Татьяна Щитцова

Антропология. Этика. Политика

Сборник философских статей и докладов

EHU Европейский гуманитарный университет

Вильнюс
2014

УДК 111
ББК 87.21
Щ91

Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом ЕГУ
(протокол № 53-29 от 19 марта 2013 г.)

Рецензенты:
Д.Н. Разеев, доктор философских наук, профессор,
зав. кафедрой философии науки и техники,
зам. декана философского факультета СПбГУ;
Е.Г. Трубина, профессор кафедры социальной философии Института
социально-политических наук Уральского университета им. Б. Ельцина

EUROPEAN HUMANITIES UNIVERSITY
EHUTF TRUST FUND

Издание осуществлено при поддержке Трастового фонда
Европейского гуманитарного университета

Щитцова, Т.В.
Щ91 **Антропология. Этика. Политика.** Сборник философских статей и докладов. – Вильнюс : ЕГУ, 2014. – 254 с.

ISBN 978-9955-773-79-5.

Публикуемые в сборнике тексты группируются вокруг двух общих тем: «Воплощённый субъект» и «Философия и политика». В рамках первой темы анализируются различные формы интерсубъективного опыта и экзистенциальные проблемы, возникающие в связи с фактической телесной определённостью человеческой субъективности. Тексты второй группы посвящены конкретным политическим событиям в Беларуси, а также проблематическому месту философии в актуальном социально-политическом контексте.

Издание адресовано всем интересующимся современной философской аналитикой человеческого опыта, а также местом и ролью философии в постсоветском обществе.

УДК 111
ББК 87.21

ISBN 978-9955-773-79-5

© Щитцова Т.В., 2014
© ЕГУ, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

Раздел 1. Воплощённый субъект

Отношение взрослый–ребёнок и децентрирование субъекта 8

Понятие «близкого» и перспективы генетического подхода в экзистенциальной антропологии и этике 42

За границами признания: к хоннетовской актуализации Гегеля 60

«Комплекс рождения»: экзистенциально-феноменологическая интерпретация мифа об Эдипе 90

Понятое страдание: антиномии герменевтического подхода в психотерапии (Киркегор и Фрейд) 122

К вопросу о непристойности биотехнологий 143

Раздел 2. Философия и политика

Самозванец: к вопросу о политическом представительстве в этической концепции Бахтина 158

Суверенная власть и радость жизни 173

Негативная диалектика освобождения: философия в Беларуси после 1991 года 193

Тезисы о бесполезности философии (к образованным людям, её презирающим) 202

Невозможность теории 212

Приложение. Интервью

Экзистенция в системе координат модерна. К 200-летию со дня рождения Сёрена Киркегора (интервью организовано в декабре 2013 Летучим университетом, Минск) 223

Исключая позицию самотождественности
(интервью организовано в марте 2013
интернет-журналом *Гефтер*).....236
Нужны ли Беларуси гуманитарии?
(интервью организовано в сентябре 2010
интернет-журналом *Новая Еўропа*) 242

Библиографическая информация
о публикуемых текстах.....251

ПРЕДИСЛОВИЕ

В книге собраны работы, написанные за последние двенадцать лет. По жанру это статьи и доклады, в отдельных случаях – доклады, переработанные в статьи. За исключением последнего текста, все работы, включённые в данный сборник, уже публиковались ранее в других изданиях. Вместе с тем при его подготовке все тексты были повторно отредактированы, в большинстве случаев внесены важные (с точки зрения точности формулировок) исправления и дополнения.

В первый раздел – ***Воплощённый субъект*** – вошли тексты, посвящённые конкретным сферам интерсубъективного опыта (отношениям между разными поколениями, между матерью и ребёнком, между психотерапевтом и пациентом и др.), а также разным формам проблематизации субъектности, связанным с человеческой телесностью, воплощённостью (в том числе в смысле «прихождения в мир», или рождённости). Работы этого раздела объединяет использование феноменологической дескрипции, при этом если говорить об общем концептуальном прицеле, я определила бы его как экзистенциальную антропологию, понимая под антропологией не столько отдельную дисциплину, сколько конкретный аналитический фокус.[1]

Название второго раздела – ***Философия и политика*** – не должно ввести в заблуждение. Это не определение предмета анализа, а своего рода перформативное именование,

[1] Примером такого понимания и такой реализации философской антропологии является, в частности, относительно недавняя книга известного немецкого философа Эрнста Тугендхата: Tugendhat E. *Anthropologie statt Metaphysik* (2010).

под которым объединены тексты, являющиеся примерами/попытками философского высказывания относительно конкретных политических реалий или же вписывающие вопрос о судьбе философии – «здесь и сейчас» – в широкий социально-политический контекст.

В качестве отдельного приложения в сборнике публикуются *три* интервью, которые, на мой взгляд, хорошо дополняют многие тематические линии, представленные в отдельных работах. В этой связи хочу поблагодарить коллег, которые в своё время инициировали проведение этих интервью для соответствующих интернет-площадок, за разрешение перепечатать тексты интервью в данном издании.

Татьяна Щитцова

РАЗДЕЛ 1.
ВОПЛОЩЁННЫЙ СУБЪЕКТ

ОТНОШЕНИЕ ВЗРОСЛЫЙ–РЕБЁНОК И ДЕЦЕНТРИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА

«Eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei eurer neuer Adel, – das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heiße ich eure Segel suchen und suchen!»
Friedrich Nietzsche

В современной мысли уже есть прецедент того, когда работа по децентрированию классического концепта субъекта осуществлялась на почве антропологического различия: в феминистской теории «разумный субъект» классической европейской философии был подвергнут систематической критике как *мужской* субъект *par excellence* – «мужской субъект разума» (Бенхабиб), претендующий на роль абсолютной инстанции истины и власти. Можно ли, опираясь на этот пример, ставить вопрос о реализации программы децентрирования по линии другого антропологического различия – различия взрослый–ребёнок? Насколько оправданным было бы дополнение антипатриархатной позиции феминизма установкой на децентрирование *взрослого*-субъекта?

Казалось бы, резонность такого шага можно легко отвести тем простым аргументом, что философия, равно как и законодательная деятельность, – это дело взрослых, и потому указание на то, что классическая европейская философия репрезентирует позицию *взрослого* субъекта, является тривиальностью, которая не несёт в себе никакого разоблачительного импульса. Однако наш вопрос мог

бы быть освобождён из этих тривиальных рамок, если бы была установлена релевантность основной стратегии феминисткой критики в поле возрастного различия. Если удастся показать, что унаследованный порядок отношений между взрослыми и детьми, с одной стороны, отягощён явными или скрытыми формами насилия и подавления, а с другой – поддерживается (санкционируется) ключевыми философскими и морально-правовыми учениями, в основе которых лежит определённое понимание субъекта, то концепт субъекта потребует критического пересмотра как раз в силу того, что репрезентирует позицию *взрослого* и именно как таковой оказывается имплицирован подавлением и насилием в отношении ребёнка.

Исторические исследования форм восприятия детей и обхождения с ними в европейской культуре[1] обнажают, в какой мере игнорирование собственной жизненной перспективы ребёнка и самые брутальные формы насилия над ним могли составлять норму повседневной жизни европейского человека. В духе Норберта Элиаса можно выделить особую фазу цивилизованности в социальной жизни Европы, связанную с формированием символического порядка, предполагающего отделение взрослого от ребёнка (от различий в еде и одежде до создания специальных сегрегирующих и дисциплинирующих институтов), т. е. фазу, когда взрослый субъект опознаёт и на символическом уровне фиксирует субтильную инаковость детского существа. Опознать – значит социально сконструировать или представить эту инаковость посредством ряда идентификаций, предполагающих, в свою очередь, соответствующие принципы и практики выстраивания отношений между взрослыми и детьми. При этом следует подчеркнуть, что

[1] Прежде всего см.: Арьес Ф. *Ребёнок и семейная жизнь при Старом порядке*, Екатеринбург, 1999; Демоз Л. *Психоистория*, Ростов-на-Дону, 2000.

вхождение взрослых европейцев в отмеченную фазу цивилизованности – фазу, лапидарно названную Арьесом «открытием детства», – само по себе ещё не означает освобождение ребёнка от насилия. Скорее, формы насилия становятся «цивилизованными» – высоко специализированными и научно обоснованными. Открытие же (или изобретение) означает в данном случае, что в социальной жизни и воззрениях эпохи произошли изменения, в результате которых ребёнок был выделен как отдельный фигурант, чей символический капитал предполагал запуск целой системы новых дискурсивных практик и институтов, эффектом которой должна была стать успешная социализация ребёнка.

У данной статьи довольно скромная цель – представить децентрирование взрослого-субъекта как актуальную исследовательскую и практическую задачу, что будет проделано в *два этапа*: сначала через прояснение связи между самотолкованием модерного взрослого субъекта и исторически конкретным опытом выстраивания отношений между взрослыми и детьми (генеалогическая часть) и затем через экспликацию новой идейной констелляции, касающейся понимания связи взрослый–ребёнок (систематическая часть).

1. Диалектика Просвещения: модерный субъект и амбивалентный образ ребёнка

На основании историко-культурных материалов, которые приводит в своей книге Арьес, становится очевидным, что «открытие детства» как значимую трансформацию в социальном воображаемом невозможно привязать к какому-то одному столетию. Анализ иконографии и разнообразных текстологических источников позволяет Арьесу начать отслеживать динамику соответствующих социальных изменений, касающихся отношения к ребёнку в культуре, уже с XIII века. Кульминационная фаза этих про-

цессов приходится, согласно французскому антропологу, на XVII–XVIII века, т. е. на то время, когда происходит окончательное формирование приватного мира буржуазной семьи, структурирующейся вокруг супружеской пары и в своей интимизации обособляющейся от публичного пространства. В своём исследовании Арьес делает акцент на дискурсивной констелляции, сложившейся в результате того, как церковные деятели, моралисты и педагоги-гуманисты XV–XVII веков, подчёркивая, с одной стороны, слабость и беззащитность ребёнка, с другой – его невинность (как отражение божественной чистоты), с разных сторон задали одну и ту же базовую установку на заботу о воспитании и образовании ребёнка. Очагом для формирования отмеченной установки – местом её конвертации в хабитус – выступила *семья как приватная сфера*, которая и наделялась воспитательной функцией.

Вместе с тем возникновение в социальном воображаемом фигуры ребёнка как «места» для вложения специальных символических инвестиций было привязано не только к структурированию приватного мира семьи, но и к формированию научного взгляда на ребёнка (педагогического, психологического, медицинского). И то и другое предполагало символическое различение двух *социальных типов*: взрослый и ребёнок. Дистанцирование взрослых от детей закреплялось одновременно на *трёх* разных *уровнях*: а) формирования хабитуса взрослого (с его стандартом поведения и механизмами самоконтроля); б) развития научного подхода к ребёнку; в) философской концептуализации субъекта (как автономного и разумного). В рамках данной статьи нас интересует выявление принципиальной взаимосвязи этих трёх уровней. Необходимо проанализировать связь *сегрегирующего* ви́дения детства, сформировавшегося в период с XVII по XVIII века, и конкретного комплекса воззрений, определявшего самопонимание взрослого субъекта в эту эпоху. Иначе говоря, нас интересует то, каким

образом выявленная Арьесом новая социальная топология детства оказалась релевантной философии Просвещения: каким образом формирование просвещенческой идеологии оказалось структурно сочленённым с социальной задачей формирования *особого* отношения к ребёнку. Если под «открытием детства» понимать социальное позиционирование ребёнка в его инаковости, то нам предстоит показать, что просвещенческая трактовка субъекта закладывала основание для специфической авторитарной установки по отношению к детям, которая обусловливала развитие соответствующих практик обхождения с ними как существами «особого рода».

Начиная с эпохи Просвещения обоснование автономии субъекта как субъекта познания и действия сопровождается концептуализацией фигуры ребёнка как «ещё-не-субъекта». Показательным в этой связи является то, что идея Просвещения как таковая проговаривается через идею ***совершеннолетия***: способности самому выносить суждения вне зависимости от внешних авторитетов. В свете этой идеи допускается (то есть представляется обоснованным и, соответственно, *предписывается*) лишь один вид подчинения авторитету: временное подчинение ребёнка авторитету взрослых (родителей). Интересующее нас пересечение просветительской идеи эмансипации разума и «открытия детства» оборачивается, таким образом, установлением (идеологической легитимизацией) конкретной интерпретативной схемы, благодаря которой чуждость/инаковость ребёнка *релятивизируется*, а вместе с ней – и само различие взрослый/ребёнок. В той мере, в какой данное различие мыслится в соответствии со схемой «субъект/ещё-не-субъект», отношение к ребёнку всецело подчиняется задаче нейтрализации его чуждости *как* недостающей взрослости (зрелости). От Канта до Гуссерля мы имеем дело с одной и той же установкой, в соответствии с которой социализация ребёнка понимается как нейтрализация его

чуждости как существа, отличающегося *временной* неспособностью воспроизводить нормативную систему и рациональность мира взрослых. Развитие педагогики и других антропологических наук (психологии, медицины) оказывается в этом отношении подчинено общей задаче определения оптимальных путей преодоления чужеродности ребёнка, трактуемой (в соответствии с зафиксированной выше схемой) исключительно в негативных терминах (неразумность, невоспитанность, неуправляемость, ненормальность и т. п.). С XVIII века, по точному определению М. Виммера, начинается систематическое «завоевание ребёнка наукой»[2], или *рационализация детства*, осуществляемая под знаком просвещенческого различения природы и культуры, дикости и цивилизованности.

Слово «завоевание» не является в данном случае простой (невинной) метафорой, но прямо подсказывает нам, что введённая базовая схема «субъект/ещё-не-субъект» с полным основанием может быть проинтерпретирована как: субъект ***против*** «ещё-не-субъекта». История педагогики (методов воспитания в «просвещённой Европе») убедительно свидетельствует об *аффективном* корне «рационализации детства», которая в качестве эпохальной программы «взрослого разумного субъекта» возникла и разворачивалась не иначе как *ответ* на задетость инаковостью ребёнка. Просвещённый/цивилизованный/разумный субъект по самой своей конституции был *не индифферентен* по отношению к ребёнку. От продуманных тактик дисциплинирования и строгости авторитарной дидактики до невротической одержимости насильственными мето-

[2] Wimmer M. 'Fremdheit zwischen den Generationen. Generative Differenz, Generationsdifferenz, Kulturdifferenz'. In: J. Ecarius. (Hrg) *Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse in der Erziehungswissenschaft*, Opladen, 1998, S. 107.

дами в так называемой «чёрной педагогике»[3] выказывает себя одно и то же «аффективное априори» воспитательных практик Модерна: *невыносимость* «Иного, нежели Разумность». Отсюда типологическое сближение детей и сумасшедших, наследницей которого – уже в наше «постмодерное» время – является (особенно распространённая в США) практика патологизации детей, когда им в массовом порядке и нередко по инициативе самих родителей и/или учителей – дабы «вели себя нормально» – прописываются успокаивающие (читай: нормализующие) биохимические препараты.

В классической авторитарной установке в педагогике взрослый субъект в своём отношении к ребёнку имеет дело с самим собой: ведь его принципиальная забота заключается в том, чтобы привести ребёнка как *отчуждённую форму разумного субъекта* к состоянию полного элиминирования этой чужести. То есть через отношение к ребёнку – на сам*о*м ребёнке как таковом – взрослый субъект приходит назад к самому себе. В каждом акте назидания, в каждом нравоучительном слове, обращённом к ребёнку, взрослый субъект возвращается к самому себе постольку, поскольку намерен через эти действия возвести «ещё-несубъекта» к статусу «полноценного» субъекта. Монологизм новоевропейской философии выказывает себя здесь в виде дефиниторной власти гомогенизирующей рациональности Взрослого[4], исключающей всякую гетерономию в отношениях между взрослыми и детьми. Открытие детства оборачивается, таким образом, его завоеванием. Чем отчётливее

---

[3] Термин впервые введен социологом Катариной Рутшки; см.: Rutschky K. (Hrg) *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien, 1977. Ср. также: Miller A. *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt am Main, 1983.

[4] Ср.: Meyer-Drawe K. *Leiblichkeit und Sozialitaet. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München, 1984, S. 161.

становится осознание «особого положения ребёнка в обществе», тем яснее обнаруживается, что культурное/символическое дистанцирование взрослых от детей выступает одновременно инструментом ***колонизации***[5] детства.

Намеченная выше *авторитарная* линия в модерном определении отношения к ребёнку требует, однако же, существенного дополнения, поскольку восприятие ребёнка в европейской культуре всегда характеризовалось амбивалентностью. С одной стороны, ребёнок рассматривался как тот, кто должен быть принудительно подведён под категорию (взрослого) субъекта; с другой – как символ свободы от всякой принудительности, предзаданной социальной нормативности, символ ничем не скованной креативности. От экспрессивных высказываний Руссо и Гёльдерлина по поводу того, что у нас нет никакого понятия о детстве, через романтическое представление о детстве как о потерянном рае, истине человечности, до знаменитого третьего превращения человеческого духа в *Так говорил Заратустра* речь идёт об одной и той же культурной тенденции, предполагающей не подчинение (не подведение под категорию взрослого субъекта), а *идеализацию* образа ребёнка, посредством которой *ребёнок становится парадигмой* – причём *утопической парадигмой – для самопонимания взрослого*.

> «Дитя, – говорит ницшевский Заратустра, – это невинность и забвение, новое начинание и игра, колесо, катящееся само собою, первое движение, священное “Да”».[6]

---

[5] Использование термина «колонизация» не является здесь случайной метафорой. Речь идёт о принципиальной структурной гомологичности в подчинении «чужой культуры» – будь то примитивный народ или ребёнок; ср.: Wimmer, op. cit., S. 108 ff.

[6] Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*, Перев. В.В. Рынкевича, Москва, 1990, с. 23.

Важно понять, что отмеченная идеализирующая тенденция лишь по видимости противостоит описанной ранее авторитарной тенденции. Эти линии не являются альтернативными образованиями, а суть *комплементарные* моменты в истории модерного субъекта. Комплементарность означает в данном случае, что речь идёт о двух взаимодополняющих модусах *присвоения* жизненной перспективы ребёнка – присвоения (а) через редуцирование ребёнка к статусу ещё-не-субъекта и (б) через метафорическое усвоение детской формы жизни как собственной идеальной возможности. Идеализированный образ ребёнка превращается в утопический самообраз взрослого субъекта. Свойственная ребёнку свобода от социальной нормативности (трактуемая по другой линии как дикость, нецивилизованность) *воображается* взрослым-субъектом как принцип *его* (взрослого) подлинной креативности. Существование отмеченной амбивалентности разоблачает примечательную нетождественность модерного субъекта с самим собой, обнаруживающуюся как раз через противоположные способы взрослого-субъекта соотносить себя с «неразумным детским существом». Взрослый-субъект выказывает себя в этом вопросе подобно «двуликому Янусу»: с одной стороны, он преодолевает чуждость ребёнка, с другой – её присваивает. Эта *рас-становка* – несводимость обеих сторон друг к другу при их принципиальной комплементарности – и есть в таком случае модерный *Взрослый*-субъект, «двуликость» которого имплицирует и соответствующий практический (педагогический) дуализм.

Действительно, *две* означенные линии находят отражение в соответствующих педагогических установках, определяемых Эугеном Финком как авторитарная (*autoritative*) и сентиментальная педагогика.[7] Несмотря на то что отно-

[7] Fink E. *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg, 1970, S. 216. Наиболее известным примером «сентиментальной педагогики»

шение между двумя методологиями может быть выражено с помощью антитезы *Führen oder Wachsen lassen – руководить или дать-расти-самому*, – Финк подчёркивает, что эта оппозиция находится в рамках одной и той же логики(!): «В первом случае свобода воспитателя мыслится как безотносительная, во втором – природа воспитуемого»[8]. То есть исходным пунктом воспитательного отношения является или суверенная позиция взрослого, или идеализированная позиция ребёнка. Выше уже отмечалось, что в обоих этих случаях взрослый субъект занимается, в конечном счёте, самим собой. Авторитарный метод, если определять его негативно, есть не что иное, как последовательная нейтрализация препятствий на пути становления взрослым (педагогическая задача понимается здесь как превращение природного дикаря в культурного человека – разумного и ответственного члена общества). В свою очередь, характерная для сентиментальной педагогики фиксированность на спонтанной/естественной креативности в развитии ребёнка опирается на идеализированный образ ребёнка, *предпосылаемый* разработке соответствующих методик. Если задаться вопросом о генеалогии этой предпосылки, то мы обнаружим, что имеем здесь дело с субтильным нарциссическим переносом: через фокусирование на автономном саморазвитии ребёнка сентиментальная педагогика питает и поддерживает идеализацию, парадигматическую для утопического самообраза взрослого-субъекта (самообраза, в котором субъект, выступая как «иное, нежели разум», притязает на такую же абсолютность, что и инстанция разума).

Обращение к Ницше могло бы помочь в прояснении существа зафиксированного выше нарциссического переноса. Хотя самого Ницше и нельзя упрекнуть в соскальзывании в сентиментальность, культивирование этого

является педагогическая теория и практика Марии Монтессори.

[8] Fink, op. cit., S. 222–223.

подхода опирается на развитое у Ницше *параллельное* рассмотрение взрослого и ребёнка как автономных индивидов. Такое рассмотрение делает возможным прямой перенос, который превращает ребёнка в метафору наивысшей жизненной формы взрослого-субъекта (Сверхчеловека). Для Ницше дитя – это и метафора для самотолкования взрослого, и автономная конкретизация Сверхчеловека. Параллель между взрослым и ребёнком выступает, таким образом, как воображаемая конструкция, которая делает возможным присвоение детской позиции. Обращение к Ницше помогает понять следующее: поскольку происходит метафоризация как воображаемое присвоение детской позиции, может быть развито сентиментальное отношение в педагогике; и наоборот: поскольку имеет место методическое культивирование ребёнка как инстанции автономного спонтанного саморазвития, взрослые питают и поддерживают свой собственный идеализированный самообраз.

Амбивалентное восприятие ребёнка ни в одном из своих аспектов не отменяет, таким образом, того, что Левинас назвал прикованностью субъекта к себе самому – прикованностью Взрослого-субъекта к себе самому, которая оборачивается таким же амбивалентным «оккупированием позиции ребёнка»[9]. Если эта колонизаторская установка является одной из определяющих характеристик модерного субъекта, то актуальная критика последнего должна включать и такую задачу, как возобновление вопроса о *различии* взрослый–ребёнок: о том, что оно значит и как могло (должно было?) бы пониматься его удержание?

[9] Castaneda C. 'The child as a feminist figuration: Toward a politics of privilege'. In: *Feminist Theory*, London, 2001, vol. 2, p. 29–53.

2. Контуры новой констелляции

Сегодня уже очень точно можно опознать контуры новой идейной и методологической констелляции, свидетельствующей о существенных трансформациях в понимании отношения взрослый–ребёнок. В формировании этой новой констелляции принимали и принимают участие самые разные направления социально-гуманитарного знания: от психологии развития до философии. В рамках данной статьи хотелось бы отметить лишь некоторые наиболее значимые вехи на этом пути, с тем чтобы в заключительной части подробнее остановиться на тех изменениях, которые происходили в области философской концептуализации фигуры ребёнка и самого различия взрослый/ребёнок.

2.1. Новые исследования детства в социальных науках

Если говорить о психологии развития, которая традиционно рассматривала ребёнка с точки зрения успешного становления взрослым, то радикальное изменение ситуации может быть обнаружено при сопоставлении подходов таких выдающихся психологов XX века, как Жан Пиаже и Морис Мерло-Понти. Швейцарский учёный, как известно, исследовал развитие мышления ребёнка именно с позиции генезиса рациональности взрослого. По сравнению с его концепцией, в сорбоннских лекциях Мерло-Понти (1949–1952), посвящённых анализу психологии ребёнка, происходит настоящее *высвобождение* ребёнка как носителя ***собственной*** рациональности и собственного жизненного горизонта, которое впоследствии было воспринято и развито в феноменологически ориентированных педагогических теориях.

Особого внимания заслуживают разные направления и аспекты исследования детства, сформировавшиеся в соци-

альных науках.[10] Отдельное место здесь занимают работы, посвящённые *истории*, или эволюции, детства («классики жанра» – Ф. Арьес, Л. Демоз). Программная задача этих исследований заключается в том, чтобы (по аналогии с феминистской озабоченностью вписыванием половой дифференции (*engendering*) в историческое повествование) выделить и вычитать в европейской истории «место» ребёнка, перечитать историю через призму современной озабоченности системной легитимизацией насилия и подавления в отношении ребёнка, осуществлявшейся господствующими (философскими, морально-правовыми и т. д.) дискурсами и институтами. В дополнение к названным историческим штудиям, с 1980-х начинают формироваться новые социологические, антропологические и педагогические исследования детства, характеризующиеся методическим противодействием тому, чтобы рассматривать детей с точки зрения успешного становления взрослыми.[11]

Новый взгляд на ребёнка (при всей разнице между конкретными подходами) отличается *заботой о дистанции* по отношению к детской форме жизни – заботой, которая равным образом хотела бы избежать и насильственного подведения ребёнка под категорию «взрослого», и искусственной идеализации ребёнка, предполагающей утопическое самоотождествление с ним. В новых исследованиях детства можно выделить *два* основных направления. *Первое* – это исследование детства как «социальной конструкции» и,

[10] Обзор научной библиографии по теме «детство» см.: *Теория моды*, 8 (2008, лето).

[11] Следует подчеркнуть, что оформление исследований детства как отдельного направления в социальных науках произошло вслед за феминистским обращением к теме подавления и репрезентации детей в культуре ещё в 1970-х годах. Систематизирующий обзор основных исследовательских подходов в этой области см., напр.: Heinzel F. (Hrsg.) *Methoden der Kindheitsforschung. Ein Überblick über Forschungszugänge zur kindlichen Perspektive*, Weinheim, München, 2000.

соответственно – как дискурса, что предполагает изучение структурных условий детства. *Второе* – это *субъектно-ориентированные* исследования, в рамках которых дети изучаются как социальные *акторы*, а с 1990-х – уже и как те, кто *сам конструирует* своё собственное детство. Важно зафиксировать основное – и, увы, нелишённое противоречий – методологическое притязание подобных исследований, а именно – притязание на то, чтобы *изучать детей из перспективы самих детей*. Как пишет А. Краус:

> «Ставится вопрос о том, как дети интерпретируют переносимые на них образцы мышления, поведения и действия, *как* они усваивают таковые, *как* они адаптируют эти образцы к своим собственным потребностям и *как* отказываются от последних»[12].

Приведённая цитата позволяет очень точно отследить сдвиг, который произошёл в научном взгляде на ребёнка. Если классический модерный подход основывался на том, что «социальный тип "ребёнок" предполагает развитие социального типа "взрослый"»[13], то сегодняшний взгляд выделяет – высвобождает – жизненную перспективу ребёнка как то, что *per definitionem* не может быть присвоено взрослым и, в частности, подведено под категорию взрослого-субъекта. Главный вопрос, который в этой связи возникает, это: каковы практические импликации подобной эмансипации? Сузим его пока до точечного вопроса о том, как возможно исследование детей взрослыми *из перспективы*

---

[12] Kraus A. Das 'performative Spiel' als ein didaktischer Weg 'zu den Sachen selbst'. Доклад, прочитанный на международной конференции *In statu nascendi: Phenomenology. Pedagogy. Psychotherapy* (октябрь 2009, Вильнюс)

[13] Wimmer M. 'Erziehung und Leidenschaft. Zur Geschichte des pädagogischen Blicks'. In: D. Kamper, Ch. Wulf (Hrg.) *Der Anderer Körper*, Bd. 1, Berlin, 1984, S. 90.

самих детей. На сегодняшний день существует целый ряд работ, посвящённых критическому анализу количественных и качественных эмпирических исследований детского опыта. Суть критики – в выявлении крайней проблематичности предлагаемых результатов (и тем более – выводов), упирающейся, в конечном счёте, в неразрешимые методологические трудности исследования детей. Проблематичной представляется уже сама обработка детских сообщений, поскольку таковая должна осуществляться в соответствии с научной рациональностью взрослых. Дирк Хюльст выносит эту проблему в название своей статьи: *Возможно ли научно контролируемое понимание ребёнка?*, – где признаёт, что многочисленные проблемы с коммуникацией между взрослыми и детьми могут вызвать сомнение в том, что «...*понимание* как социально-научная исследовательская стратегия вообще может быть применимо в такой предметной области, как исследование детства»[14]. Другими словами, субъектноориентированные исследования детства сталкиваются с той проблемой, что общение с ребёнком не может анализироваться по меркам и критериям коммуникативной рациональности взрослых, на которую опирается и соответствующая научная рациональность (в частности, методология социологических опросов). Фредерике Хайнцель предлагает в этой связи примечательный ход: проводить исследование не *о* детях (nicht *über* sie), а *с* детьми (*mit* Kindern).[15] Это провокативное и одновременно крайне проблематичное методологическое предложение нужно понимать, разумеется, не в том смысле, что детей необходимо

[14] Hülst D. 'Ist das wissenschaftlich kontrollierte Verstehen von Kindern möglich?' In: F. Heinzel (Hrsg.) *Methoden der Kindheitsforschung. Ein Überblick über Forschungszugänge zur kindlichen Perspektive*, Weinheim, München, 2000, S. 37–55.

[15] Heinzel F. 'Einleitung'. In: Heinzel (Hrsg.), *Methoden der Kindheitsforschung*, op. cit., S.21–36. (Kinder konstruieren ihren Alltag auf vielfältige Art und Weise *mit*, sie legten/beurteilen diesen *mit*.)

обучить следовать научным критериям взрослых. В нём содержится имплицитное указание на односторонность *субъектноориентированного* подхода, который в своих попытках развернуть перформативную перспективу ребёнка как социального актора оставляет «за кадром» эвристику самого бытия-друг-*с*-другом взрослых и детей. Очевидно, что методологические тупики современных исследований детского опыта смогут быть преодолены только тогда, когда будет предложена ***а-субъективная*** аналитическая парадигма, интерпретирующая индивидуальный опыт через призму опыта отношения – точнее, «события взаимоотношения» (Бахтин) – взрослого и ребёнка.

В завершении этого краткого обзора хотелось бы также упомянуть значимое место «детского вопроса» в современных исследованиях, посвящённых трансформации семьи. Эмансипаторский дискурс в отношении ребёнка как участника социальной жизни является интегрированной частью (прежде всего) феминистского антипатриархатного дискурса, сосредоточенного на анализе отношений власти и подчинения в семье как социальном институте. Делая акцент на бесправии *женщины и ребёнка* в классических формах семейной жизни, радикальные феминистские теоретики связывают деконструкцию «мужского субъекта разума» с уничтожением самого института семьи как сообщества, построенного на одностороннем патронировании – будь то супружеском или, буквально, отцовском. Социальные теоретики, затрагивающие проблему трансформации семьи в современном мире (напр., Гидденс или Хоннет) и разделяющие интенцию на обеспечение эгалитарных морально-правовых принципов жизни внутри семьи, сближаются с феминистскими авторами в понимании того, что пересмотр политики отношений между полами внутри семьи предполагает также и *трансформацию отношений между взрослыми и детьми*. Ясно, что переструктурирование властных отношений в связи с радикальными

изменениями в символической организации полового разделения труда в современном обществе должно сопровождаться не менее радикальным преобразованием базовых эмоциональных диспозиций внутри семьи. Пытаясь сформулировать существо происходящих в этом поле изменений, Гидденс (в книге *Трансформация интимности*) вводит для характеристики оптимального эмоционального климата в отношениях между взрослыми и детьми такое определение, как «демократия чувств», коррелирующее с торжеством антипатриархатных морально-правовых установок в семье. Однако данное определение остаётся голой декларацией, поскольку Гидденс совершенно не проясняет принципиальные «условия возможности» заявленного эгалитаристского позиционирования ребёнка в семейном сообществе. Мы упираемся в ту же проблему, с которой столкнулись субъектноориентированные исследователи детства: как совместить эгалитаризацию (читай: рационализацию, демократизацию) с нередуцируемостью «детского» ко «взрослому» – *ergo* с той специфической асимметрией, которая свойственна различию взрослый/ребёнок?

2.2. Децентрирование Взрослого-субъекта как детрансцендентализация: от Гуссерля к Финку

Предпринятая в первой части историческая реконструкция, в рамках которой зафиксирована структурная взаимосвязь философской концептуализации субъекта и основных способов практического обхождения с детьми в эпоху модерна, позволяет утверждать, что разговор о существенных трансформациях в области межпоколенческого опыта в эпоху постмодерна предполагает – в качестве своего принципиального контекста и основания – анализ соответствующих трансформаций в философском самопонимании взрослого-субъекта. В этом отношении упомянутые выше новаторские подходы в социальных науках в своей

совокупности хотя и намечают новую идейную констелляцию в понимании детского опыта, однако же «повисают в воздухе» и оказываются принципиально недостаточными до тех пор, пока не увязываются с философской критикой концепта субъекта, осуществляемой через призму *отношения* взрослый–ребёнок. Другими словами, есть необходимость в том, чтобы ввести философию в качестве значимого участника намечающейся новой констелляции. Изменение философской оптики, называемое сегодня децентрированием субъекта, будет отслежено ниже как *переход* от Гуссерля к Финку, при этом речь будет идти не о децентрировании «вообще», а о децентрировании, осуществляемом по линии различия взрослый/ребёнок.

«Трансцендентальный ребёнок» Гуссерля

В контексте данной статьи Гуссерль интересен тем, что он, с одной стороны, совершенно очевидно и однозначно репрезентирует просвещенческий способ концептуализации ребёнка, а с другой – со всей присущей его мысли решимостью и настойчивостью заходит в своих вопрошаниях относительно детского опыта достаточно далеко, чтобы в свете этих вопросов выявились границы его собственного, трансцендентально-эгологического, подхода.

Сначала обозначим кратко проблемный контекст, в котором оказывается необходимой тематизация фигуры ребёнка у Гуссерля. Речь идёт о трансцендентальной теории истории, над которой Гуссерль работал в 1930-е годы. Гуссерль исходил из того, что человеческое сообщество является историческим сообществом постольку, поскольку нынешнее и прошлые поколения причастны одной и той же взаимосвязи нормативных и символических значений, т. е. *вместе* участвуют в формировании смыслового измерения соответствующего – «своего», «домашнего» – жизненного мира (*Heimwelt*). Его интересовал, таким образом, феномен

историчности как преемственности в смыслообразовании, которая обеспечивает устойчивость – *континуальность* – «домашнего мира». Трансцендентальная теория истории выступила как философская концептуализация связи поколений в человеческом сообществе – прежде всего *диахронической* связи, ибо базовый тезис Гуссерля состоял в том, что континуальность «домашнего мира» основывается на социализации (объединении-в-сообщество: *Vergemeinschaftung*) актуально живущих с давно умершими. Для обозначения возобновляющего регенерирования смысловых содержаний культуры через смену поколений Гуссерль ввёл специальное понятие – *генеративность* (*Generativität*). Феномен генеративности выступал, таким образом, корнем историчности и в ретроспективе означал, что так называемый «наш культурный мир» имеет анонимный исторический бэкграунд, на который опираются ныне действующие и считающиеся *нормальными* системы восприятия, поведения и мышления. Оставаясь сокрытой (нетематизированной) в актуальной значимости этих систем, генеративность означает тем не менее постоянную живую социализацию живущих с умершими и в этом смысле есть не что иное, как *живая историчность*.

Здесь следует подчеркнуть, что в методологическом плане выявление феномена генеративности как корня историчности основывается в гуссерлевском учении на абстрагировании от таких *аномальных* фигур, как дети, старики и сумасшедшие. Они исключаются из рассмотрения, поскольку не могут выступать в качестве носителей типики данной культуры (её системы нормальности). Вводя понятие генеративности, Гуссерль работает с такой абстракцией, как *нормальный взрослый человек* и, соответственно, «сообщество зрелых людей моего нормального “Мы”»[16].

[16] Husserl E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935.* (Hua XV) Den Haag, 1973, S. 141.

При этом данное «Мы» равным образом включает и ныне живущих, и умерших «нормальных взрослых людей» конкретного культурного мира. В этом контексте Гуссерль формулирует: «Исторический мир – это мир взрослых»[17].

Для понимания того, каким образом и почему фигура ребёнка всё-таки оказывается в поле его трансцендентального анализа, необходимо сказать несколько слов о так называемой «трансцендентальной загадке рождения» в гуссерлевской феноменологии истории. Загадка коренится в том, что рождение рассматривается здесь *одновременно* и как мирское, и как трансцендентальное событие (*Vorkomniss*). Это означает, что рождение может выполнять свою трансцендентальную функцию – то есть быть принципиальным условием конституирования «домашнего мира» – именно постольку, поскольку оно является мирским событием, «через» которое в человеческое сообщество вступают новые члены. Этот двусмысленный статус рождения оборачивается для гуссерлевского подхода (в основе которого, напомним, лежит трансцендентальное *Я* как высшая инстанция конституирования мира) неразрешимым противоречием, обнажающим всю проблематичность вводимого Гуссерлем различения трансцендентального и мунданного субъектов. Названное противоречие касается как раз статуса рефлексирующего взрослого-субъекта *как* трансцендентального субъекта: в рамках трансцендентальной теории истории он должен конституировать своё собственное рождение, тогда как трансцендентальная субъективность, по строгому определению самого Гуссерля, ни рождается, ни умирает. Строгая методологическая дихотомия мунданное/трансцендентальное терпит крах на событии рождения. Фраза «трансцендентальная загадка рождения» содержит имплицитное указание на то, что *вопло-*

[17] Husserl E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte.* (Hua VIII) Den Haag, 2006, S. 243.

щённый субъект – и соотв. исторический мир – требуют переосмысления трансцендентальной инстанции (функции). В гуссерлевской тематизации фигуры ребёнка можно усмотреть вполне последовательное развитие этой загадки. Новорождённый ребёнок, поскольку он не может репрезентировать никакой культурный мир, как бы пролонгирует событие рождения: детская фаза превращает *дисконтинуальность*, которая «врезается» в историческое развитие всякого человеческого сообщества через рождение нового члена, в пролонгированную дисконтинуальность. Ребёнок лишь потому может рассматриваться как «наша надежда», что являет собой *разрыв* в смысловой текстуре «домашнего мира», носителями которой являются «нормальные взрослые». Выше уже отмечалось, что феноменология истории сосредоточена на прояснении условий возможности континуальности «домашнего мира», означающей историческое (становящееся) измерение человеческого опыта как «общего опыта», который превосходит мою конечную жизнь, протягиваясь «через все наши жизни и через открытую цепь поколений»[18]. Принадлежа – по факту рождения – этой цепи, взрослый субъект может (в результате совершения определённых рефлексивных процедур) выступить в роли трансцендентального субъекта и заняться прояснением конститутивных принципов своего «домашнего мира». Двигаясь по этому пути, рефлексирующий субъект столкнётся с «трансцендентальной загадкой рождения», которая указывает на невозможность осмыслить проблему дисконтинуальности в истории посредством классического расклада на мунданное и трансцендентальное. Говоря попростому, то, что интересует Гуссерля в этот период, это вопрос: как возможна континуальность (смысловая преем-

[18] Цит. по: Waldenfels B. *Das Zwischen reich des Dialogs. Sozialphilosophischen Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag, 1971, S. 345. Там же Вальденфельс подчёркивает: «Общность превосходит рождение и смерть в связности генеративности».

ственность), если в человеческом мире есть такие «вещи», как рождение и ребёнок?

Трансценденталист Гуссерль фиксирует «сущностный перелом (*Einschnitt*) между ребёнком и взрослым в индивидуальном развитии человека»[19], в силу чего детскость (*Kindlichkeit*) беспокоит его именно как *длящийся разрыв* в нормальном поддержании смысловой текстуры жизненного мира. Его осмысление фигуры ребёнка не является, таким образом, беспредпосылочным, но подчиняется вполне определённой задаче: вписать ребёнка в историческую континуальность, конституирование которой восходит к трансцендентальному *Я*. Говоря иначе, разрешить проблему ребёнка как проблему дисконтинуальности означает: выявить трансцендентальное значение ребёнка в деле конституирования «домашнего мира». Подобно рождению и в сущностной связи с амбивалентностью рождения детскость, будучи мирским феноменом, должна быть осмыслена одновременно и как трансцендентальное «происшествие». В последнем случае речь идёт о том, чтобы показать трансцендентальное *Я* в модусе «ребёнка». При этом кавычки, к которым прибегает Гуссерль, говоря о трансцендентальном «ребёнке», недвусмысленно отражают «загадочный» характер обсуждаемой проблематики. Трансцендентальная субъективность хотя и не может *быть* ребёнком (иметь человеческий мунданный онтогенез), но она должна – поскольку рождённый человек приходит в мир сперва ребёнком – уметь фунгировать мироконституирующим образом «в» ребёнке, т. е. выступать *в качестве* ребёнка. Гуссерль даёт следующее пояснение:

> «“Ребёнок” врастает в мир, как этот последний всякий раз для него теперь есть. Это означает: трансцендентальный “ребёнок” врастает в исторический статус развивающейся

[19] Hua VIII, S. 242.

интерсубъективности. Он усваивает результат этого развития, систему инвариантных форм, которые являются образцами развития (*Entwicklungsgestalten*) для отдельного индивида...»[20].

Анализируя отмеченное «врастание» (оно же – конституирование мира трансцендентальным «ребёнком»), Гуссерль различает *две* стадии бытия-ребёнком.[21] *Первая* – это младенец (*Wickelkind*): на этой стадии ребёнок осваивается со всеобщими аисторическими реальностями в пространство-временности, или с реально-в-себе-сущим-для-каждого. *Вторая* – это «подлинный человеческий ребёнок» (или «детская жизненномирная (*lebensweltliche*) личность»): на этой стадии детский горизонт уже отмечен предначертаниями, которые определяют его принадлежность к конкретному культурному миру (к его «домашнему миру»). Гуссерль словно стремится очертить временны*е* (хронологические) рамки той трансцендентальной проблемы, которую ему нужно решить «в лице» ребёнка: как «новоприбывший» в человеческом мире – т. е. как мунданный феномен – он ***не*** может репрезентировать этот мир как взаимосвязь значений, и всё же на трансцендентальном уровне он должен быть проинтерпретирован как агент (или принцип) мироконституирования. Трансцендентализация ребёнка осуществляется при этом благодаря предварительному схватыванию – *просвещенческой подстановке* – ребёнка как *ещё-не*-способности репрезентировать смысловую взаимосвязь «домашнего мира». Такая концептуализация позволяет успешно *нейтрализовать* проблему дисконтинуальности, возникающей в связи с рождением ребёнка. Нейтрализация осуществляется через воспитание и социализацию и означает, с одной стороны, становление

[20] Hua VIII, S. 231.
[21] Ibid., S. 243.

личностью, с другой – элиминирование его фундаментальной чуждости по отношению к «домашнему миру».[22] Можно сказать, что сохранение устойчивости «домашнего мира» зависит от того, насколько гладко протекает социальная *нормализация* детей в их повседневном общении со взрослыми. Всякий жизненный мир как система нормальности оказывается поставлен на ребёнка! В тоталитарных системах, для которых характерна гипертрофированная озабоченность поддержанием существующего порядка, это всегда очень хорошо понимали (от платоновского государства до воспитательных практик большевизма и фашизма). Трансцендентальное обоснование Гуссерля, словно некий защитный жест, призвано лишить эту «поставленность мира на ребёнка» всякого намёка на риск, что достигается как раз посредством методического исключения другости (инаковости) ребёнка, фиксируемой лишь в негативных терминах несоответствия «взрослой норме».

Путь отмеченного методического исключения другости ребёнка выглядит следующим образом: рефлексирующий взрослый, занимая трансцендентальную позицию, ставит вопрос о систематическом месте ребёнка в конституировании *имеющегося* мира; ставя вопрос таким образом, мыслящий *уже совершил* эпохальную подстановку – проинтерпретировал детскость как ещё-не-способность репрезентировать этот мир; обретение такой способности («врастание в мир») есть живой процесс конституирования мира заново – процесс, который протекает как постепенное *у-* и *о*своение репрезентируемой взрослыми системы нормальности. Гуссерль резюмирует: «Мироконституирование является делом интерсубъективности взрослеющего и уже

[22] Ср.: «Нормальный жизненный стиль не только факт, но и бытийное долженствование. Ребёнок воспитывается в направлении формы традиции, и далее переступание через эту форму вследствие “эгоизма” осуждается и наказывается, и способ наказания сам принадлежит этой форме» (Hua XV, S.141).

взрослого человека»[23], – интерсубъективность означает здесь коммуникативно опосредованное дозревание ребёнка до ступени зрелости, на которой горизонтный смысл его мира *должен* стать идентичным горизонту нормального взрослого. Таким образом, трансцендентальное *Я* – как последняя инстанция конституирования – осуществляет свою конституирующую функцию через интерсубъективность взрослого-и-ребёнка, а обозначение «трансцендентальный ребёнок» фиксирует полное абсорбирование детской перспективы трансцендентальным измерением мироконституирующего *Я*, мунданным «представителем» которого является философски рефлексирующий взрослый.

Выше был отмечен переходный характер размышлений Гуссерля, связанный с тем, что он не просто репрезентирует просвещенческий способ концептуализации ребёнка, но и определённым образом его проблематизирует. Это происходит, когда он задаётся вопросами, обнаруживающими, что «дело о ребёнке» – несмотря на проведённую трансцендентализацию – по-прежнему остаётся открытым.

> «Ступень младенца, – пишет Гуссерль, – хотя и ведёт к миру ... реально-в-себе-сущего-для-каждого. Однако как обстоит дело с горизонтом открытых бытийных возможностей этого мира пробуждающегося [индивида], который пробуждается именно для мирского бытия, но сначала – для "бытия-ребёнком-в-мире"?»[24]

Не менее красноречивым, чем сам вопрос, является отсутствие на него какого-либо ответа у Гуссерля. В сущности, он спрашивает здесь о том, чт*о* такое бытие-ребёнком *до* или *помимо* проведённой им самим (просвещенческой) концептуализации, или: в чём заключается собственная

[23] Hua VIII, S. 75.
[24] Hua VIII, S. 242.

жизненная перспектива ребёнка? Таким образом, Гуссерль одновременно и исполняет философскую программу Просвещения (программу подведения ребёнка под категорию взрослого-субъекта), и реактуализирует то событие, ответом на которое эта программа стала, – открытие ребёнка в его другости. Он выявляет, если можно так выразиться, чистый смысл того аффективного априори, которое должно было лежать в основании «открытия детства». Чистый значит: до идиосинкразии, до невыносимости «иного, чем Разум», – но равным образом и до восторженной идеализации ребёнка, являющейся, как мы видели, всего лишь «хитростью Разума», присваивающего себе таким образом имя ребёнка как имя собственной утопии. Чистый аффект – это удивление, озадаченность. Чистый значит не отягощённый интерпретацией, пускай даже «всего лишь» эмоциональной интерпретацией – будь то раздражение или умиление.

Как таковой чистый аффект выводит за рамки уже упоминавшейся базовой дихотомии гуссерлевского учения – различения трансцендентального и мунданного субъектов. Он устанавливает такое первенство мунданного опыта (опыта задетостью Другим), которое опровергает конститутивные притязания трансцендентального субъекта. Трансцендентализация фигуры ребёнка является, со своей стороны, не чем иным, как аннигиляцией аффекта. Трансцендентальный «ребёнок» Гуссерля уже не вызывает никакого удивления! Как пишет Вальденфельс:

> «В трансцендентальной эгоцентрике другость всего сущего улетучивается, и всё растворяется в континуальном разворачивании смысла»[25].

Озадаченность Гуссерля, вылившаяся в приведённый выше вопрос, имеет, таким образом, своим условием не

[25] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., S. 338.

что иное, как детрансцендентализацию мыслящего и переживающего субъекта. Поставленный вопрос артикулирует отнесённость Взрослого-субъекта к Ребёнку-как-Другому в его нередуцируемой инаковости. Удерживать эту отнесённость означало бы не допускать перехода в регистр трансцендентального *Я*. Другими словами: *пока* Взрослый-субъект удивлён, трансцендентальная эгоцентрика не может сложиться как автономный гомогенный порядок, отвечающий за конституирование действительности. С позиции взрослого, репрезентирующего трансцендентальное *Я*, удивление – это системная утечка в такого рода порядке. Утечка, указывающая на необходимость взглянуть на мир – на бытие-друг-с-другом – иначе, нежели через очки эгоцентрического смыслоконституирования.

Финк: der Mensch ist ein Plural

Немецкий философ Эуген Финк (который, к слову, был учеником Гуссерля) также представляет для нас особый интерес: он не только предложил а-субъективную стратегию истолкования бытия-друг-с-другом (включая связь взрослый–ребёнок), но и посвятил последний (послевоенный) этап своего творчества разработке «третьего пути» в педагогике, преодолевающего тупики авторитарного и сентиментального подходов. Основанием революционных трансформаций в педагогике выступила новая философская концепция мира, или космология, Финка. Создание космологического учения явилось результатом критического размежевания Финка с двумя ведущими авторитетами феноменологической философии – Гуссерлем и Хайдеггером. Финк исходит из констатации принципиальной невозможности объяснения со-бытия с другим в рамках трансцендентально-горизонтной концепции мира (будь то в версии Гуссерля или же Хайдеггера). В данной статье мы вынуждены ограничиться очень краткой характеристикой

существа космологического учения Финка, минимально необходимой для того, чтобы обозначить контуры новой концептуализации отношения взрослый–ребёнок в его творчестве.

Э. Финк пытается разработать диалектическое (спекулятивное) истолкование мира, которое принимало бы во внимание саму двусмысленность этого понятия: мир – это и универсум всего сущего, и то смысловое поле, которое складывается как результат человеческого понимающего отношения к миру. Свершение мира никогда поэтому не может быть сведено к конституирующей (Гуссерль) или набрасывающей (Хайдеггер) активности субъекта. Диалектический характер мира как свершения, которое не может быть схвачено в интенциональных актах, Финк пытается выразить с помощью символа игры, размечая при этом «игровое пространство» (*Spielraum*) мира посредством ряда диалектических оппозиций, которые символическим образом представлены («разыгрываются») в основных феноменах человеческого бытия, формах социальной жизни и повседневных вещах человеческого мира (колыбель, затрапезный стол и т. д.). Человек как *ens cosmologicum* имеет опыт мира через понимающее (ключевое слово здесь – мирооткрытость) участие в его свершении, трактуемом как непрерывный процесс самодифференциации жизни или космический процесс индивидуации (*Vereinzelung*) всего конечного сущего. Человек как конечное сущее – часть этого свершения, в связи с чем Финк говорит о *гомологии* между человеком и миром, которая должна, по его мнению, стать базовым принципом и антропологии, и социального учения. Отмеченная гомологичность означает, что человек (именно как *Weltwesen*) по самой своей сути есть *ein Plural – существо человека плюрально:* он есть, исполняется через и в силу различений, определяющих его конечность и возникающих в порядке самодифференциации жизни. Имеется в виду различие полов и различие поколений (разных

возрастных ступеней, прежде всего старости и молодости, взрослых и детей). Формирование нравственности рассматривается в этой связи как символическая манифестация участия «плюрального человека» в свершении мира – участия, которое должно соответственно пониматься как соделение мира: *Mit-teilen als Welt-teilen* (по формуле Финка). Подобное «со-деление» и есть единящее (*einheitsstiftende*) основание всякого человеческого сообщества.

Отношение взрослый–ребёнок осмысляется, таким образом, из а-субъективной перспективы соучастия в свершении мира (включая его нравственное измерение) и получает, соответственно, амбивалентное истолкование. С одной стороны, Финк говорит о двусторонней жизненной доверительности (*die gegenseitige Lebensvertrautheit*), связывающей различные возрастные ступени. Названная доверительность предполагает досоциальную и доиндивидуальную связь понимания (*Verstehenszusammenhang*) между различными поколениями[26] и является как таковая условием возможности воспитания в человеческом мире[27]. С другой стороны, имманентная доверительность жизни с самой собой, пронизывающая все формы индивидуации, не может исчерпать смысл воспитания. В соответствии с двусмысленностью понятия мира, которая предполагает, что раз-личение старых и молодых никогда не остаётся чисто имманентным принципом жизни, Финк указывает одновременно на ***нередуцируемое*** *двустороннее непонимание* (*das wechselseitige Missverständnis*) поколений как

---

[26] «Старый человек и юноша могут прийти к пониманию, потому что жизнь сама с собой знакома, узнаёт себя во всех возрастных ступенях»; см.: Fink E. *Natur, Freiheit, Welt*, Würzburg, 1992, S. 91.

[27] Воспитание, отмечает Финк, возможно постольку, поскольку старые люди «таинственным образом узнают себя в молодых, едины с ними», поскольку «в смене ступеней жизни через старость и смерть они чуют непреходяще единую всеобъемлющую жизнь целого» (Fink, *Natur, Freiheit, Welt*, op. cit., S. 92).

структурное условие – *Spielraum* – феномена воспитания. Отмеченное *взаимонепонимание поколений* обусловлено тем, что каждая возрастная ступень имеет свою мировость (*Welthaftigkeit*), т. е. свой жизненный модус участия в свершении мира и свой смысловой горизонт. В диалектическом свершении мира взрослый и ребёнок отнесены друг к другу (релятивны) в их нередуцируемом различии; правильный подход к воспитанию должен исходить из идеи гомологии, что означает – из принципа со-участия. Этот принцип опирается в космологии Финка на амбивалентную связь – диалектическую равноисходность – имманентной жизненной доверительности и взаимонепонимания поколений. Практической импликацией такого подхода является отказ мыслить педагогический праксис в терминах безусловного преимущества взрослых. Мы находим в этой связи у Финка очень точное возражение Гуссерлю, маркирующее одновременно эпохальное размежевание с просвещенческой идеологией в целом. Если Гуссерль трактовал переход от бытия-ребёнком к бытию-взрослым как «научающееся восхождение отдельной личности от трансцендентального "ребёнка" к деятельному социальному субъекту»[28], то Финк замечает:

> «Поскольку мы привыкли толковать "обучение" лишь как выучивание обхождения с миром, практикуемого взрослыми, мы очень легко упускаем из виду опыт, который приходит к учителю в его дидактическом обращении к ребёнку, – упускаем, как много даёт и ребёнок, беря»[29].

Э. Финк стремится, таким образом, опрокинуть вертикаль власти, учреждённую «разумным взрослым субъектом». Признавая, что из воспитания нельзя изъять смысл подготовки, он всё же подчёркивает, что оно не сводится

[28] Hua VIII, S. 430.
[29] Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, op. cit., S. 206.

к голому формированию детей для дальнейшей взрослой жизни. Децентрирование просвещенческого субъекта, предполагающее отказ от подобного одностороннего истолкования, нацелено у Финка, в конечном счёте, на освобождение особого *эвристического потенциала* отношения взрослый–ребёнок, который сможет выказать себя только тогда, когда они будут рассматриваться как *равноценные* соучастники в формировании и прояснении жизненного смысла. Интерактивный характер подобного смысловыявления понимается Финком принципиально иначе, нежели интерсубъективное (в смысле «интерсубъективности взрослеющего и взрослого людей») конституирование мира у Гуссерля. Интерактивное смысловыявление возможно постольку, поскольку взрослый и ребёнок в их взаимоотнесённости *учатся друг у друга и учатся разному*.[30] В оппозиции к гуссерлевскому трансцендентально-эгологическому подходу (и ко всей просвещенческой парадигме в целом) Финк пытается провести тезис о том, что жизненный смысл (нравственность), который открывается в межпоколенческом взаимодействии, выявляется именно постольку, поскольку ребёнок *не подчиняется* (не редуцируется к) жизненной перспективе взрослого-субъекта. Замысел педагогической революции Финка заключается в том, чтобы предложить такой способ педагогического праксиса, который осуществлял бы указанное интерактивное смысловыявление и тем самым знаменовал собой конец авторитарно-сентиментального диктата «нормального разумного взрослого».[31]

---

30 Ibid. Ср. также: Fink, *Natur, Freiheit, Welt*, op. cit.,. S. 91.

31 В поисках оптимального определения этого нового способа педагогического праксиса Финк предлагает понятие *'zwischenmenschliche Beratung'*.

Заключение

«Децентрирование» – это всего лишь негативное оперативное понятие, маркирующее разрушение определённого образа субъекта и вместе с ним – исторически конкретной матрицы структурирования отношений власти. В этом плане децентрирование по линии полового различия и по линии генеративного различия – это не просто коррелирующие (параллельные), но системно связанные процессы. Сюда же необходимо добавить и антиколониальный дискурс. Среди затронутых здесь трёх антропологических измерений, каждое из которых было империалистическим образом проинтерпретировано в соответствии с презумпцией одной рациональности, измерение опыта, связанное с различием взрослый/ребёнок, стало предметом критического пересмотра в последнюю очередь. Было бы большим заблуждением объяснять это обстоятельство второстепенной ролью «детского сюжета». Скорее наоборот: отсроченность в его рассмотрении (в особенности, на философском уровне) связана с тем, что соответствующий опыт не мог быть подвергнут тотальной политизации, на несколько десятилетий ставшей основным трендом в современной социальной теории. Здесь следует подчеркнуть, что политизированное видение межпоколенческого опыта характерно как раз для классических метафизических систем (от Платона до Фихте и Гегеля) и тоталитарных социальных экспериментов XX века.

Критика концепта субъекта, в свою очередь, должна была имплицировать и новое философское опрашивание указанного опыта, которое тем не менее – повторю – не вписывалось в генеральный курс на сквозную политизацию социальной жизни. В результате, сегодня накоплен и продолжает накапливаться объёмный материал эмпирических исследований детства, однако сами эти исследования не стали предметом рефлексии как *симптом времени* – как

артикуляция необходимости глубинной трансформации традиционных форм и способов социальной организации межпоколенческих отношений и тех хабитуальных установок и диспозиций по отношению к человеку *другого возраста*, которые характерны для модерных схем поведения и общения между взрослыми и детьми.

Когда мы говорим о глубинных трансформациях, то имеется в виду обсуждавшееся выше взаимофундирование практик отношения к ребёнку, с одной стороны, и самопонимания взрослого субъекта, с другой. Предложенная Финком детрансцендентализация взрослого-субъекта «в пользу» транссубъектного свершения мира (при всей спорности некоторых положений его концепции) намечает философскую программу, которая выявляет собственный эвристический (мираскрывающий) потенциал *различия* взрослый/ребёнок, осуществляя работу децентрирования в иной плоскости, нежели «сквозная политизация» (или же коррелирующая с ней сквозная лингвистификация).

Возникает вопрос: не является ли отмеченная выше отсрочка признаком скрытого следования просвещенческим установкам – пассивным, патологическим уклонением от радикального пересмотра отношения взрослый–ребёнок через призму того, что Финк назвал *Welt-teilen*? Вместе с тем, если описанная выше новая констелляция – это не выдумка, то не должна ли и она также корениться в определённом проживании, определённом опыте бытийной связи с ребёнком?

Риторический характер последнего вопроса означает, что *возрастное* децентрирование, которому посвящена статья, – это не инициатива интеллектуалов, не философская программа – во всяком случае, не в первую очередь; чтобы подобная программа была заявлена, указанное децентрирование уже должно было произойти, должно было настичь, захватить взрослого-субъекта в живом опыте – только так может появиться устойчивая мотивация к тому,

чтобы снова и снова – в понятиях, символах, ритуалах и институтах – пытаться выявлять то, «как много даёт ребёнок, беря», и создавать условия для того, чтобы мы могли «учиться друг у друга, и учиться разному».

ПОНЯТИЕ «БЛИЗКОГО» И ПЕРСПЕКТИВЫ ГЕНЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТИКЕ

В своей книге *Есть ли мера на земле? Основания неметафизической этики* Вернер Маркс пытается определить такие основания, развивая положения хайдеггеровской философии, то есть (как выражается Маркс), «мысля Хайдеггера дальше». Неметафизическая мера получает в этой книге название *das Heilende*, *целительное*[1]. Задавшись вопросом о возможности более определённого постижения того, чего достигает «целительное» в своих разнообразных формах (любовь, сострадание, признание других), Маркс останавливается на понятии близости. Он спрашивает: не является ли близость, которая делает людей ближе друг другу, тем самым, что мы пытались постичь как царство целительной силы, так что эта близость и есть целительное, и соответственно то, чего оно достигает, – это сближение?[2] Здесь следует подчеркнуть, что поставленные им вопросы сообразуются с хайдеггеровским желанием предотвратить понимание пространства как физического параметра.[3] Для исследователей Хайдеггера книга Маркса интересна также в том отношении, что предложенная им интерпре-

---

1 А также: благодатное, благотворное.

2 Werner M. *Is There a Measure On Earth? Foundations for a Nonmetaphysical Ethics,* Chicago&London, 1987, p. 58, 60.

3 Ср. Левинас: «Близость – не просто сосуществование, но беспокойство»; см.: Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечное,* Москва, Санкт-Петербург, с. 342.

тация близости и отношения к Другому как к близкому[4] строится на концептуальном синтезе идей раннего и позднего Хайдеггера, и прежде всего – экзистенциальной трактовки смерти, с одной стороны, и а-субъективных структур опыта – с другой. В этом начинании Маркса не смущает тот факт, что Хайдеггер не использовал понятия близости и сближения для определения способа, каким мы ведём себя по отношению к другому/другим *Dasein*. Заявленное автором «мышление дальше» не предполагало выяснения причин такого рода умолчания.

Разделяя отмеченную выше программную установку на экзистенциальное (а не физикалистское) истолкование пространственных феноменов, я хотела бы в данной статье, *во-первых*, прояснить, почему при интерпретации феномена близости в *Бытии и времени* Хайдеггер ограничивается бытийным отношением *Dasein* к подручным вещам, и, *во-вторых*, наметить контуры иной трактовки феномена близости в бытии-друг-с-другом, методологической основой которой (трактовки) должен будет выступить заявленный в названии генетический подход.

1.

В *Бытии и времени* есть два термина, которые по своей семантике прямо указывают на значение близости и при этом используются Хайдеггером на систематической основе. Это знаменитое *zunächst* (из методического оборота *zunächst und zumeinst*) и характеристика *nächste*, ближайший, используемая применительно к миру и, соответ-

[4] Во избежание коннотаций с иудео-христианской этикой, в статье используется понятие близкого, а не ближнего. Примечательно, что подобное раздвоение термина существует только в русском языке. Справедливости ради стоит также отметить, что Маркс, вероятнее всего, предпочёл бы при переводе своих размышлений, напротив, термин «ближний» – это соответствует смыслу и пафосу его книги.

ственно, внутримирновстречному не***дазайн***размерному сущему. Что касается первого, методического, понятия, то в параграфе 71 Хайдеггер поясняет:

> «“Ближайшим образом” означает: способ, каким *Dasein* в друг-с-другом публичности “явно” (“offenbar”) бывает»[5].

Очевидно, что близость в таком толковании не имеет специального пространственного значения, но указывает на род бытия, с которого (в силу его «явности») начинается экзистенциальная аналитика.[6] Понятие «ближайший мир», или «окружающий мир» (а также «ближайшее встречное внутри-мироокружное сущее»), напротив, содержит, как подчёркивает Хайдеггер, указание на пространственность, каковая и получает в последующем экзистенциальную интерпретацию в понятиях от-даления (*Ent-fernung*) и направления (*Ausrichtung*).[7]

Впервые определение *ближайший* применительно к миру появляется в *Бытии и времени* при фиксировании терминологического значения выражения мир: мир, согласно Хайдеггеру, понимается в онтическом смысле, имеет доонтологически экзистентное значение.[8] В конце соответствующего пункта Хайдеггер добавляет:

> «При этом существуют опять разные возможности: мир подразумевает “публичный” мы-мир или “свой” и ближайший (домашний) окружающий мир»[9].

---

5 Хайдеггер М. *Бытие и время*, Перев. В.В. Бибихина, Москва, 1997, с. 370.
6 Хайдеггер, указ. соч., с. 43.
7 Там же, с. 105.
8 Там же, с. 65 (пункт 3).
9 Там же.

Как в свете различения двух этих возможностей следует понимать выражение «ближайший мир обыденного *Dasein*»[10]? Ведь если обыденность (повседневность) – это «ближайший бытийный образ *Dasein*», или *Dasein* в его ближайшим образом и большей частью, где ближайшим образом означает «способ, каким *Dasein* в друг-с-другом публичности "явно" бывает», то мы сталкиваемся с игнорированием осуществлённого ранее различения публичного и ближайше-домашнего. Это игнорирование указывает на то, что мы имеем дело с таким подходом в проведении экзистенциальной аналитики *Dasein*, в рамках которого данное различение не играет принципиальной роли и «домашняя» повседневность смыкается с повседневностью публичной.

Свой подход Хайдеггер определяет так: «в прохождении через внутримирно подручное»[11]. Хайдеггеровское обоснование того, почему именно такая направленность интерпретации «поставлена вперёд», остаётся, на мой взгляд, неубедительным: «Dasein, – пишет он, – в его повседневности в главенствующем способе бытия относит себя к миру»[12]. По какому критерию определялось это главенство? Относить себя к миру значит быть захваченным миром в смысле растворения при озаботившем подручном. Однако, как показывает анализ целости имения-дела, *Dasein* как ради-чего этой целости тем не менее не принадлежит ей вполне: оно принадлежит ей постольку, поскольку *Dasein* «отсылает себя всякий раз уже из ради-чего к с-чем имения-дела, т. е. [поскольку – *Т. Щ.*] оно всегда, пока оно есть, даёт сущему встречаться как подручному»[13], однако вместе с тем и не принадлежит ей, т. е. ***превосходит*** в той мере, в какой с этим ради-чего «уже *не* может быть имения-дела»[14].

---

10 Хайдеггер, указ. соч., с. 66.
11 Там же, с.113.
12 Там же.
13 Там же, с. 86.
14 Там же, с. 84.

Это превосхождение – неотъемлемый бытийный момент в экзистировании *Dasein* и одновременно условие возможности заступнически-освобождающей заботливости, которая, напомню, «сущностно касается собственной заботы – то есть экзистенции другого, а не *чего*, его озаботившего»[15]. Согласно отмеченной дифференции принадлежности и превосхождения намечаются и *два* способа встречности «других»: 1) «другие, «встречающие» в подручной мироокружной взаимосвязи средств», т. е. с точки зрения их принадлежности целости имения-дела,[16] и 2) другие, встречающие, исходя из собственной трансценденции, или – бесконечности.

Обращение ко второму способу предполагает альтернативный хайдеггеровскому подход, а именно – в прохождении через встречное со-*Dasein*.[17] Здесь важно подчеркнуть: встречное не *внутри*мирно, а в своём превосхождении мировости, то есть, скорее – *транс*мирно. И проблема, естественно, не в том, что Хайдеггер разрабатывает только первый подход, оставляя таким образом неполной картину бытия-с-другими. Проблема в том, что он считает свой подход приоритетным и определяющим в толковании события. Именно эту тенденциозность подвергают критике Лёвит и Тёниссен, показывая, что в результате толкования бытия с другими в горизонте мира изначальность со-бытия заслоняет изначальность со-*Dasein*, которое так и не открывается нам в своей превосходящей мировость действительности. А между тем, как замечает Тёниссен, «моё со-бытие

---

15 Хайдеггер, указ. соч., с. 122.

16 Мир здесь понимается как совместный мир озаботившего подручного. В этой связи см.: Хайдеггер, указ. соч., с. 118, 123.

17 Одним из первых этот альтернативный подход начал разрабатывать ученик Хайдеггера, Карл Лёвит, противопоставивший хайдеггеровской трактовке тезис о преимуществе *Mitwelt* перед *Umwelt*. См.: Loewith K. 'Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen'. In: Loewith K. *Mensch und Menschenwelt. Beitraege zur Anthropologie*, Stuttgart, 1981, S. 29–143.

с другим не только мирово, но другой встречает меня как самость (Левинас сказал бы «как лицо». – *Т. Щ.*), которая трансцендирует мир (*ist über die Welt hinaus*)»[18].

Прежде чем попытаться «найти» близкого в рамках заявленного альтернативного подхода, попробуем выяснить, на чём основывается или что обеспечивает сопряжение публичного и домашнего у Хайдеггера. «В прохождении через подручное» последнее «выводит» (впускает) нас в совместный мир *равно* озаботившихся людей. Это равенство – выражаемое в понятии *das Man*, – в известном смысле, сближает, но «близость» носит здесь *анонимный (безликий)* характер, ибо со-озаботившиеся близки *через* ближайше встречное подручное. (Тёниссен как раз хотел показать, что через эту опосредованность невозможен выход к той сфере в бытии-с-другими, которую он определяет как *я–ты* отношение.) Фигурально выражаясь, люди, рассматриваемые с точки зрения их принадлежности совместному миру труда и потребления, все на одно лицо: на их лицах лежит печать озабочения. Итак, уравнивающим принципом, сглаживающим (нивелирующим) различение домашнего мира и публичного мира, выступает отношение к подручному. Хайдеггер пишет:

> «С изделием (*Werk*) встречает не только сущее, которое подручно, но и сущее бытийного рода человека, для которого в его озабочении изготовленное становится подручным; ***заодно*** с тем встречает мир, в котором живут клиенты и потребители, который вместе и наш. **Сработанное изделие подручно не только где-то в домашнем мире мастерской, но и в *публичном мире*»**[19] (выделено мной. – *Т. Щ.*).

---

[18] Theunissen M. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York, 1977, S. 167.

[19] Хайдеггер, указ. соч., с. 71.

Таким образом, ближайший «домашний» мир оказывается лишён «своего» (отличного от публичного) другого: в ближайшем домашнем мире встречают *те же другие*, что и в публичности, а именно *люди*, *das Man*.

Описанное выше наложение ближайшего и публичного стало возможным в силу редукции ближайшего мира к миру мастерской, или миру труда,[20] которая сама обусловлена определённым подходом, а именно – «в прохождении через подручное». Такая редукция оправдана и необходима в рамках фундаментальной онтологии в той мере, в какой осуществляется ради прояснения онтологического смысла озабочивающегося растворения в ближайшем мире труда: этот смысл фиксируется в понятии *Entdecktheit*, т. е. раскрытости внутримирно встречного сущего в его бытии. Однако у Хайдеггера отмеченная редукция, так сказать, превышает свои полномочия, поскольку призвана определять также ведущий подход к вопросу о разомкнутости других: в результате, горизонт тематизации со-*Dasein*[21] задают другие *как* das Man. Но разомкнутость других, доступная в прохождении через подручное, представляет лишь один основообраз со-бытия с другими – тот, который опосредован озабочением.[22] Известно, что в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике разрабатывается и другой бытийный модус отношения к другому *Dasein*, не опосредованный отношением озабочения, а именно заступнически-освобождающая заботливость. Однако и это направление в тематизации бытия-с-другими оказывается закрытым для прояснения феномена сближения, поскольку отношение заботливости (независимо от того, о какой модификации

[20] Ср.: «в домашнем мире мастерской», «в ближайшем мире труда»; см.: Хайдеггер, указ. соч.

[21] В этой связи см.: Theunissen, op. cit., S. 172 ff.

[22] Ср.: «В структуре мирности мира лежит, что другие ... в своём озаботившемся бытии в окружающем мире кажут себя из подручного в нём» (Хайдеггер, указ. соч., с. 123).

идёт речь) рассматривается у Хайдеггера по аналогии с отношением к «нечеловеческому» сущему, т. е. исключительно в аспекте *бытия-к*.

2.

Понятие близкого не может быть прояснено в аспекте бытия-к, ибо, подобно понятиям отца или матери, является *релятивным*. Иначе говоря, сближение/близость – это коэкзистенциальный феномен, то есть имеет место исключительно в бытийном взаимоотношении, или бытии-друг-*с*-другом. Чтобы обеспечить условия для обнаружения близкого, нам надо вернуться к тому месту, где Хайдеггер различает публичный мир и ближайший домашний мир, и начать оттуда новый путь: в прохождении через (трансмирово) встречное со-*Dasein*. При этом мы сразу должны внести различение в понятие повседневности и, соответственно, также в понятие «ближайшим образом»: ведь если приведённое выше определение «ближайшим образом» как способа, каким *Dasein* бывает в публичном друг-с-другом, согласно хайдеггеровскому подходу, вбирает в себя в том числе и бытие в ближайше-домашнем мире, то мы, вернувшись к точке их различения, должны удерживать таковое и применительно к повседневности. Из сказанного вытекает, что мы должны будем снова поставить вопрос о «кто» повседневного *Dasein*.

Итак, мы не отказываемся от методического принципа, что «*Dasein* надо в начале анализа вскрыть в его ближайшим образом и большей частью»[23], однако, в отличие от Хайдеггера, мы будем применять его не в прохождении через подручное, обусловливающее растворение ближайше-домашнего в публичном, а «в прохождении через» со-*Dasein*. (Между двумя этими подходами, на мой взгляд,

[23] Хайдеггер, указ. соч., с. 43.

нельзя установить некое иерархическое отношение. Для целостного анализа со-бытия с другими они являются равноисходными – именно в том методическом смысле, который подчёркивается Хайдеггером[24], т. е. в двух разных планах открывают несводимые друг к другу конститутивные моменты.) Для реализации заявленного подхода мы, подобно Хайдеггеру, обратимся к ближайшему совместному миру (*Mitwelt*); мы будем искать неопосредованный отношением озабочения подручным феномен сближения/близости, «проходя через» – истолковывая – *ближайше* встречное ***дазайн***размерное сущее.[25] Тем самым мы тоже[26] сразу выходим на вопрос экзистенциальной интерпретации пространственности встречного со-*Dasein*. Относительно ближайшего подручного Хайдеггер пишет, что «ближайше» «означает не только сущее, встречающее всякий раз *сначала* прежде другого, но подразумевает вместе с тем сущее, которое "вблизи"». Подручное повседневного обихода, – говорит он далее, – имеет характер *близости*. При точном рассмотрении эта близость средства уже намечена в термине, выражающем его бытие, в «подручности»[27]. Таким образом, экзистенциальный смысл близости озаботившей вещи выражен в понятии подручности. Нам необходимо найти соответствующее понятие для близости со-*Dasein*. Понятие близкого, со всей очевидностью и прямотой констатирующее близость встречного со-*Dasein*, тем не менее не выражает бытие соответствующего встречного сущего, то есть не говорит, как или в силу чего он/она становится близким мне. Соответствующий термин (или термины) мы сможем найти, лишь прояснив экзистенциальный смысл этой близости. И точно так же, как при интерпретации встречного подручного, экзистенциальная интерпретация

[24] Хайдеггер, указ. соч., с. 131.
[25] Ср.: там же, с. 66.
[26] Ср.: там же, с. 102.
[27] Хайдеггер, указ. соч., с. 102.

встречного со-*Dasein* должна будет, в первую очередь, показать, что близость близких «не установить измерением отстояний», т. е., что пространственность встречного со-*Dasein* не может быть редуцирована к простым физическим параметрам.

Напомню, что мы должны преодолеть редукцию ближайше-домашнего мира к миру мастерской и рассмотреть первый в прохождении через ближайше встречного Другого. Домашний мир, рассмотренный в этом ракурсе, – это уже не мир мастерской, а мир собственно Дома как «домашнего очага»[28], и соответственно – не мир труда (в озабочении подручным), а мир семьи, отношения внутри которой – это отношения между близкими[29]. Хайдеггеровское понятие заботливости как выражение способа бытия-к Другому обнаруживает здесь свою ограниченность, поскольку может рассматриваться только в рамках наброска взрослого человека. Между тем, чтобы определить и структурно проанализировать экзистенциальное значение близости, нам необходимо принять во внимание возрастную дифференциацию внутри семьи, в основании которой лежит *генеративное отношение* родители–дети. Понятие «генеративное отношение» является комплексным: оно предполагает и удерживает во взаимосвязи одновременно *два* смысловых аспекта – динамический и статический. *Первый* имеет в виду отношение *порождения* и как таковой содержит значимую для нашей проблематики импликацию, а именно идею *генезиса*, то есть идею становления/созревания субъекта. *Второй аспект* фиксирует само отно-

[28] В оппозиции к Хайдеггеру сначала Лёвит, а затем и Левинас предлагают свои трактовки дома, нередуцируемые к озабочению.

[29] Здесь имеется в виду несоциологическое, или доинституциональное, понимание семьи. Семья рассматривается не как социальный *институт*, а как форма совместной жизни, построенная на отношениях близости, то есть бытие-близких-друг-другу (в том смысле, в котором это будет прояснено далее).

шение между поколениями, или межпоколенческую связь как особую социальную (интерсубъективную) структуру.

Определяя смысл слова «ближайшее» применительно к подручному, Хайдеггер, как это следует из приведённой выше цитаты, включал туда два аспекта: (1) встретить «*сначала* прежде другого» и (2) быть вблизи. Как уже упоминалось, выделенный в первом моменте генетический смысл был в результате оттеснён более сущностной, по мнению Хайдеггера, экзистенциальной интерпретацией близости подручного. Однако при обращении к феномену близости в отношениях с Другим в домашнем мире семьи генетическое измерение не может быть вторичным или случайным. Напротив, «встретить сначала» и «быть вблизи» здесь принципиальным образом сопряжены, а именно постольку, поскольку «сначала» отсылает к моменту рождения человека как бытия-в-мире и, соответственно, к генезису субъекта. Таким образом, генетическое измерение является *конститутивным* для структурирования сложно дифференцированных близких отношений в семейном окружении, и введение генетического подхода, в свою очередь, предполагает осуществление анализа *с точки зрения* рождения и становления.

Итак, кто тот ближайший другой, встречающий *сначала*, т. е. с момента рождения, прежде других «вблизи»? Отношением к нему – а именно, в порядке генезиса – и размыкается впервые для человека сфера со-бытия. Поставленный вопрос задан в перспективе экзистенциального наброска новорождённого ребёнка, чьё бытие-к определяется скорее как нужда в заботливости, нежели сама заботливость (*Fürsorge*). Как «брошенная возможность», он оказывается вверен заботливости ближайше встречного другого (или других). Пройдёт немного времени, и близкими он будет называть именно тех, на кого он постоянно опирался и – вследствие позитивного опыта устойчивости и надёжности такого рода поддержки – продолжает рассчитывать в своём

становлении. Но ещё до того, как он начнёт говорить и вербально выделять среди всех других *ближайших*, «близкие» уже будут так определены в своём отношении к нему в публичном мире, признающем (очерчивающем), таким образом, по отношению к каждому человеку пространство близости, в котором бытие-с-другими имеет свои специфические характеристики. Ближайшим образом нуждаться в близком значит нуждаться в том, на кого можно опереться (в этом смысле «близко» – понятие предельно конкретное: то есть *так* близко, чтобы можно было опереться). «Ближайшим образом» в начале фразы нужно понимать теперь двояко: и методически (как у Хайдеггера), и генетически. В таком двояком смысле ближайшим образом близкие – это родители или *близкие* родственники, и прежде всего (т. е. ближайшим образом и *большей частью*) – мать. Выше уже подчёркивалось, что «близкий» – понятие коррелятивное: имея близких в лице родителей, ребёнок, вверенный их заботливости, т. е. *как подопечный* – сам в свою очередь является самым близким для них. Эта взаимообратимость (взаимность) близости является фундаментальной характеристикой, конституирующей сферу бытия-*с*-другими. И если мы принимаем, что именно в аспекте «друг-с-другом» может быть развёрнуто этическое измерение человеческого бытия, то перед нами возникает задача генетического анализа того, как формируется это этическое измерение, т. е. задача этической интерпретации пространства генеративной близости.

Согласно всему вышесказанному, Другой встречает *сначала* именно как близкий, то есть как тот, кто отвечает на *постоянную* потребность ребёнка в заботливости. На начальном этапе жизни человека окружают не просто другие, но именно близкие другие, другой для него – это близкий *par excellence*, первые имена, которые он даёт другим, – это имена близких (мама, папа и т. д.). Отвечать на нужду или запрос со стороны ребёнка значит выказывать ответствен-

ность за него. Задача этической интерпретации пространства близости предполагает в этой связи не что иное, как выявление генезиса структур ответственности. Мы показали, что как «брошенная возможность» новорождённый первоначально оказывается вручён не столько самому себе,[30] сколько ответственности другого, который, беря на себя эту ношу, становится близким и равноисходно обретает близкого. Чтобы подчеркнуть отличие этой вручённости другому от препоручения своего бытия анонимным решениям *das Man*, я буду определять эту вручённость близкому с помощью понятий *вверенности* и *доверия*.

Вполне, кажется, можно утверждать, что довериться другому можно лишь на основании собственного понимания способности быть ответственным в бытии с другими. Однако это утверждение имеет силу только для симметричных (эгалитарных) отношений между взрослыми людьми и предполагает абстрагирование от диалектической взаимообусловленности этих феноменов, имеющей место в межпоколенческой связи взрослый–ребёнок. В этом типе интерсубъкутивных отношений ответственность и доверие первоначально полярно разведены, *онтогенетически* противопоставлены: на одном полюсе – абсолютное (дорефлексивное) доверие, на другом – абсолютная ответственность. Начальный период жизни имеет в этой связи совершенно специфическую *ко*-экзистенциальную задачу: взаимодействие в домашнем мире (домашней повседневности) должно привести к тому, чтобы ребенок *стал* ответственным в своём доверии, а родитель, со своей стороны, смог начать доверять ему в своей ответственности. Таким образом, с точки зрения динамики взаимоотношений, спо-

[30] Сама эта вручённость присутствует здесь пока скорее как возможность вручённости – особенно если вспомнить, что последняя предполагает умение-быть, которое определяется со временем, т. е. при рождении, как сказал бы Бахтин, не дано, а задано (или «дано» в форме заданности).

собность быть ответственным за Другого – как элемент заботливости – формируется в детском возрасте *в ответ* на заботливость со стороны взрослого-близкого, взявшего на себя абсолютную ответственность за вверенного (дорефлексивно доверяющего) ему ребёнка. Тот факт, что онтогенетически доверие ***предшествует*** заботливости, означает не опровержение заботливости как экзистенциала (то есть как конститутивной характеристики человеческого «бытия-с»), а необходимость вполне определённого *децентрирования* этого концепта, а именно – рассмотрения в контексте динамических интерсубъективных отношений ответственности-и-доверия, которые структурируют бытие-друг-с-другом, и прежде всего *бытие-близких-друг-другу*.

Ближайше встречный другой открывается по своему бытию или как *опекун* (*Treuhaender*, *caregiver*), т. е. тот, кто оказывает поддержку, «заботится о», или как *подопечный*, т. е. тот, кто нуждается в заботливости, «опирается на»[31]. Если «о близости ... ближайше подручного в окружающем мире решает усматривающее озабочение»[32], то о близости ближайше встречного Другого решает или (взывающая к ответственности) «вверенность-другому», или (оправдывающая доверие) «ответственность-за-другого». Быть близким значит быть включённым в этот круг взаимоотсылания ответственности-и-доверия. Круговая структура имеет здесь принципиальное значение и предполагает, что

---

[31] Терминологическая пара опекун/подопечный (помимо выгодного созвучия «подопечного» с русским переводом хайдеггеровского «подручного») по своим смысловым коннотациям ближе «замещающе-подчиняющей» заботливости у Хайдеггера, поэтому, чтобы избежать односторонности, её надо одновременно интерпретировать как отношение воспитатель–воспитуемый. Воспитатель – это тот, кто подхватывает (берёт в свои руки) «брошенную возможность» (ребёнка), чтобы помочь (ему) «in seiner Sorge sich durchsichtig und *fuer* sie *frei* zu werden» (стать на ноги).

[32] Хайдеггер, указ. соч., с. 107.

становление близким и обретение близкого являются единым коэкзистенциальным процессом, в отличие от однонаправленного характера усматривающего озабочения как бытия-к. Она позволяет также преодолеть центрированность на субъекте, свойственную хайдеггеровской трактовке заботливости как бытия-к. Таким образом, *Кто* «домашне-семейной» повседневности – это именно близкий, способ бытия которого не только релятивен (быть близким возможно только по отношению к кому-то), но и сугубо индивидуален, то есть исключает анонимность. Релятивизация должна пониматься здесь как расформализация общего понятия близкого, а именно – установление индивидуального места в круговой интерсубъективной структуре ответственности-и-доверия. Описанный выше круговой характер взаимоотсылания в этой структуре помимо всего прочего означает несубстанциальное понимание термина интерсубъективность: субъекты не постулируются здесь *прежде* установления между ними межсубъектной связи, а конституируются и переутверждаются снова и снова *в качестве* участников – взаимоотнесённых элементов – этой «круговой поруки».

Предложенная выше трактовка близости как *коэкзистенциала* выявляет бытие-друг-с-другом, не опосредованное отношением озабочения. В этой связи нуждается в прояснении вопрос о том, как отличаются друг от друга совместный мир близких и публичный совместный мир (*die öffentliche Mitwelt*). Чтобы ответить на этот вопрос, я буду опираться на трактовку мира как *горизонта* в феноменологической традиции. Итак, что означает горизонтность в случае с публичным совместным миром? Как она здесь осуществляется? Хайдеггер показал, что публичный совместный мир имеет своим основанием озабочение. Единство значимости как онтологическое устройство мира означает при этом, что горизонтность осуществляется здесь как *расходящаяся* взаимосвязь отсыланий значимости, в качестве

каковой мир и представляется разомкнутым. В силу этой расходящейся взаимосвязи мир расступается, открывая «вот» единства значимости. Это расхождение – как круги по воде – центрировано, согласно Хайдеггеру, в *Dasein* как «ради-чего» всей взаимосвязи в целом. Как «ради-чего» единства значимости *Dasein* несёт в себе возможность расширения горизонта отсыланий; соответственно горизонтность осуществляется здесь в модусе *разворачивания*.

Горизонтность мира близости осуществляется принципиально иначе. По своей онтологической структуре совместный мир близких формально также может быть определён как взаимосвязь отсыланий, а точнее взаимосвязь отношений – близости, однако отношения обращены здесь *внутрь* области взаимности. Они не отсылают к более широкому, более развёрнутому целому, а, напротив, *свёрнуты* в общий мир близости. Это предполагает, что горизонтность манифестирует себя здесь не разворачиванием, а именно *сворачиванием*. Сворачивание горизонта означает, что открытая возможность близости осуществляется как «наша» возможность, обретая тем самым определённость межличностного отношения. Таким образом, сворачивание, составляющее феноменальное отличие мира близости от публичного мира, формирует особую пространственность бытия-близких-друг-с-другом, экзистенциальный смысл которой хорошо передаётся несколько архаичным словом *кров*[33]. Здесь устанавливается непосредственная личная взаимоотнесённость, выделяющая близких друг для друга из мира анонимной публичности.

Отмеченное различие в осуществлении горизонтности обусловливает также принципиально различный характер отношения к миру. В случае с миром озабочения вза-

[33] Людвиг Бинсвангер определяет пространственность бытия-друг-с-другом любящей пары как Родину (*die Heimat*); см: Binswanger L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Muenchen, 1964, S. 27 ff.

имосвязь отсыланий значимости является «всегда уже» истолкованной, и потому фактичное, т. е. брошенное в эту взаимосвязь, *Dasein* может лишь расширить свою практическую вовлечённость в неё. В этом смысле мир как единство значимости, разомкнутый вместе с *Dasein*, не столько открывается им, сколько осваивается – осваивается постольку, поскольку, как отмечает Хайдеггер, мир уже «разомкнут в известной понятности»[34]. Априорным условием такого освоения является расширяющийся горизонт отсыланий. Не так в случае с миром близости. Поскольку, как показано выше, взаимоопределение близких по отношению друг к другу выступает принципом их индивидуации, мир близости в каждом конкретном случае характеризуется уникальностью и неповторимостью. Другими словами, размыкание этого мира имеет особый характер *откровения*, априорным условием которого является не что иное, как описанное ранее сворачивание горизонта.

Как следует из проведённого анализа, генетический подход – то есть принятие во внимание динамики становления (взросления) человека как сущего, определяемого в терминах бытия-в-мире и бытия-с, – обладает эвристическим потенциалом для экзистенциальной антропологии и этики постольку, поскольку задействуется в связи с генеративной плюрализацией *Dasein*. При этом переход от центрированности на индивидуальной экзистенции к экспликации коэкзистенциального измерения как условия возможности индивидуации оказывается концептуально сопряжён с необходимостью пересмотра хайдеггеровского тезиса о вторичности жизни как способа бытия по отношению к *Dasein*[35], который вызвал, как известно, много критических возражений в философской антропологии и содействовал закреплению тупиковой для неё дилеммы: человек как

[34] Хайдеггер, указ. соч., с. 86.
[35] Там же, с. 50.

экзистирующая самость *versus* человек как живое существо[36]. Эти концептуальные новации открывают перспективу «наведения мостов» между экзистенциальной антропологией и психоанализом, которое обещает быть крайне плодотворным, поскольку первая не отягощена натуралистическим редукционизмом, а второй имеет бесспорные заслуги в понимании круговых взаимозависимостей в генеративном бытии-друг-с-другом.

[36] Заслуживает упоминания то, что в этом вопросе Хайдеггер отступает от пути, намеченного Дильтеем. Единство структурно-аналитического и генетического подходов составляло, как известно, ядро описательной психологии и философской антропологии Дильтея (см.: Дильтей В. *Описательная психология*, Санкт-Петербург, 1996). Исходя из сущностной взаимообусловленности имманентной структуры душевной жизни и связи развития, он выдвигает программную задачу осуществить научный анализ истории человеческого развития, «то есть нарисовать картины возрастов жизни, в связи которых состояло развитие (душевной структуры. – *Т. Щ.*), и совершить анализ различных возрастов по факторам, их обусловливающим» (Дильтей, указ. соч., с. 137). Отличительной особенностью такой двоякой – «по ширине» и «по длине» – динамики душевной структурной связи является, по Дильтею, то, что всякий период жизни в человеческом развитии обладает самостоятельной ценностью. Это означает, что целью развития (составляющего жизнь как таковую) не может быть достижение зрелого возраста, и, следовательно, детство, напр., ни в коей мере не является просто средством к зрелости (там же, с. 127–128). В методическом смысле познание истории развития действительно должно исходить из анализа приобретённой в процессе развития «готовой» душевной связи (с. 121), однако это развитое состояние не исчерпывает содержательно динамику человеческой жизни в целом. Мы показали, что философская реабилитация «невзрослого» состояния субъекта возможна при условии преодоления эгологического характера трансцендентальной парадигмы.

ЗА ГРАНИЦАМИ ПРИЗНАНИЯ: К ХОННЕТОВСКОЙ АКТУАЛИЗАЦИИ ГЕГЕЛЯ

I.

Понятие признания отличается такой широтой – неопределённостью границ, – которая побуждает поставить вопрос об условиях его валидности, эпистемологической оправданности. В самом деле, если, как пишет Ц. Тодоров, всякое человеческое сосуществование являет собой некое признание,[1] то границы применимости данного понятия, очевидно, совпадают с границами человеческого (гуманного) как такового: за исключением *зверских* преступлений (бесконтрольного истребления «без суда и следствия»), оно оказывается применимо *всегда*, когда речь идёт о человеческих взаимоотношениях. Убийство на основе приговора – уже знак признания (нельзя убить просто так). Признание предстаёт как всеобъемлющее понятие, под которое может быть подведено любое социальное взаимодействие в человеческом мире, потому что всякое взаимодействие «всегда уже» основывается на признании, имеющем, таким образом, статус фактичного априори. Это фактично-априорное, или онтологическое, понятие признания отсылает к слою опыта, представляющему собой фундаментальную *данность*, которая, подобно базовому доверию, не требуя никаких специальных рефлексий с нашей стороны, предшествует любому нашему коммуникативному взаимодействию с другими: можно, как говорится, ни во что ни ставить человека, но при этом вступление с ним в коммуника-

[1] Todorov T. *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Berlin, 1996, S. 95.

цию в конкретной жизненной ситуации *предполагает* некое (минимальное? базовое?) признание и свидетельствует о таковом. Тем самым признание примечательным образом оказывается «решённым вопросом», который по умолчанию *опережает* и обусловливает не только всякое фактическое социальное взаимодействие, но и саму возможность такового – возможность сообщества.

Вместе с тем это данность особого рода: несмотря на то что она «всегда уже» есть (как данность текущих взаимоотношений), она *уязвима* в том смысле, что не является гарантированной «раз и навсегда», но черпает свою силу (валидность) из актуальности конкретного взаимодействия. Другими словами, она должна снова и снова подтверждаться актуальным интерсубъективным опытом. Эта парадоксальная *негарантированная данность*, на которой держится всякое социальное взаимодействие, и составляет содержание онтологического понятия признания. Последнее, однако, как правило, не становится предметом отдельного обсуждения в морально-правовом дискурсе, где признание тематизируется как *фрагментированное* отношение, имеющее в виду признание человека[2] в том или ином качестве: как специалиста, как таланта в той или иной области, как отца/мать, как представителя некоего сообщества, как обладателя тех или иных прав. Отмеченная фрагментарность предполагает не только разнообразие «номинаций» признания[3], но и разнообразие способов его осуществления – под определение «признания» подпадают весьма разнородные акты: от дружеского объятия до речи правозащитника,

---

[2] Вопрос о признании субъектов более высокого порядка (институций, этнических групп, государств и т. п.) выносится в этой статье за скобки.

[3] Ср., напр., в немецкой литературе относительно синонимично используются в этой связи такие понятия, как *Anerkennung*, *Achtung*, *Respektierung*, *Werthschätzung*.

от детской доверительности по отношению к взрослому до президентского обращения к своему народу.

В основе хоннетовского развития темы «борьбы за признание»[4] можно усмотреть (неотрефлексированное им самим) совмещение описанного выше онтологического измерения признания и фрагментированного исполнения признания в рамках конкретных социальных практик. При этом рассуждения Хоннета нацелены на обоснование *нормативного монизма* признания в человеческом сообществе. Другими словами, он стремится универсализировать отношение признания, оставаясь в плоскости многообразия его отдельных (фрагментарных) вариаций. В дальнейшем нас будет интересовать, каким образом подобная универсализация осуществляется. При этом следует учитывать, что понятие признания, о котором идёт речь, притязает не только на то, чтобы объединить все его возможные вариации, но и на то, чтобы выступить главным принципом, имеющим нравственно обязующую (нормативную) силу. Вместе с тем хоннетовская попытка актуализации гегелевской проблематики борьбы за признание является, прежде всего, поводом к тому, чтобы освежить и по-новому заострить вопрос о многозначности и эпистемологической обоснованности самого понятия признания в современных философских и морально-правовых дискуссиях. Настоящая статья не претендует на то, чтобы тем или иным образом «решить судьбу» данного понятия, однако предпринимаемое в ней разграничение позиций Гегеля и Хоннета в отношении принципов обоснования нравственной жизни должно прочитываться, в том числе, и в указанном проблемном горизонте.

[4] В статье обсуждается книга: Honneth A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992.

II.

За границами признания – в этом названии, бесспорно, заключён своего рода призыв: призыв проверить, насколько, действительно, всеобъемлюще хоннетовское понятие признания, претендующее, как было сказано, на единоначалие в нравственной сфере. Нет ли всё же чего-то *по ту сторону признания* – чего-то, что обусловливает обязывающую силу нравственности и вместе с тем не подчиняется логике признания, – вот вопрос, который вызывает к жизни и направляет данное исследование. Если в этом вопросе слышится риторическая нотка, то во многом мы обязаны ей Гегелю, из чего следует, что предпринимаемое здесь разбирательство на юридическом языке может быть представлено так: «Гегель против Гегеля», а именно против «хоннетовского Гегеля», ибо предлагаемая Хоннетом универсализация отношения признания осуществляется под знаком актуализирующего прочтения великого немецкого классика. В этой связи нужно, видимо, сразу подчеркнуть, что для нас речь идёт не столько о том, чтобы выяснить, насколько корректна в историко-философском отношении хоннетовская интерпретация Гегеля, сколько о возможности актуализации гегелевского наследия в существенно ином направлении.

Отталкиваясь от йенских работ Гегеля, Хоннет различает *три* базовые модели отношения признания, представленные соответственно в таких формах интерсубъективного опыта, как любовь, правовое признание и солидарная общность. Универсализация понятия признания достигается при этом благодаря подведению разнообразных форм социальной взаимосвязи под единый образец. Основная задача данной статьи заключается в том, чтобы показать, что ценой такого подведения становится игнорирование (остранение) собственного этического потенциала таких форм интерсубъективного опыта, как отношение между

полами и отношение взрослый–ребёнок (или генеративное отношение). Как уже отмечалось, наша критическая работа нацелена на выявление *границы* понятия признания, что логически предполагает также пересмотр главного хоннетовского тезиса о нормативном монизме признания в социальной жизни. Для этого необходимо вернуться к вопросу, на который данное хоннетовское утверждение (о монизме признания) отвечает, и оттуда оценить предложенный им универсалистский ответ. Вопрос, видимо, может быть сформулирован так: ***что именно и через какие структуры принуждает к нравственной жизни?*** Согласно Хоннету, верховным принципом в этом отношении является императив взаимного признания. Ядро его теоретической программы составляет восходящий к Гегелю тезис о том, что нормативное принуждение этого императива является условием воспроизводства социальной жизни и что, соответственно, борьба за признание выступает позитивным механизмом (конститутивным принципом) в становлении нравственной сферы. В том, как Хоннет приступает к ответу на означенный выше исходный вопрос о конститутивных принципах нравственной жизни, видна решительность и… предрешённость. Когда-то Хайдеггер со всей скрупулёзностью «разоблачил» методическую особенность философского анализа: берясь за исследование того или иного вопроса, философ движется в горизонте уже предвосхищённого, преднабросанного ответа, так что исследование предстаёт как разъяснение того, что уже заранее предрешено. Ответ Хоннета вынесен на обложку его книги – «борьба за признание», – что обусловливает соответствующую *методическую предвзятость* всего последующего анализа, с первой до последней страницы. Именно эту предвзятость и хотелось бы сейчас зафиксировать со всей определённостью.

«Обе сферы интеракции, – пишет Хоннет (имеются в виду любовь и правовое отношение; позднее по ходу анализа сюда добавится и солидарная общность. – *Т. Щ.*), – нужно рассматривать как два типа ***одного и того же образца социализации***, потому что их соответствующая логика совершенно не может быть подобающе прояснена без обращения ***к одному и тому же механизму*** двустороннего признания»[5] (выделено везде мной. – *Т. Щ.*).

Мы имеем здесь дело с классической схемой «род и видовые отличия». О характере, или направленности, предвзятости говорит уже простое совпадение родового определения «признание» и одного из видовых определений, а именно – «правового признания». Другими словами, Хоннет на определённом уровне абстракции выявляет некое формальное ядро («родовое понятие»), которое позволяет соотнести разные формы интерсубъективного опыта в свете одной логики, одной идеи. При этом парадигмой для родового понятия признания выступает видовое отношение признания в правовой сфере. В методическом смысле это означает, что разнообразные формы социальной связи интерпретируются в плане их сообразности той структуре интерсубъективного опыта, которая свойственна когнитивно-правовому аспекту межличностных отношений и которая со времён Фихте выражается в понятии *gegenseitige Wechselwirkung*. Возражение вызывает не методическая предвзятость Хоннета как таковая (данная статья также направляется определённой предвзятостью и предрешённостью), а его заявление о нормативном монизме признания, которое, как уже отмечалось, концептуально заточено под когнитивно-правовые отношения между индивидами, являющиеся, как известно, точкой отсчёта для традиции морально-правого эгалитаризма. То, что Хоннет

[5] Honneth, op. cit., S. 174.

ориентируется на симметричное отношение признания как на социальный идеал, безошибочно указывает на его принадлежность названной традиции, в рамках которой поставленный нами под вопрос тезис о монизме признания только и мог бы, видимо, быть признан релевантным. Однако стремление Хоннета явно более амбициозно: он хочет показать, что можно и нужно прочитывать всю нравственную жизнь общества через призму императивности признания (соотв. борьбы за признание) как её главный организующий принцип, – притязание, которое под прикрытием лозунга об актуализации Гегеля на самом деле должно было бы сокрушить его.

Хрестоматийная гегелевская схема «семья – гражданское общество – государство», которая отчётливо просматривается и вызревает уже в его ранних йенских сочинениях, предполагает не только метафизическое положение о том, что верховным нравственным принципом является абсолютный (объективный) дух, который находит воплощение в государстве. И в *Системе нравственности*, и в двух набросках философии духа, относящихся к йенскому периоду, Гегель последовательно различает и описывает две *несводимые* друг к другу сферы опыта, которые конститутивным образом участвуют в нравственной жизни народа: одна сфера формируется на антропологической почве различия полов и различия поколений; другая – на почве правовых отношений (напр. притязаний на владение) между отдельными индивидами. Отказываясь от метафизического постулирования абсолютного основания нравственности и делая ставку единственно на нормативный потенциал императива взаимного признания, Хоннет удерживает в поле зрения первую из означенных сфер под общим определением «любовь», при этом целью его интерпретации, как уже отмечалось, становится подведение любовных отношений под универсальный механизм двустороннего признания. Таким образом, намеченная Гегелем

возможность комплексного в*и*дения нравственной жизни, принимающего во внимание её разнородные слагаемые и стремящегося прояснить взаимоотношение между ними без насильственного редуцирования одного к другому, оставляется Хоннетом в стороне вместе с тем принципом, который, надо признать, обеспечивал Гегелю возможность подобного комплексного в*и*дения.

III.

Зафиксированная методическая предвзятость хоннетовского анализа должна быть теперь более подробно прослежена в его анализе отношений любви, понимаемых им предельно широко как «первичные связи, состоящие из сильной эмоциональной привязанности, согласно образцу эротической связи двоих, дружбы и связи родитель–ребёнок»[6]. Нужно прояснить значение (систематическое место) любви в теории Хоннета и выявить редуцирующий характер предложенной им интерпретации. Наша стратегическая цель в этом отношении проста: подвести к необходимости возобновления вопроса о собственном нравственно-обязующем значении феноменов, которые выносятся за скобки при подведении любви под «родовое» понятие признания. Согласно Хоннету, любовь представляет тот же образец социализации, что и правовое отношение, потому что в основании обеих указанных сфер интерсубъективного опыта лежит одинаковый механизм двустороннего признания. Каждый находит признание со стороны другого в том, в чём сам его признаёт; каждый «знает себя в другом» в соответствии с этим симметричным опознанием и утверждением друг друга в том или ином аспекте личной идентичности. Такова суть этого механизма в изложении Хоннета. Не трудно предположить, что разные типы дан-

[6] Honneth, op. cit., S. 153.

ного образца социализации будут определяться в зависимости от того конкретного аспекта человеческого бытия, *по линии которого* будут осуществляться взаимное познание и признание отдельных индивидов, а равно и их самопознание, протекающее как познание себя в другом. В этой связи Хоннет пишет: любовь – это «первая ступень взаимного признания, потому что в ходе её осуществления субъекты подтверждают себя взаимно в их конкретной нуждающейся природе (*Bedüfnisnatur*) и тем самым признают как существ, имеющих потребности»[7]. Взаимное признание предполагает здесь, с одной стороны, единодушие субъектов по поводу того, что они нуждаются друг в друге для удовлетворения собственных естественных нужд, с другой – признание индивидуальной независимости другого в его потребностях.

Приведённое определение любви построено в соответствии с классической логической схемой определения через род и видовое отличие: любовь – это признание, которое разворачивается в плоскости естественных потребностей. Представление любви в зафиксированном аспекте и составляет суть методической предвзятости Хоннета. Становится ясно, что не любовь как таковая имеет парадигматическое значение для отношения признания, а пред-взятая идея признания определяет концептуальную перспективу, в которой рассматривается любовная связь. В этой перспективе устанавливается структурная гомология между любовью и когнитивно-правовым отношением, которая может лечь в основание брачного контракта в том его предельно аромантичном виде, как он был сформулирован ещё Кантом. Со свойственным ему ригоризмом Кант в *Метафизике нравственности* толкует брачный контракт как правовое соглашение, устанавливающее условия и принципы, на которых партнёры соглашаются и обязуются представлять в распо-

[7] Honneth, op. cit., S. 153.

ряжение другу друга свои половые органы. Таким образом обнаруживается, что под предлогом актуализации Гегеля одновременной – и, кажется, более последовательной – актуализации подвергается моральная философия Канта, о чём недвусмысленно свидетельствуют собственные рассуждения Хоннета по поводу целесообразности практики брачных контрактов.[8] При этом убеждение Гегеля в *безнравственности* брачного контракта, со всей решительностью и в прямой полемике с Кантом заявленное в *Системе нравственности*[9], Хоннетом никак не обсуждается и даже не упоминается.

Разумеется, Хоннет прекрасно осознаёт, что отношение любви выходит за границы генеральной логики признания. Представив любовь в свете этой логики (т. е. сведя её к аспекту естественных потребностей и нужд), он замечает, что, поскольку под признанием в данном случае понимается признание индивидуальной независимости другого в его потребностях, могла бы «возникнуть ложная картина, что любовное отношение отличается единственно неким родом признания, который обладает характером когнитивного восприятия (*Akzeptierung*) самостоятельности другого»[10]. Согласно логике данной фразы, любовь характеризуется *не только* когнитивным признанием, но и чем-то существенно иным. Из последующих рассуждений Хоннета следует, что её отличительной особенностью является всё же то, что взаимное признание имеет здесь аффективное основание: свойственное взаимному признанию высвобождение другого в его независимости должно основываться на аффективной вверенности континууму совместной любовной обращённости друг к другу (*Zuwendung*). Таким образом, задача определения любви в

---

8 См.: Honneth, op. cit., S. 284.

9 Hegel G.W.F. *System der Sittlichkei,* Hamburg, 1967, S. 37.

10 Honneth, op. cit., S. 173.

терминах признания усложняется, ибо признание должно теперь означать «двойной процесс одновременного высвобождения и эмоциональной привязанности (*Bindung*) другой личности»[11]. Попытка совместить *иное* любви с единым механизмом признания заставляет Хоннета пойти на несколько логических «погрешностей»: сначала «не только» уступает место «не столько» (ибо выясняется, что отличительной чертой любви является не столько когнитивное признание, сколько соответствующая аффективность), в итоге же из определения любви как «особой формы признания» когнитивный момент вообще исключается. Хоннет резюмирует: когда идёт речь о признании как конститутивном элементе любви, имеется в виду не когнитивное уважение, а утверждение самостоятельности другого, которое поддерживается и сопровождается аффективной обращённостью друг к другу.[12] Говоря иначе, имеется в виду симпатия (*Sym-pathie*), или взаимное *приятие* друг друга, имеющее место в силу связывающего (двоих людей) аффекта.

Слово «приятие» содержит древнерусский корень «ять», что значит «иметь». В таких словах, как приятие и объятие, «имение» предстаёт в модусе желаемого: речь идёт о влечении или расположенности, обязанных своим возникновением некой связующей силе, которая, по сути, и распоряжается межличностной связью, именуемой любовью. Слово «приятие» может быть использовано, таким образом, для фиксирования категориального различия между правовым признанием (в основании которого лежит рефлексивно опосредованная дистанция между субъектами) и той формой утверждения другого в его бытии, которая держится на аффекте. В сущности, с того момента как Хоннет указывает на аффективное основание любви, в его рассуждениях происходит, говоря аристотелевским языком, *metábasis eis állo*

[11] Honneth, op. cit., S. 173.
[12] Ibid.

génos: он по-прежнему говорит о любви в терминах признания, но обсуждение при этом выходит за рамки приведённого выше родовидового определения, позволившего подчинить любовь *тому же* механизму признания, которому следует и когнитивно-правовое отношение. Отмечавшаяся ранее структурная гомология между двумя этими формами признания предстаёт теперь как результат искусственного абстрагирования от того обстоятельства, что любовь как особый тип социальной связи принадлежит «другому роду мысли». Интерсубъективный опыт, называемый любовью, не может быть сведён к родовому понятию признания, объединяющему его с правовым отношением, поскольку данный опыт имеет принципиально иную структуру, которая включает надындивидуальное измерение, *принуждающее* к признанию (приятию). По сравнению с когнитивно-правовым отношением в структуре опыта любви есть излишек, избыток, который, строго говоря, не позволяет толковать её только как *двустороннее* взаимодействие, ибо в своём двустороннем приятии любящие, как это было описано ещё Платоном, следуют известной одержимости, или «третьей силе». Философия духа Гегеля – это не что иное, как грандиозная попытка артикулировать нравственное значение и содержательные принципы надындивидуальных сил, имеющих социальносвязующий характер. Его утверждение о безнравственности брачного контракта подразумевает как раз, что последний переводит любовную связь в плоскость отношений, оторванных от нравственного измерения, определяющего связь полов в человеческом сообществе. Логика контракта предполагает, что нравственнообязующие отношения устанавливаются по факту его заключения: отдельные индивиды приходят к соглашению по поводу правил совместной жизни. Для Гегеля эта логика представляется безнравственной именно потому, что игнорирует нравственное измерение, которое разворачивается в силу того, что человеческое существование характеризу-

ется неустранимой реляционностью, то есть такой отнесённостью к другому, которая не позволяет свести человеческого субъекта к статусу независимого индивида.

Хоннетовская трактовка любви помогает обнаружить бесперспективность попытки отстоять некое концептуально нейтральное понятие признания. Если признание понимается настолько формально и широко, что независимо от подхода (методической предвзятости) может равно применяться в отношении к любому типу социальной связи, то для социально-теоретического анализа в таком понятии вообще пропадает надобность. С другой стороны, попытка Хоннета обосновать универсальное понятие признания, которое объединяло бы различные типы интерсубъективного взаимодействия, показывает как раз, насколько небезобидно – не нейтрально – подобное предприятие: ведь подведение отношения любви под единую логику признания заранее предполагает, что в моральной иерархии форм признания (а типология признания разворачивается у Хоннета именно как восхождение от одной ступени к другой) любви должно быть отведено самое низкое положение. Её статус определяется согласно моральному критерию универсализируемости условий признания, т. е. определяется через прямое и однозначное отрицание последней. Другими словами, любовь вписывают в систематику, формирующий принцип которой несовместим с сущностной характеристикой этого вида социальной связи. Аффективное основание любви должно расцениваться в рамках данной систематики не иначе как *пато*логическое *отсутствие* универсализируемости – *ergo* как моральный *изъян*[13], кото-

[13] В приводимой Хоннетом схеме, представляющей все три формы признания (любовь, правовое признание, солидарная общность), этот изъян наглядно запечатлён в пустующей клеточке, говорящей о том, что у любви нет морального потенциала развития; см.: Honneth, op. cit., S. 211.

рый Хоннет выражает в толерантном диагнозе «моральный партикуляризм».

Здесь вполне мог бы возникнуть вопрос: зачем вообще тогда было вводить любовную эмоциональную связь в означенную систематику, если любовь не отвечает критерию моральной универсализируемости, если она, являясь, по сути, «одиночеством на двоих», категориально несовместима с основными принципами социальной интеграции в общественной жизни – генерализацией и эгализацией?[14] Ответ на этот вопрос, или, скорее, намёк на ответ отчасти содержится в определяющем для Хоннета переведении изначальной гегелевской постановки вопроса о конститутивных принципах нравственной жизни в плоскость моральной проблематики, центрированной на индивидуальной автономии. В плане истории идей – а точнее, истории борьбы идей – такое перетолкование Гегеля означает не что иное, как его «о-Кант-овку» – адаптирование к рамкам кантовской позиции, – в результате которого любовь как аффективное приятие друг друга, *во-первых*, представляется как *фрагментированное признание*, т. е. как признание *в части* естественных потребностей и желаний (что прямо соответствует кентаврической (Финк) трактовке человека как природного *и* духовного существа у Канта), и, *во-вторых*, рассматривается таким образом, что *различия* между связью полов и генеративной связью (родитель–ребёнок) совершенно *нивелируются*[15]. Любовь, представленная как форма признания, рассматривается опять же как родовое определение по отношению к этим двум видам эмоциональной привязанности. Оба вида отношения подводятся под одну схему: я *в качестве нуждающегося/желающего субъекта* знаю себя и нахожу себе признание в другом постольку,

[14] Honneth, op. cit., S. 211.

[15] Напомним: сюда же – в это нивелирующее поле – добавляется и дружеский союз, к которому мы ещё вернёмся позднее.

поскольку другой также узнаёт и находит себя признанным мною *в аспекте* своих естественных потребностей и желаний. Принципиальным моментом в концепции Хоннета является то, что отмеченное обобщение двух видов интерсубъективной связи в одном родовом понятии любви достигается не в результате простого абстрагирования от их специфических характеристик, а в результате генетического возведения всякой любовной связи (включая не только половой союз, но и дружескую связь) к эмоциональной связи матери и ребёнка. При этом последним и в концептуальном отношении главным пунктом назначения указанного регрессивного движения является тот нарциссический индивид, в качестве какового в психоаналитической традиции представлен маленький ребёнок. В свете этой онтогенетической редукции становится ясным, что нарциссический индивид, «обетованным временем» для которого является период симбиотического единения с матерью, и есть тот герой, от имени и с позиции которого заводится разговор о борьбе за признание в книге Хоннета. Вместе с тем именно благодаря подобной редукции достигается полная внутренняя когерентность его систематики признания: любовь, несмотря на несоответствие критерию универсализируемости, находит в этой систематике своё законное (необходимое) место, поскольку рассматривается с точки зрения обеспечения эмоциональных условий для «удавшегося развития *Я*». В любовной связи матери и ребёнка, говорит Хоннет, созревает первое отношение двустороннего признания, которое является предпосылкой для всякого дальнейшего развития идентичности[16], т. е. для успешной социальной интеграции и участия в публичной жизни:

> «Чувство, что ты признан в своей особой влекущейся-природе (*Triebnatur*), – пишет Хоннет, – позволяет в субъекте

[16] Honneth, op. cit., S. 68.

возникнуть масштабу самодоверия, который делает способным к участию в политической жизни».[17]

Здесь следует подчеркнуть, что в рамках хоннетовского анализа конститутивного значения любви для успешной самореализации отдельного индивида имеют значение обе стадии в генезисе интерсубъективной связи матери и ребёнка: и самая ранняя стадия так называемого симбиотического единения, и сменяющая её стадия, на которой в отношениях между матерью и ребёнком устанавливается баланс между самостоятельностью и привязанностью.[18] Именно постольку, поскольку такой баланс достигается, эта форма любви, согласно Хоннету, выступает образцом для всех последующих форм любви и дружбы, трактуемых вместе с тем в свете психоаналитической идеи о поиске во всякой новой приватной (интимной) связи утраченной слитности с с*а*мой первой друг*ой*. Если вспомнить, что симбиотическое единение с матерью переживается ребёнком как нарциссическое всевластие, то обнаружится, что и для

---

17 Honneth, op. cit., S. 67.

18 Согласно психоаналитической теории объектных отношений, на которую опирается Хоннет, достижению баланса предшествует период кризиса, наступающего вследствие открытия ребёнком неподконтрольности матери, соотв. крушения иллюзии собственного всевластия и обнаружения, наоборот, собственной зависимости от матери. Этот кризис («объективно») знаменует одновременно выход из абсолютной зависимости от матери, что предполагает признание матери (объекта) как автономного существа. Кризис ведёт к тому, что любовь перестаёт быть синонимом недифференцированного единства матери и ребёнка. Теперь они должны научиться любить друг друга как независимых личностей. Любовь – отношение, предполагающее удовлетворение потребностей и желаний индивида благодаря связи с другим, – требует отныне самоограничения, смиренного признания независимости другого и, соответственно, самоопределения отдельно от другого. Как таковая, она должна строиться отныне на сохранении баланса между самостоятельностью и привязанностью.

публичной жизни имеют значение обе указанные стадии: если на второй формируется названный выше «масштаб самодоверия» (что находит наглядное выражение в способности ребёнка оставаться одному), то первая остаётся недосягаемым *desideratum*, определяющим социальную активность индивида, и в первую очередь его агрессивность:

> «Возобновление борьбы за признание, – говорится у Хоннета, – обусловлено потребностью отвергнуть независимость партнёра по интеракции и единовластно распоряжаться миром»[19].

Таким образом, автономия морального субъекта увязывается с суверенностью нарциссического всевластия, Кант кооперируется с Фрейдом. В методическом отношении эта примечательная констелляция обеспечивается двумя комплементарными редукциями: «сверху», в плане моральной универсальности, и «снизу», в плане природного влечения, – редукции любви к формальному механизму двустороннего признания, с одной стороны, и симбиотическому слиянию матери и ребёнка, с другой. Обе редукции осуществляются в интересах исходной теоретической позиции Хоннета, которую с полным основанием можно определить как позицию ***методологического индивидуализма.*** Исходный вопрос, через призму которого Хоннет интерпретирует философию духа (нравственности) Гегеля, – это вопрос о возможности самореализации отдельного – нарциссического – индивида в конкретных условиях соответствующих интерсубъективных отношений. В йенских работах Гегеля можно найти понятие, описывающее нарциссическую центрированность индивида на самом себе – *Eigensinn*, – которое характеризует *донравственное* состояние незрелого человека (необразованной самости). Согласно Гегелю, это «не-

[19] Honneth, op. cit., S. 315.

дочеловеческое» состояние ограничивается и переводится в «человеческое» в процессе нравственного образования в семье, разворачивающегося в горизонте абсолютной нравственности, которая предполагает полную индифферентность самонаслаждения (*Selbstgenuss*). Хоннет же предпринимает по-своему дерзкую попытку построить формальную систему нравственности с позиции нарциссически фундированной индивидуальной автономии. Нам было важно прояснить, каким образом в рамках этой теоретической конструкции осмысляются такие виды интерсубъективного опыта, как связь полов и генеративное отношение. О том, насколько существенно Хоннет отклоняется от гегелевской постановки вопроса в этой связи, можно судить хотя бы по тому, что отношение между полами в принципе утрачивает у Хоннета собственное своеобразие и значение для формирования нравственного измерения, а также (и в прямой связи с половым вопросом) по тому, что для Гегеля вопрос о месте генеративного отношения в системе нравственности исключает сведение этого отношения к связи мать–ребёнок. Зафиксированная ранее методическая предвзятость хоннетовской интерпретации Гегеля, сопряжённая с редуцирующим представлением интересующих нас сфер интерсубъективного опыта, позволяет говорить о необходимости возобновления вопроса о значении соответствующих антропологических различий (полов/поколений) для формирования сферы нравственности. Именно в свете этого вопроса открывается перспектива альтернативной актуализации гегелевской философии.

IV.

Назад к Гегелю – этот лозунг кажется вполне обоснованным, если речь заходит о значении различия/отношения полов и различия/отношения поколений для формирования сферы нравственности. Намеченная таким образом

программа перепрочтения Гегеля требует отдельного внимания. Здесь же мы ограничимся самым общим и схематичным представлением ряда ключевых моментов в гегелевском обосновании нравственности, которые показывают принципиальную несводимость таковой к проблематике признания.

Гегель использует понятие признания для характеристики отношений между двумя «взрослыми» субъектами (две семьи, два человека)[20] в публичной жизни, точнее – в области правовых отношений как одного из измерений нравственной сферы. Последняя как таковая задаётся двумя пределами: «снизу» – отношением любви (при этом имеется в виду именно любовь полов), «сверху» – единством народа. Связь между отдельными индивидуумами определяется в последнем случае с помощью понятия *Anschauung*: речь идёт о явлении идеи абсолютной нравственности в форме народа, где каждый отдельный индивид равен всеобщему и, соответственно, «наглядно зрит себя в каждом как самого себя»[21]. Оба полюса, которые, словно полюса эллипса, формируют (задают) поле нравственности, располагаются *за границами* правового отношения признания и не могут быть сведены к его логике. В этой связи в контексте данной статьи важно указать на *два расхождения* позиции Гегеля с хоннетовской интерпретацией. *Первое* касается уже упоминавшегося в начале статьи фрагментарного характера признания в хоннетовском перепрочтении Гегеля. Постоянные обороты, встречаемые в этой связи у Хоннета: человек признаётся в какой-то доле/части своей индивидуальной личности, в каких-то определённых способностях и свойствах. Для Гегеля же, независимо от того, на каком из трёх уровней мы находимся – любви, правого отношения или народного единения, – речь идёт об отно-

[20] В философии Гегеля, это, само собой разумеется, двое мужчин.
[21] Hegel, op. cit., S. 54.

шении между субъектами в их *целости*. Любовь – это не признание субъектами друг друга ***в части*** (в аспекте) их влечений и потребностей, а взаимосвязь между целостными самостями, в которой каждый находит утверждение своего бытия в другом – *своего бытия в целом*.[22] Три указанных вида интерсубъективной связи рассматриваются как три качественно разные ступени в бытии самости, нравственная динамика (рост) которой представляется как движение от естественной («необразованной») самости через тотальность личностного бытия в правовой сфере к наивысшей субъект-объективности (*Subjektobjektivität*) в сфере абсолютной нравственности.[23] Для каждой ступени бытия самости – соотв. каждой ступени интерсубъективных отношений – характерен при этом свой собственный принцип осуществления (исполнения) целостности индивидуального бытия. Для сферы правовой (публичной) жизни, где и разворачивается борьба за признание, таким принципом, согласно Гегелю, является смерть – «действительность смерти»[24]. Тотальность для-себя-бытия ут-

---

[22] Несоответствие предложенного Хоннетом истолкования любви действительному характеру этого интерсубъективного опыта острее всего обнаруживается, когда речь заходит о форме пренебрежения (*Missachtung*), коррелятивной любви как «особой форме признания» (каждая форма признания предполагает соответствующую форму пренебрежения). Согласно Хоннету, пренебрежение в данном случае выражается в жестоком обращении и насилии, угрожающим *физической* целостности личности, на что П. Рикёр совершенно резонно возражает, что этого описания явно недостаточно, чтобы определить опыт пренебрежения, понимаемого как отказ в любви, потому что в таком отказе оказываются преданы намного более сложные ожидания, нежели притязание на телесную сохранность. В связи с чем Рикёр также полагает, что для характеристики любви более подходящим словом было бы «утверждение» (*Bejahung*) – в смысле утверждения другого в его целостном бытии. См.: Ricoer P. *Wege der Anerkennung*, Uebers. von U. Bokelmann, B. Heber-Schaerer, Frankfurt am Main, 2006, S. 239.

[23] Hegel, op. cit., S. 54.

[24] Hegel G.W.F. *Jenenser Realphilosophie. I Die Vorlesung von 1803/04*, Hrsg.

верждается и отстаивается индивидом в его отношении к собственной смерти, точнее – в его готовности пойти на смерть ради утверждения (соотв. признания другим) собственной самостоятельности как для-себя-бытия, которое индифферентно по отношению к любым частным определённостям. В этой связи Гегель подчёркивает, что в борьбе за признание, возникающей из-за некой частности (частных притязаний на владение), на кону стоит индивидуальное бытие как целое: борьба за признание – это «борьба за Целое»[25] и, тем самым – смертельная борьба, или, как говорит Гегель, «борьба на жизнь и смерть». В конфликтном отношении, возникающем между двумя субъектами как носителями притязаний на владение, смерть (соотв. отношение к смерти) выступает как негативный принцип, обособляющий каждого в его индивидуальном бытии как для-себя-бытии. Диалектика взаимного признания такова, что я могу быть утверждён/признан как целостное для-себя-бытие только постольку, поскольку сам признаю другого как самостоятельную тотальность для-себя-бытия. В свете введения *смерти как принципа раз-личия* (различения соперников в целостности их индивидуального бытия) указанная диалектическая отнесённость к другому приобретает у Гегеля характер «смертельной повязанности»: поскольку я (в борьбе за признание) иду на свою смерть, я одновременно (и с необходимостью) иду также и на смерть другого. Именно «действительность смерти» выступает, согласно Гегелю, основанием для позитивного отношения к себе как целостному личностному бытию – отношения, которое находит выражение в понятии *чести*.

Показательно, что Хоннет отклоняет отмеченный мортальный принцип как несущественный для динамики мо-

Von J. Hoffmeister, Leipzig, 1932, S. 230.

[25] Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, op. cit., S. 226.

рально-правового конфликта в публичной жизни.[26] В связи с этим необходимо указать на категориальное различие данного принципа с тем принципом позитивного отношения к себе, который Хоннет усматривает в эмоциональной привязанности матери и ребёнка. Рассуждения Хоннета содержат совершенно немыслимую для Гегеля импликацию, что масштабом чести является самодоверие, обретаемое в привязанности к матери. Кроме того, фрагментирующее истолкование отношения признания наталкивается здесь у Хоннета на то внутреннее противоречие, что масштабом для *целостной* самоидентификации (взрослой) личности становится её частичное признание в аспекте естественных желаний и потребностей.

Второе важное расхождение между Гегелем и Хоннетом, которое необходимо затронуть в данной статье, касается функции любви в нравственной жизни сообщества. Хоннет пишет: для Гегеля важна функция любви в процессе образования самосознания правовой личности.[27] Эта оценка, продиктованная интерпретативной схемой Хоннета, принципиально не соответствует позиции Гегеля! «Любовь, – говорится в *Философии духа*, – это элемент нравственности, но не она сама. Это лишь предчувствие (*Ahnung*) таковой». И далее в примечании: «Предчувствие идеала в действительности»[28].

Идеал нравственности, с которым здесь соотносится любовь, – это не правовые отношения отдельных личностей, а именно абсолютная нравственность, которая является в

---

[26] Honneth, op. cit., S 82; ср. также S. 103, где Хоннет, совершенно отклоняясь в сторону от сути гегелевской концептуализации смерти, замечает лишь, что тот «заметил эмоциональное значение опыта смерти для встречи с Другим».

[27] Honneth, op. cit., S. 65.

[28] Hegel G.W.F. *Jenauer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1967, S. 202.

форме народа и идея которой заключается в снятии различий в высшем единстве – в полном совпадении всеобщего и единичного. Как известно, Гегеля ещё до йенского периода интересовал вопрос о соотношении любви и нравственности. Однако, в отличие от своих более ранних убеждений, в йенских работах Гегель отчётливо прописывает необходимость правовой сферы как опосредующего звена между любовью как праформой нравственности («предчувствием идеала») и абсолютной нравственностью (самим идеалом). Для Гегеля любовь является праформой нравственности не потому, что (как это утверждает Хоннет) в любовной привязанности формируется масштаб индивидуального самодоверия, выступающий основой для автономного участия в публичной жизни; любовь для немецкого классика – праформа нравственности в концептуально прямо противоположном смысле(!), а именно потому, что бытие отдельного человека (трактуемого как «естественный индивид») осуществляется в ней как *бытие для другого* (через снятие собственной самостоятельности в качестве для-себя-бытия[29]) и, в конечном счёте, потому, что само различие меня и другого (!половое различие) снимается в наивысшем единстве, каковым является рождение ребёнка. То есть под нравственностью понимается *бытие для другого в свете связывающего нас единства*.

V.

Исходная теоретическая позиция Гегеля – позиция субстанциальной социальности – прямая противоположность позиции Хоннета. Не удивительно поэтому, что попытки последнего ассимилировать идеи Гегеля часто ведут или к внутренней противоречивости его размышлений, или к очевидному приписыванию Гегелю нерелевантных тезисов.

[29] Hegel, *Jenauer Realphilosophie*, op. cit., S. 201–202.

Однако эта *Missinterpretation* обладает своей особой эвристикой: она выявляет конфликтность соответствующих теоретических позиций на конкретных социальных феноменах, благодаря чему обнаруживается собственно практический характер конфликта, поскольку в его основе лежит расхождение в исходных приоритетах, направляющих ход мысли каждого из рассматриваемых философов: с одной стороны, это нарциссический интерес отдельного индивида как атомарной единицы в поле социальных взаимодействий, с другой – осуществление (народной) общности как Всеобщего духа.

Бесспорно, Гегель избегает многих проблем с обоснованием своей системы нравственности благодаря идеалистическому (метафизическому) пред-полаганию Духа как связующей субстанциальной основы всякого социального единства. Вместе с тем его подход заслуживает внимания как минимум в *двух* отношениях. *Во-первых*, Гегель показывает, что критика позиции естественной атомистической противопоставленности субъектов (позиции Гоббса) и осмысление борьбы за признание как *позитивного* конститутивного принципа социальной жизни возможны только ввиду некоего связывающего *надындивидуального* измерения. Хоннет критикует – и вполне заслуженно – гегелевский способ артикуляции этого измерения, центрированный на репрезентации Духа народа через государство[30], но не предлагает со своей стороны никакой анти-идеалистической концептуально убедительной альтернативы в этой связи.

В духе восходящей ещё к Киркегору критики гегелевской философии, нацеленной на реабилитацию Единичного перед лицом Всеобщего, Хоннет высказывает идею о возможности сообщества, в котором каждый был бы признан во всей своей уникальной индивидуальности –

[30] См. в особенности: Honneth, op. cit., S. 98 ff.

«жизненно-исторической единичности» – без превращения в составную часть такой превосходящей инстанции, как государство. *Contra* Гегель Хоннет заявляет, что сфера нравственности должна размыкаться на почве позитивного отношения, которое социализированные субъекты поддерживают непосредственно между собой, а не на почве их отношения к государству как воплощению Духа (абсолютной нравственности). До тех пор пока мысль Хоннета движется в русле подобных негативных определений, верных базовым принципам постметафизической критики (в частности деструкции любых субстанциализированных иерархий), вопросов не возникает. Но они автоматически напрашиваются, как только обнаруживается, что предположение идеальной общности, в которой должно осуществиться интерсубъективное признание жизненно-исторической единичности всех субъектов, повисает в воздухе, ибо выясняется, что «один и тот же механизм двустороннего признания», который объединяет, по мнению Хоннета, такие типы социальной связи, как любовь, правовое признание и солидарная общность, не может выступать достаточным конститутивным принципом заявленной идеальной общности. В отношении этого третьего уровня социальной связи у Хоннета повторяется, в целом, та же интерпретативная ситуация, что прежде имела место в отношении любви: сначала отношение признания в идеальной солидарной общности отличается от формально-унифицирующего признания в правовой сфере, поскольку последняя «не может служить медиумом уважения (*Respektierung*) особой жизненной истории отдельного индивида»[31]; после чего вводится понятие «индивидуализированной формы признания»; и наконец в отношении этой (второй после любви) «особой формы признания» констатируется, что она выходит за рамки когнитивной познавательной дея-

[31] Honneth, op. cit., S. 95.

тельности и предполагает «элемент эмоционального участия (*Anteilnahme*), который делает доступным для переживания жизнь другого как рискованную попытку индивидуального самоосуществления»[32].

Таким образом, выясняется, что и солидарная общность принципиальным образом строится на аффективных основаниях. Работу этой аффективности Хоннет, как и полагается, трактует в соответствии с универсальной двусторонней логикой признания: только при условии взаимной заботы о самореализации друг друга возможно осуществление общих целей; в конечном счёте, речь идёт о симметричном признании *индивидуальной* социальной ценности (*soziale Wertschätzung*) друг друга.[33] Что остаётся за рамками предложенной трактовки, так это вопрос о природе, происхождении и условиях возможности указанной аффективности, а между тем именно ей – а не когнитивному признанию – приписывается в солидарной общности решающая нормативная (нравственно-обязующая) сила. Отличие аффективных оснований солидарной общности от аффективных оснований любви заключается именно в том, что они носят универсализируемый (говоря гегелевским языком, всеобщий) характер. Хоннет не проясняет в этом отношении главный вопрос: связь универсального (надындивидуального) измерения с аффицируемостью отдельного индивида. Подчеркнём: нравственно значимой аффицируемостью. Аффект – это нечто, что нельзя *предписать*. Его нравственно-обязующая – или нравственно-вдохновляющая – сила обнаруживается *постфактум*. Вписав аффект, имеющий конститутивное значение для солидарной общности, в рамки формальной логики двустороннего признания, мы ещё ничего не сказали о том, как такой аффект в принципе возможен. Кроме того, в контексте хоннетовской

[32] Honneth, op. cit., S. 95.
[33] Ibid., S. 210.

концепции идея аффективно фундированной солидарной общности остаётся не просто голым предположением, но вступает в концептуальное противоречие с позицией методологического индивидуализма, разрешить которое можно, лишь искусственно наделив отдельного индивида, центрированного на вопросе об успешной самореализации, «добрым сердцем». Именно так поступает Х. Арендт: поскольку она рассматривает сообщество как сосуществование отдельных натальных (т. е. способных к инициативе) субъектов, ей приходится изыскивать разнообразные средства для нейтрализации (смягчения) волюнтаризма индивидуальных поступков. Одним из таких средств становится наделение субъекта (с его способностью воображения) «понимающим сердцем»[34]. Вместе с тем подобное разрешение указанного противоречия было бы несовместимо с тем асоциальным по своей сути нарциссическим стремлением к утверждению суверенного единовластия, которое Хоннет кладёт в основание борьбы за признание, в связи с чем идея солидарной общности вообще предстаёт как социальная утопия.

Таким образом, то, что требует постметафизического осмысления, – это (выражаясь фигурально) сила, связывающая отдельные человеческие самости и дающая им высший принцип их собственного индивидуального осуществления. Философия Гегеля – это попытка понятийной экспликации такой силы, тогда как в книге Хоннета последняя представлена лишь в виде маргинального аффективного контура (в сущности, неопрошенного *Hintergrund*) проблематики двустороннего признания.[35]

---

[34] Arendt H. Verstehen und Politik. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Uebungen im politischen Denken I*, Muenchen/Zuerich, 1994, S. 126.

[35] В современной литературе действенность надындивидуального измерения анализируется в таких понятиях, как политическая трансценденция, событие, возвышенное. Здесь же следует упомянуть и феномен т. н. «гражданской религиозности», который активно об-

И, наконец, последний момент, на который хотелось бы указать в связи с определением перспектив актуализирующего прочтения Гегеля, – это комплексный подход немецкого философа. Гегель выявляет и описывает разные источники и элементы нравственности в их диалектической взаимосвязи: природное влечение и образование семьи, воспитание и формирование гражданского общества, образование государства и религиозный опыт – всё это завязывается в один узел, связано между собой в опыте человека как социального существа, в социальном опыте как таковом, в нравственной жизни сообщества. При этом речь идёт, прежде всего, о *формальном понятии нравственности*: исследуются структуры социального опыта, имеющие определяющее значение для формирования нравственного измерения. По линии природной данности выделяются *две* такие структуры: половое различие/отношение и генеративное различие/отношение. Как уже отмечалось, в отличие от хоннетовской идеи формальной нравственности[36], гегелевский анализ вопроса о конститутивном значении этих форм интерсубъективного опыта для социальной жизни исключает редукцию одной формы к другой, благодаря чему, собственно, Гегель и достигает определённых успехов в экспликации социальных структур и феноменов, проясняющих взаимосвязь надындивидуального измерения нравственности и индивидуальной вовлечённости в таковое.

Напомним, у Хоннета указанная редукция обусловлена позицией методологического индивидуализма, фундированной в психоаналитической теории о нарциссическом индивиде. С этой позицией сообразуется и хоннетовское понятие нравственности, трактуемое как «совокупность

суждался в связи с последними (2012 года) президентскими выборами в США.

[36] См.: Honneth, op. cit., S. 274 ff.

интерсубъективных условий, в отношении которых может быть доказано, что они служат необходимыми предпосылками для индивидуального самоосуществления»[37]. Критикуя позицию Гегеля за метафизическое растворение единичного во всеобщем, Хоннет (единичный индивид которого, к слову, всё-таки не тождествен «Единичному» Киркегора), кажется, не замечает, что позиция, с которой эта критика проводится, является прямой логической противоположностью субстанциальной метафизике Гегеля и как таковая сама оказывается примером метафизико-позитивистского предполагания: теперь точкой отсчёта для социальных рефлексий становится независимый индивид.[38] Для последнего признание (в отношении) другого – логически необходимое условие его собственного признания. Достижение общих целей, в свою очередь, имеет значение в качестве принципа успешной индивидуальной самореализации, с позиции которой рассматривается не только процесс социализации, но и само понятие нравственности. Иначе говоря, социальность (совместность, сосуществование с другими) предстаёт как «внешний» факт, с которым приходится считаться индивиду, озабоченному собственным самоутверждением.[39] Логика двустороннего признания выступает в этой связи механизмом, способным сделать процесс социализации – как процесс борьбы за признание – по возможности *безболезненным*.[40] Хоннет, конечно, сделал свою позицию менее прозрачной и последовательной, когда отдал вопрос о признании другого в солидарной общности на волю аффекта, а не прямого логического расчёта индивида. Но логический расчёт всё равно подспудно

---

37 Honneth, op. cit., S. 277.

38 В этой связи см.: Рено А. *Эра индивида. К истории субъективности*, Перев. с фр. С.Б. Рындина, Санкт-Петербург, 2002.

39 Ср. в этой связи уже упоминавшуюся в самом начале книгу Ц. Тодорова: Todorov, op. cit.

40 Honneth, op. cit., S. 210.

сыграл свою роль, когда Хоннет – воспользовавшись позицией теоретика *qua* стороннего наблюдателя, «третьего», объективного, духа, – и аффекту приписал непременную двусторонность. Тем самым нормативное обоснование признания не только зашло в тупик (поскольку, как уже отмечалось, нравственно-обязующая сила аффекта осталась без объяснения), но и оказалось жёстко привязанным к логике двусторонней борьбы (конкуренции), в результате чего за рамками анализа остался интерсубъективный опыт, разворачивающийся в ином измерении, нежели этот принудительный социальный спарринг, и потому справедливо заслуживающий определения «состояние мира» (Люк Болтански), – в частности, тот опыт великодушного дара, который в европейской культурной традиции закрепился под греческим именем *Agape* – любви, которая не ожидает и не требует ничего взамен.[41]

[41] Подробнее об этом см.: Ricoer, op. cit., S. 275 ff.

«КОМПЛЕКС РОЖДЕНИЯ»: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФА ОБ ЭДИПЕ

Спрашивая о значении того или иного мифа, мы предполагаем, что сможем выделить в нём определённые смысловые взаимосвязи, которые являются парадигматическими для человеческого опыта. Всякий миф имеет в этом смысле фундаментальное практическое значение. Миф об Эдипе, изложенный Софоклом в двух трагедиях – *Царь Эдип* и *Эдип в Колоне*, – отличается от архаических космогонических мифов тем, что истина, которую он призван преподать, затрагивает не столько судьбу и жизнедеятельность определённого народа, сколько судьбу отдельного человека. Подобная «индивидуалистическая» оптика мифологического сказания располагает к его современному перепрочтению. Наиболее известная актуализирующая интерпретация мифа об Эдипе принадлежит, безусловно, Фрейду, обогатившему психоаналитическую теорию представлением об *эдиповом комплексе*. По мнению Фрейда, миф об Эдипе разоблачает тот первичный антропологический факт, что всякий ребёнок в своём онтогенезе испытывает сексуальное желание по отношению к родителю противоположного пола и соответственно – ненависть к другому родителю, выступающему в такой ситуации в качестве неизбывного соперника. Вовлечённость в этот роковой треугольник имеет решающее значение для формирования психики, обретающей свою индивидуальную определённость на почве конкретного пере- и проживания вины и страха, свойственных эдипову комплексу. Таким образом,

в рамках психоаналитического метода успех индивидуальной терапии прямо зависит от того, насколько аналитику удастся прояснить, реконструировать историю преодоления/вытеснения эдипова комплекса в жизни пациента.

Здесь не место обсуждать психоаналитическое учение об эдиповом комплексе, каким бы спорным или продуктивным оно ни было. В данной статье нас будет интересовать возможность *другой* актуализирующей интерпретации мифа об Эдипе, а именно – экзистенциально-феноменологической. Возобновляя, таким образом, вопрос о значении мифа об Эдипе, мы вместе с тем разделяем тот совершенно определённый аспект, в котором это древнее сказание было воспринято и истолковано Фрейдом. Иначе говоря, подобно австрийскому учёному, мы будем исходить из того, что миф об Эдипе открывает нам глаза на истину, которая может лечь в основание соответствующей индивидуальной терапии.

I.

В небольшой, но ставшей уже классической работе *Значение мифа об Эдипе* известный представитель экзистенциальной психотерапии Ролло Мэй критикует Фрейда за буквалистскую интерпретацию, упускающую подлинный трагический локус этой истории. Американский учёный справедливо замечает, что центральным вопросом всей драмы, её драматическим нервом, является вопрос о том, осозн*а*ет ли Эдип содеянное, откроется ли ему ужасная истина о нём самом. Таким образом, трагический локус мифа лежит не в разрушительном и каннибалистском желании «невинного» ребёнка, а в индивидуальном самосознании, само-познании героя. Мэй подчёркивает, что весь ход событий разворачивается как прогрессивное открытие Эдипом истины о самом себе, которое потрясает своим драматизмом, ибо, с одной стороны, происходит в

силу страстного стремления Эдипа к выяснению истины, а с другой – осуществляется *наперекор* его же собственному ожесточённому сопротивлению надвигающемуся открытию. Действительно, чем ближе Эдип к истине, тем более отчаянно он ей сопротивляется. Речь идёт при этом о сопротивлении травматическому претерпеванию радикального изменения собственной идентичности, само-понимания. Кульминацией *Царя Эдипа* становится, таким образом, выяснение героем истинной фактичности своей жизни и одновременно яростное возмущение против открывшегося действительного положения дел, *ergo* против собственной действительности.

Несмотря на то что Мэй не ссылается в своей работе на Хайдеггера, предложенная американским психологом трактовка мифа об Эдипе прямо коррелирует с той *онтологической* интерпретацией *Царя Эдипа*, которая даётся Хайдеггером в работе *Введение в метафизику*. Немецкий философ определяет трагедию Софокла как поэтическое запечатление борьбы между бытием (как несокрытостью) и видимостью (как сокрытостью и подменой). Оба мыслителя понимают *Царя Эдипа* как трагическую драму страстного отношения к истине.[1] Отличие лишь в том, что Мэй придаёт такому видению философско-антропологическую, соотв. экзистенциально-практическую направленность, сосредоточивая внимание на проблеме человеческой самости, личностной идентичности, точнее – на опыте само-понимания, который лежит в основании нашей (индивидуальной) практической самореализации в мире. Другими словами, истина понимается здесь как истина индивидуальной экзистенции – истина, которая открывается и которую индивидуум отторгает как невыносимую.

[1] См.: May R. 'The Meaning of the Oedipus Myth'. In: K. Hoeller (ed.) *Readings in Existential Psychology & Psychiatry*, Seattle, 1990, p. 170; Хайдеггер М. *Введение в метафизику*, Перев. Н.О. Гучинской, Санкт-Петербург, 1998, с. 186.

К сожалению, Мэй почти не прослеживает возможные терапевтические (методологические) импликации предложенной им трактовки. Он не показывает, может ли она (и в какой мере) стать основанием конкретного терапевтического подхода. Как нам представляется, этого не происходит потому, что заданная им интерпретация не достигает той степени конкретности, которая могла бы быть переведена на язык диагноза, т. е. могла бы стать парадигмой для диагностики определённых форм патологического поведения. В этом отношении он ограничивается самыми общими замечаниями, например, обращает внимание на игру сознательных и бессознательных факторов в переживаемом Эдипом чувстве вины. Состояние, которое мы на повседневном языке лаконично определяем «без вины виноватый», предполагает невозможность (неприемлемость, несправедливость) прямых однозначных порицаний. Поскольку же подобные обвинения неизбежно имеют место быть (как это и обнаруживается со всей остротой в случае с Эдипом), то Мэй подчёркивает в этой связи, что одной из определяющих позиций экзистенциальной психологии является признание участия каждого в негуманном отношении человека к человеку. В этом смысле, переводя на современный язык один из главных уроков Софокловой трагедии, мы можем сказать: человек «всегда уже» виновен перед другими постольку, поскольку никогда всецело не распоряжается фактическим планом своего существования. Такая формулировка в одинаковой степени относится как к Эдипу, так и к его обвинителям, которые *не могут не обвинять*, ибо у них есть для этого все фактические основания, и всё же, обвиняя, они повинны в несправедливом отношении к Эдипу, ибо в его провинности за ним нет сознательной вины.[2]

[2] Ср. слова Эдипа: «Свои ж деянья, если молвить правду, /Я претерпел скорее, чем свершил» (*Эдип в Колоне*, 260). Здесь и далее цитаты из

Мэй не рассматривает другую возможность позитивного исхода из экзистенциального кризиса Эдипа, кроме той, что была изложена во второй части мифа, соотв. в трагедии Софокла *Эдип в Колоне*. Апеллируя к этой работе, Мэй подчёркивает целительную, интегративную, сторону мифа, справедливо обращая внимание на тот факт, что абсолютное игнорирование завершающей части всей истории об Эдипе в классическом психоанализе является убедительным доказательством редукционистского характера фрейдовской интерпретации. Эдип после всех скитаний, сопровождавшихся глубочайшим страданием и раскаянием по поводу содеянного, к концу жизни примиряется со своей виной. Причём это примирение, т. е. возможность нового отношения к своей трагической судьбе, оказывается сущностно связано, *во-первых*, с возвещённой оракулом сакральной способностью Эдипа быть гарантом благополучия («залогом счастья») для того народа, на земле которого он находится – живой или мёртвый, – и, *во-вторых*, с таинственной смертью фиванского царя. Мэй не выходит за рамки имманентного толкования и не ставит вопроса о возможном терапевтически значимом осмыслении того целительного исхода, о котором повествуется в мифе. Американский учёный лишь выделяет несколько моментов, наиболее значимых для жизни Эдипа после того, как ужасная истина открылась. Это – изгнание, примирение с виной, которое связывается со способностью к само-трансцендированию, и любовь между отцом и дочерью (Антигоной), которая постоянно сопровождала Эдипа в его странствиях. Однако все замечания Мэя в этой связи остаются отдельными разрозненными комментариями, не позволяющими опознать в трагической истории Эдипа поэтическое запечатление определённого *патологического* случая. Как тако-

Софокла приводятся по изданию: Софокл. *Драмы*, Перев. Ф.Ф. Зелинского, Москва: Наука, 1990.

вые, они могли бы оказаться полезными для определения возможного в данном случае терапевтического пути только после того, как стало бы ясно, какой, собственно, «комплекс» следует лечить.

II.

Итак, речь идёт, в сущности, о том, может ли экзистенциальная интерпретация сформулировать какое-то *своё* понятие «эдипова комплекса», которое одновременно поставило бы перед задачей разработки соответствующего терапевтического метода. Очевидно, что, описывая случившееся с Эдипом на языке психологии и психотерапии, мы – независимо от того, какой подход разделяем: психоаналитический или экзистенциально-феноменологический, – уверенно можем говорить об основополагающем значении чувства *вины* в опыте Эдипа. Именно оно заставило фиванского царя самому обречь себя на жизнь в изгнании, но прежде – самому ослепить себя. *Патологическая невозможность оставаться среди людей*[3] – вот та аномалия, через которую заявляет о себе вина Эдипа и которая делает его интересным для психотерапевта. Другими словами, делает его потенциальным пациентом. Необходимо разобраться, является ли случай Эдипа парадигматическим в какомлибо отношении и, соответственно, требующим особой терапии, или же избавление такого пациента от патогенного чувства вины (как смысл психотерапевтической помощи) основывается на неких более общих положениях и принципах, имеющих силу для *всякого* переживания чувства вины и служащих, таким образом, исходной концептуальной базой для излечения любых частных случаев страдания от этого чувства, *включая* случай Эдипа. Размышления

[3] Ср. слова Эдипа, обращённые к Креону: «Из этих мест отправь меня в изгнанье, / Где не видать и не слыхать людей» (*Царь Эдип*, 1430).

М. Босса (одного из основателей *Dasein*-анализа в психиатрии) о возможностях и основаниях психотерапевтического освобождения от чувства вины[4] очевидно подводят к тому, чтобы сделать выбор в пользу второго предположения. Однако ниже мы постараемся показать, что, руководствуясь предложенными Боссом принципами, было бы совершенно невозможно оказать психотерапевтическую помощь такому пациенту, как царь Эдип. Более того, случай Эдипа является *опровержением* универсального значения того терапевтического пути, который был намечен швейцарским учёным.

Следуя за Хайдеггером, Босс исходит из того, что в основе всякого феномена вины (вины в онтическом смысле) лежит человеческая способность-чувствовать-себя-виновным, или способность-быть-виновным, как первичная черта человеческой природы,[5] на языке Хайдеггера – онтологическая характеристика *Dasein*. Наследуя понятие («экзистенциал») бытия-виновным (*Schuldigsein*) из фундаментальной онтологии Хайдеггера,[6] Босс, однако же, интерпретирует эту конститутивную для человеческого бытия черту, ориентируясь в большей степени на «послеповоротное» мышление немецкого философа, которое преследовало цель радикального преодоления субъективизма в понимании бытия, истины и само*го* (человеческого) *Dasein*. Природа изначальной (онтологической) вины как бытия-в-долгу осмысляется Боссом не на основе структуры «заботы» (*Sorge*), а на основе понимания человека как хранителя и попечителя бытия. В таком *служебном* статусе человек выступает в том смысле, что в свете («просвете»)

---

4 См.: Boss M. 'Anxiety, Guilt and Psychotherapeutic Liberation'. In: K. Hoeller (ed.) *Readings in Existential Psychology & Psychiatry*, Seattle, 1990, p. 71–92.

5 Ibid., p. 80.

6 См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*, Перев. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem, 1997, § 58.

его экзистенции могут являться и раскрываться самые разнообразные феномены. Другими словами, человек является онтологически востребованным существом и только в осуществлении указанной службы он может переживать полноту (исполненность) собственной экзистенции. В соответствии со сказанным Босс полагает, что природа вины может быть понята только с точки зрения отмеченной (возможности) исполненности экзистенции. Это означает, что бытие-виновным лишь в первом приближении выступает как бытие-в-долгу у самого себя (у собственной экзистенции)[7], тогда как действительного *кредитора*[8] следует искать в сфере, превосходящей индивидуальную способность быть, – сфере, откуда (следуя введённым метафорам) и приходит «призвание к служению». Точнее говоря, именно постольку, поскольку индивидуальная человеческая экзистенция находится в долгу у этого кредитора, она находится в долгу и у самой себя.

Таким образом, согласно Боссу, все чувства вины укоренены в том, что человек *должен* давать миру (вещам мира) быть, являться как феноменам, приходить к явленности в (про)свете его экзистенции.[9] У человека есть возможность или отвечать на это требование, или уклоняться от него, т. е., фигурально выражаясь, закрывать глаза на то, с чем сталкивается человек, отворачиваться, не давать открыться. Фундаментальная характеристика свободы оказывается, таким образом, связана с решением в пользу раскрытия или сокрытия,[10] которое определяет, соответственно, само онтологическое качество экзистенции: её радостное исполнение (как исполнение собственного призвания) или тягостную подавленность (подавленность виной от неисполненного долга). Следуя, как уже отмечалось, за новой,

---

7 Ср.: Хайдеггер, *Бытие и время*, указ. соч., особ. с. 287.
8 Boss, op. cit., p. 84.
9 Ibid., p. 86 ff.
10 Ibid., p. 87.

радикально антисубъективистской, хайдеггеровской трактовкой основных понятий *Dasein*-аналитики, Босс резюмирует: если человек

> «свободно принимает своё бытие-виновным, бытие-в-долгу, по отношению к данным ему экзистенциальным возможностям, если он решает в этом смысле в пользу имения-совести[11] и, соответственно, *желания*-дать-себе-быть-использованным и вовлечённым как проясняющая миро-открытость, тогда он больше не ощущает сущностное бытие-в-долгу и бытие-виновной человеческой экзистенции как *бремя* вины и *подавленность* задолженностью. Бремя и подавленность преодолеваются радостной готовностью отдать себя без остатка в распоряжение всех феноменов как свет и просвет, в котором они могут явиться и раскрыться, и как их хранитель. Одновременно человеку открывается неисчерпаемая преисполненность значения его экзистенции, проистекающая из того, что он востребован всем, что стремится явиться и быть в свете его экзистенции»[12].

Из сказанного следует, что никакая терапия не может освободить человека от чувства вины в фундаментальном смысле.[13] Смысл терапевтической помощи заключается в том, чтобы придать бытию-виновным *продуктивный* поворот, единственно избавляющий человека от экзистенциальной подавленности, которая составляет онтологический смысл различных психических нарушений (отдельных неврозов, депрессии, меланхолии). Терапевт, в интерпретации Босса, выступает *агентом* того самого «кредитора», на службе у которого – к собственной полноте и радости –

---

[11] Ср. с исходной трактовкой этого феномена в *Бытии и времени* (§§ 55–59).

[12] Boss, op. cit., p. 87.

[13] Ibid., p. 80.

несёт пожизненную «повинность» человеческая экзистенция. Задача, или даже миссия терапевта – насколько о ней можно говорить в онтологических терминах – заключается в том, чтобы содействовать осуществлению *раскрывающей* способности индивидуальной экзистенции.

Поскольку указанная выше способность находит выражение в конкретном осуществлении отдельной самости, которая конституируется посредством отношения к миру, к другим и к самой себе, терапевт сосредоточивается на выявлении и анализе биографически фундированных симптомов патогенного стремления самости к само-сокрытию и само-забвению. Правильная диагностика путей уклонения от открытости[14] необходима для разработки позитивной части терапии, нацеленной на противодействие разнообразным скрывающим силам и выведение пациента к экзистенциальной установке, в которой бытие его самости как «бытие-к» руководствуется идеалом наиболее полного само-раскрытия и само-понимания. В указанной работе Босс приводит случай из собственной практики[15], когда благодаря психотерапевтической помощи молодая женщина, страдающая невротической скрытностью, замкнутостью и, как следствие, крайне бедными отношениями с другими людьми, пришла к пониманию своей прежней формы существования как преступления против собственной судьбы, совершив таким образом решающий поворот к тому, чтобы быть достойной даденных ей *как* человеку «возможностей смыслораскрывающих отношений в мире и жить в соответствии с требованиями, адресуемыми ей теми феноменами, с которыми она сталкивается»[16].

---

[14] Понимание самости как способности к раскрытию, как становления-открытой предложено С. Киркегором. Подробнее об этом см.: Ясперс К. 'Реферат по Киркегору', *Топос*, 2(7), 2002, с. 41–57.

[15] Boss, op. cit., p. 82, 86.

[16] Ibid., p. 86.

III.

Нетрудно увидеть, что случай Эдипа является прямо противоположным приведённому. Если можно было бы вообразить себе некую экзистенциальную систему координат *Царя Эдипа*, то траектория движения софокловского героя запечатлела бы постоянную интенсификацию стремления к раскрытию – вплоть до решающего коллапса, когда полное прояснение всех обстоятельств жизни привело Эдипа к зафиксированной выше патологической невозможности оставаться среди людей. Говоря о коллапсе, мы имеем в виду, в том числе, и коллапс предложенного Боссом понимания психотерапевтического освобождения от бремени вины (и в онтическом, и в онтологическом смыслах). Все поступки Эдипа основаны на страстной решимости добиться несокрытости – решимости, которая, согласно Боссу, как раз преодолевает ощущение *бремени* онтологической вины и позволяет избегать невротического/психопатического развития переживаний и рефлексий по поводу тех или иных онтических провинностей, т. е. реальных проступков, о которых приходится сожалеть. Позиция Босса предполагает, что переживание собственных провинностей принимает критический (деструктивный) оборот тогда, когда становится препятствием для того, чтобы человеческая экзистенция реализовала свой сущностный (онтологический) долг. Иначе говоря, онтологический смысл – или, как говорит Хайдеггер в *Бытии и времени*, онтологическое «включение» (*Einschluss*)[17] – невротических и психопатических состояний, характеризующихся разнообразными формами самообвинения, заключается в том, что самость не может больше *плодотворно* осуществляться как способность-к-раскрытию, застопориваясь в каком-то одном состоянии, зацикливаясь на нём и таким образом ока-

[17] Heidegger M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979, S. 312.

зываясь в ловушке сплетающих его душевных движений. Я не случайно подчеркнула слово «плодотворно», потому что в определённом смысле самость и в случае нарушенного (или даже патологического) состояния психической жизни человека (напр., депрессии или меланхолии) остаётся способностью-к-раскрытию, однако эта способность оказывается угнетена и имеет тенденцию к систематическому сокращению поля имеющихся у человека смыслораскрывающих возможностей. Просвет превращается в затор, преодолеть который, по мнению Босса, можно, лишь подвигнув пациента на актуализацию *радостной готовности* раскрываться как самость, *ergo* «отдать себя без остатка в распоряжение всех феноменов как просвет, в котором они могут явиться и раскрыться»[18].

Очевидно, что Эдип не нуждается в подобной актуализации: стремление к несокрытости является принципом его жизни в такой степени, что, уже ослепив себя, он требует открыть двери, чтобы явиться перед своим народом таким, каков он есть. Именно это стремление, как мы помним, определяет *парадигматическое* место фиванского царя в хайдеггеровской метафизике:

> «Город обложен тайной. … Со страстью того, кто стоит в явственности блеска и является греком, Эдип приступает к разоблачению этой сокрытости. Шаг за шагом вынужден он ставить при этом самого себя в несокрытость, которую в конце концов может принять, лишь выкалывая себе глаза, т. е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь…»[19].

Со всей решимостью Эдип не даёт возникнуть патогенному бремени «онтологической задолженности» по

---

18 Boss, op. cit., p. 87.

19 Хайдеггер, *Введение в метафизику*, указ. соч., с. 186.

части раскрытия, и всё же сама по себе эта целительная, по убеждению Босса, установка оказывается бессильна в отношении собственного душевного состояния Эдипа, поступки которого неожиданно – роковым образом – легли на него таким тяжким бременем, такой виной, что он *не мог больше оставаться среди людей*. Как уже отмечалось, Эдип в изгнании может рассматриваться как потенциальный пациент именно потому, что таковое проходит под знаком патологической невозможности включаться в какие бы то ни было отношения с окружающими людьми, т. е. является по сути категорическим *само*изгнанием[20]. Известно, что во второй части мифа, изложенной Софоклом в трагедии *Эдип в Колоне*, время самоизгнания проходит и вступает в силу «запоздалое решение» самого народа, теперь уже насильственно подвергающего своего бывшего царя остракизму. Однако к этому заключительному периоду жизни Эдипа мы вернёмся позднее. Пока же необходимо прояснить экзистенциальный смысл душевного кризиса и патологической составляющей поведения Эдипа в период, определённый следующими тремя вехами: раскрытие истины – самоослепление – самоизгнание. Напомним, что наше исходное допущение состояло в том, что экзистенциальная аналитика может выявить парадигматическое значение случая Эдипа для психотерапии, отличное от того, которое утвердилось в классическом психоанализе.

Для начала следует указать на то, что история Эдипа сложилась бы принципиально иначе, если бы Иокаста – жена и мать несчастного царя – не покончила с собой, узнав *всю* правду. Именно обнаружение мёртвой Иокасты, а не решимость ставить себя в несокрытость, как пишет Хайдеггер, является тем драматическим эксцессом, который сделал не-

[20] Ср. слова Эдипа: «Куда глядеть стал бы я, / С кем любовно речь вести, / Чьему привету отвечать, друзья? Ах, отправьте вдаль поскорей меня!» (*Царь Эдип*, 1330–40).

возможным собственное самоубийство Эдипа, подвигнув его на самоослепление. О том, что Эдип собирался первоначально совершить самоубийство, совершенно недвусмысленно свидетельствует повествование: выслушав разоблачающий рассказ пастуха, он произносит:

«Свершилось всё, раскрылось до конца!
О свет! В последний раз тебя я вижу:
Нечестием моё рожденье было,
Нечестьем – подвиг и нечестьем – брак!»

После чего устремляется в дом и требует дать ему меч. «Но нет; никто той просьбы не исполнил!» – рассказывает позднее[21] Эдип, признаваясь, что жаждал мгновенной смерти. Однако в итоге Эдип совершает не самоубийство, а самоослепление и идёт на самоизгнание, отвергая смерть как *недостаточное* наказание за свои деяния. На замечание Корифея, что «лучше смерть, чем жизнь влачить слепцом», Эдип отвечает:

«Скажи, какими б я дерзнул очами
Взглянуть на Лаия среди теней,
Взглянуть на мать несчастную… пред ними
Я так виновен, что вины своей
И тысячью смертей не искупил бы»[22].

Таким образом, не смерть, а полный мрак и бездомность оказываются «высшей мерой», к которой приговаривает себя Эдип. Его страдание – это страдание человека, для которого нет места ни на земле, ни в царстве мёртвых. Патологическая невозможность быть среди людей приобретает у него абсолютный характер, распространяясь на оба

[21] *Эдип в Колоне*, 436.
[22] *Царь Эдип*, 1371–75.

измерения, которые определяли «жизненный мир» древнего грека, включая общение как с живыми, так и с мёртвыми. Ни в этом, ни в потустороннем мире Эдип не может оставаться на тех условиях, которые открылись в ходе расследования обстоятельств его жизни. Формируя неустранимое поле фактичности, эти условия приводят к экзистенциальному кризису, переживаемому человеком как неспособность к дальнейшему конкретно-историческому самоосуществлению, ибо последнее предполагает как раз *взятие* на себя своей фактичности.

В основании критического состояния и «кризисных» поступков Эдипа (самоослепления и самоизгнания) лежит, таким образом, сущностная взаимосвязь экзистенциальности («наброска») и фактичности («брошенности») в человеческом бытии. Однако для объяснения состояния Эдипа (равно как и некоторых других психических нарушений – напр. депрессии) недостаточно просто указать на сущностную определённость экзистенциальности фактичностью в бытии *Dasein*.[23] «*Dasein* экзистирует фактично» – как *формальное* описание (основоположение) этот тезис равно применим и в тех случаях, когда речь идёт о нормальном человеке, и в тех, когда мы имеем дело с человеком, поведение которого свидетельствует об определённых психических нарушениях. Чтобы вскрыть экзистенциальную причину нарушений, в понятии фактичности необходимо различить *формальный* и *содержательный* аспекты. Как формальная характеристика фактичность означает, что в своём экзистировании *Dasein* «всегда уже» определено конкретными (фактическими) содержаниями. Различение моментов экзистенциальности и фактичности при этом предполагает, что *Dasein* может по-разному относиться к собственной фактичности, т. е. по-разному *быть* фактично, по-разному проводить фактичность в проекции нового на-

[23] См.: Хайдеггер, *Бытие и время*, указ. соч., с. 192.

броска. «По-разному» в рамках хайдеггеровской аналитики означает: или в модусе неподлинности, или в модусе подлинности. Первый модус характеризуется как раз тем, что взаимосвязь экзистенциальности и фактичности не проблематизируется в бытии *Dasein:* человек экзистирует, не задаваясь вопросом об *отношении* к фактичности своего бытия. Хайдеггеровский анализ феномена историчности показывает, что конкретное исполнение взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии *Dasein* приобретает *проблемный* характер – то есть выявляется *как* проблема – именно в модусе подлинности. Другими словами, раскрытие проблемного характера указанной взаимосвязи в бытии *Dasein* является отличительной чертой подлинного способа бытия и тем самым – конститутивным моментом подлинной историчности. Здесь важно подчеркнуть, что в основании последней у Хайдеггера лежит такой фундированный в «заступании в смерть» экзистенциальный акт, как «*отзыв* того, что в сегодня действует как "прошлое"»[24]. Это отзывание и является индикатором *проблемы*, требующей решения: связь экзистенциальности и фактичности должна быть пересмотрена на новых условиях, а именно на основе того, как видит своё бытие «заступившее в смерть» *Dasein.*

Центральный тезис данной статьи заключается в том, что отмеченный проблемный характер взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии *Dasein* может открываться для человека не только в силу совершения им самим определённого экзистенциального акта («заступания в смерть», «отзывания»), но также и в силу не зависящего от самого человека фактического стечения обстоятельств, на почве которого между экзистенциальностью и фактичностью устанавливается необратимое конфликтное отношение. Если в *первом случае* отношение между экзи-

[24] Хайдеггер, *Бытие и время*, указ. соч., с. 386.

стенциальностью и фактичностью выступает как проблема, которую *Dasein* должно (*hat zu*) самостоятельно решить и потому относится к таковой энтузиастически, то во *втором* – как конфликт, от которого *Dasein страдает*, свидетельством чего являются определённые психические сдвиги/нарушения.

Одним из наиболее известных в психотерапевтической практике примеров патологического проживания описанного конфликта является *депрессия*. А. Холцхей-Кунц, описывая депрессивное страдание, определяет его как страдание на почве собственной мирооткрытости и свободы, т. е. на почве онтологической (экзистенциальной) необходимости – «повинности» – брать на себя тяжесть бытия,[25] набрасывать своё бытие в его фактичности. Поскольку фактичность наброска предполагает, что в нём (через него) устанавливается определённое отношение экзистирующей самости к собственным фактическим содержаниям, последние могут стать поводом к такому само-отношению, которое характеризуется специфическим отказом самости набрасывать себя далее в своей фактичности. Конечно, сам этот отказ (формально) есть не что иное, как фактичный набросок, однако свойственное ему *конфликтное* отношение экзистенциальности и фактичности является именно тем «конкретным априори», которое обусловливает депрессивную форму существования человека. Депрессивное страдание и есть обнаружение (манифестация) этого конфликта, смысл которого ясно вычитывается уже из самого слова «депрессия», «подавленность», указывающего на то, что собственное «*dass*» («так оно есть»)[26] переживается человеческой экзистенцией как *неподъёмное*. Как пишет

[25] Holzhey-Kunz A. *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phaenomene*, Wien: Passagen-Verlag, 1994, S. 189, 197.

[26] Хайдеггер, *Бытие и время*, указ. соч., с. 135. Ср. также: Holzhey-Kunz, op. cit., S. 190.

Холцхей-Кунц, депрессивное состояние следует рассматривать как ответ, как «нет» (адресованное) активной жизни, коль скоро её нужно вести при условиях, воспринимаемых как невыносимые. Депрессия является, таким образом, онтической формой упомянутого выше *пассивного* отказа быть, осуществляться в своей фактичности. Это форма экзистенциальной стагнации, «неспособности дальше быть» в смысле решительного проведения своей фактичности в проекции само-набрасывания, на хайдеггеровском языке – форма неподлинности, описание которой требует задействования психиатрического дискурса. Критерием неподлинности здесь, как и в любом другом случае, является уклонение от требования брать на себя бремя собственного бытия, «брошенного в без-основную ситуацию мирооткрытого экзистирования»[27]. Депрессия (а в крайних случаях и сумасшествие) как форма такого уклонения проходит по ведомству «нарушений», или «ненормальности», поскольку предполагает ярко выраженное угнетение (редуцирование) возможностей самореализации человеческой экзистенции, вызванное характерным замыканием (ступором) перед отмеченным выше экзистенциальным требованием. Депрессия – это драматический способ сказать «пас», не будучи в состоянии отменить начавшуюся игру. Устоявшееся выражение «впал в депрессию» весьма содержательно по своим импликациям. С одной стороны, оно вполне прозрачно отсылает к исходному смыслу «отклонения», заключённого в депрессивном состоянии, ибо впасть в таковое означает выпасть из нормального разворачивания жизненных связей; с другой – косвенно указывает на причину, по которой восстановление заинтересованной интегрированности в жизненный мир оказывается патологически затруднённым, ибо «впасть» во что-либо означает оказаться всецело во власти соответствующего состояния, в нашем случае –

[27] Holzhey-Kunz, op. cit., S. 190.

оказаться скованным в своих возможностях под тяжестью собственной фактичности.

Случай Эдипа основывается, в сущности, на том же конфликте между экзистенциальностью и фактичностью, что и описанное выше депрессивное состояние. Как и там, речь идёт о патологической неспособности («немоготе») индивида продолжать быть – осуществляться как бытие-в-мире и как со-бытие – на тех фактических условиях, которые придают конкретно-исторический характер его самости. Для Эдипа – на условиях неумышленного отцеубийства и невольного инцеста, сделавших его преступником и осквернителем в собственной стране и в собственном доме. Здесь, однако, важно подчеркнуть: история Эдипа – не семейная трагедия (ещё один аргумент против известной трактовки Фрейда). Случившееся разворачивается не в порядке ойкоса, а затрагивает жизнь героя в его политическом осуществлении, то есть в той сфере, где согласно представлениям древних греков человек только и мог явить свою человеческую сущность.[28] С разоблачением ужасных фактов Эдип оказывается, таким образом, поражён в глубочайших основах своего человеческого бытия. Не та или другая сфера его жизненного опыта становится источником страданий, но само его фактичное бытие как свободного (политического) существа. Это не значит, что мы игнорируем приватное измерение этой трагедии. Эдип сокрушается о своём отце и о женщине, которая была ему одновременно женой и матерью. Однако в мифе трагическое стечение обстоятельств, постигшее эту семью, рассматривается через призму вопроса о судьбе человека как свободного разумного («смыслораскрывающего») существа и,

[28] Масштаб вопроса недвусмысленно задаётся самим Эдипом в последней речи перед своим народом: «Ах, пред вами / Фиванец истый, гражданин меж граждан – / И я всего, всего себя лишил! / Я сам сказал, чтоб все меня вы гнали, / Меня, безбожника и нечестивца, / Меня, что род свой осквернил грехом…» (*Царь Эдип*, 1380).

соответственно, в масштабе, позволяющем в полной мере обнаружиться человеческой сущности. Такой масштаб задаётся, как уже отмечалось, участием человека в политической жизни, что зафиксировано уже в самом названии трагедии, повествующей о *царе* Эдипе. В сущности (и в этом гениальность Софокловой трагедии и глубина мифа), речь не идёт ни о приватном, ни о публичном, а о роке, который настигает человеческую жизнь в момент её наибольшего величия и славы. Страдание Эдипа не распределить ни по каким «разделам»: оно ни приватно, ни публично. Оно *тотально* в своём восстании против неумолимой фактичности.

Несмотря на общность экзистенциальных оснований, состояние и поведение Эдипа не являются, однако же, примером депрессивного расстройства. Выявленный выше структурный конфликт в актуальном исполнении фактичного экзистирования в случае Эдипа заявляет о себе принципиально иначе, нежели *пассивное* проседание и обездвижение под невыносимым гнётом собственной обусловленности, свойственные депрессии. Отторжение собственной фактичности принимает у Эдипа *активную* форму, которую можно было бы даже определить как *эксцентрическую*, имея при этом в виду *направление разрешения* зафиксированного выше фундаментального конфликта (и не путая её, таким образом, с эксцентричностью, означающей устойчивую повседневную неуравновешенность в поведении и самовыражении). Под разрешением мы понимаем в данном случае тот способ, каким человеческая экзистенция может проживать – *проходить через* – указанный конфликт. Впадение в депрессию означает, что названное разрешение осуществляется *инцентрическим* образом: индивид застревает, увязает в данности, определяющей его «место в бытии»; не принимая её (не будучи в состоянии её «поднять», взять на себя), он одновременно даёт ей сковать (сдавить) свою способность самоосуществления

как бытия-в-мире и со-бытия. Депрессия (подавленность) выступает, таким образом, конкретным онтическим исполнением того, что Хайдеггер называет расположенностью (*Befindlichkeit*) *Dasein*. Возвращаясь к трактовке фундаментальной вины у Босса, можно сказать, что сущностной характеристикой депрессивной расположенности является угнетение смыслораскрывающих способностей человеческой экзистенции, которое коренится в её специфической отягощённости (придавленности) фактичностью.

Ранее уже говорилось, что поведение Эдипа подчиняется установке, прямо противоположной всякому сдерживанию раскрывающей способности человеческого бытия. Необходимо, таким образом, выявить сущностную взаимосвязь между этой (акцентированной Хайдеггером) установкой-на-раскрытие и отмеченной выше эксцентрической формой, в которой проживается (претерпевается) фундаментальное рассогласование с собственной фактичностью, определяющее трагическую судьбу Эдипа. С одной стороны, сам факт, что герой в сложившихся обстоятельствах не впадает в депрессию (что было бы, с психиатрической точки зрения, вполне естественным «выходом» из невыносимого положения), свидетельствует об удержании указанной установки. Центральный вопрос Софокловой трагедии заключаются, таким образом, в том, *каким образом человек может – и может ли в принципе!? – пройти через (прожить) неустранимое рассогласование с собственной фактичностью, не переставая при этом быть верным «регулятивной идее» несокрытости.* Как можно осуществляться в своей фактичности, если ты не можешь ни принять таковую, ни допустить самообмана на её счёт; не можешь ни «поднять» её, ни сокрыть? Подобно депрессивному состоянию, самоизгнание Эдипа, его неспособность оставаться среди людей, является симптомом описанного выше фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности в индивидуальном бытии. Отличие в том, что

Эдипов способ проживания этого конфликта не предполагает редуцирования раскрывающих способностей человеческой экзистенции. *Нечеловеческая* антиномия этой трагической истории заключается в том, что осуществление установки-на-раскрытие как принципа (подлинного) экзистирования возможно не иначе как через самоосуществление индивидуума в бытии-друг-с-другом, в конкретном человеческом сообществе, т. е. в *фактических* связях своего жизненного мира. Словами Хайдеггера – не иначе чем через *фактичное* экзистирование. Вместе с тем именно фактичность становится здесь неустранимым препятствием для такого самоосуществления. Дальнейшее фактичное экзистирование Эдипа мыслимо только в негативной проекции: как тотальное отторжение конкретной фактической определённости своего бытия, *ergo* как *самоискоренение*, как лишение себя своего мира, своей исторической связи с другими (будь то в этом или в потустороннем (подземном) мире). Отказываясь от своего места и среди живых, и среди мёртвых, Эдип посредством самоизгнания словно переходит в некое третье (сверхчеловеческое?) измерение, где установка-на-раскрытие остаётся в силе, а фактичность (в её содержательном аспекте) как будто бы выключается, отвергается. *Эдип лишает себя своего мира, не лишая себя при этом жизни и не лишаясь установки-на-раскрытие*.[29] Безвоздушное (*внемирное*) пространство, в котором он таким образом оказывается со своей способностью к раскрытию, является, безусловно, своего рода *утопическим* допущением, не совместимым с реальной человеческой жизнью, и всё же именно оно выступает неопределимым телосом акта

[29] Это чистое, ангелоподобное, стояние в «просвете» истины было, видимо, тем, к чему стремились средневековые монахи. Однако им не сравниться с Эдипом по патетической интенсивности этого опыта, поскольку они всё-таки меняли «большой мир» на «маленький», тогда как Эдип менял мир на тотальное безмирье.

самоизгнания, тем, «куда» устремлена последняя в *этом* мире трансценденция Эдипа.

Нечеловеческая антиномия, о которой идёт речь, ясно вычитывается уже из приведённого выше комментария Хайдеггера к тому, что происходит с Эдипом:

> «Шаг за шагом вынужден он ставить … себя в несокрытость, которую в конце концов может принять, лишь выкалывая себе глаза, т. е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь…»[30].

Принять несокрытость лишь при условии самоослепления – здесь соединились воедино верность установке-на-раскрытие и отвергание фактичности, символическим выражением которого, действительно, служит акт самоослепления.[31] При этом хайдеггеровский акцент на свете скорее уводит нас в другую сторону, возвращая к метафизической проблематике истины как явленности или «данности в свете», ясности. В трагедии же Софокла самоослепление Эдипа осмысляется совершенно в другом ключе, выступая, как уже было сказано, символическим выражением отторжения конкретной фактической определённости экзистенции и тем самым – симптомом интересующего нас фундаментального структурного конфликта в человеческом бытии. Как таковое, самоослепление оказывается в одном ряду не только с самоизгнанием, но и, например, с самооглушением, т. е. всем тем, что пресекает каналы, по которым человек как телесное существо оказывается вплетён в фактичность своего бытия-в-мире. Отвечая на недоуме-

---

30 Хайдеггер, *Введение в метафизику*, указ. соч., с. 186.

31 Так, объясняя Корифею свой поступок (самоослепление), Эдип говорит: «Иль скажешь ты, что вид детей отраден / Был для меня – в таком рождённых браке? / Нет, нет, навеки взор для них закрыт. / Иль город наш, иль кремль, иль божьи храмы, / иль светлые кумиры…» (*Царь Эдип*, 1370–80).

ние Корифея по поводу самоослепления Эдипа, фиванский царь говорит:

«И я, бесчестью сам себя обрекший,
Дерзнул бы взор на Фивы свой поднять?
Нет, нет! Мне жаль, что не могу и слуха
В ушах своих родник засыпать я;
Тогда бы тело жалкое своё
Я отовсюду оградил; я был бы
И слеп, и глух, и уж ничто б о горе
Напоминать мне не могло моём»[32].

Отсюда очень хорошо видно, насколько близоруко и предвзято традиционное психоаналитическое истолкование самоослепления Эдипа как символической кастрации. Ролло Мэй справедливо говорит в этой связи о прокрустовом ложе сексуальной парадигмы.[33] Однако же и сам, подобно Хайдеггеру, не замечает фрагмента о слухе, делая акцент на том, что после открытия истины Эдип совершает не самооскопление, а самоослепление, уничтожая не что другое, а именно орган видения. Но этого противопоставления, на наш взгляд, принципиально недостаточно, чтобы разоблачить и преодолеть фатальный редукционизм психоаналитического подхода, потому что пока остаётся в силе противопоставление, одно всегда может быть истолковано как символ другого. Суть же вопроса не в том, чтобы кастрации противопоставить выкалывание глаз, т. е. развести «низкое» и «высокое» – сексуальное желание и созерцание истины. Тупиковость подобного разведения заключается в том, что каждый из обособленных моментов в итоге претендует на подчинение противоположного. Экзистенциальный смысл самоослепления – подчеркнём это

[32] *Царь Эдип*, 1380–90.
[33] May, op. cit., p. 173.

ещё раз – касается не способности раскрытия-истины как таковой (незадолго до смерти Эдип скажет, что видит – т. е. усматривает истину – не хуже, чем зрячие), а онтически фундированного конфликта между экзистенциальностью и фактичностью, подвигающего индивидуума на тотальный отказ от конкретной фактической определённости собственного бытия. Самоослепление, наряду с другими действиями и устремлениями Эдипа, является символическим выражением этой фундаментальной нацеленности на *тотальное искоренение* собственной фактической определённости – нацеленности, которая сочетает в себе патологическую одержимость и ясное самопонимание (сохранение установки-на-раскрытие). «Не могу иначе» – такова простая формула этого драматического сочетания.

О том, что и Хайдеггер, и Мэй отклоняются от сути вопроса, свидетельствует двойное упущение, связанное с тем, как трактуется акт самоослепления Эдипа. Об одном упущении мы уже говорили – это игнорирование равнозначной по своему экзистенциальному смыслу устремлённости Эдипа к лишению себя слуха, чувствительности как таковой(!). Внимание к этой характерной устремлённости позволило бы избежать вводящей в заблуждение акцентировки зрения (способности видения) и выйти к тотальному характеру аннигилирующей установки Эдипа. Если бы это произошло, не было бы причин и для второго упущения, а в сущности, искажения в самом изложении кульминационной части трагедии, с которым мы сталкиваемся у обоих мыслителей. Оба – вопреки действительному ходу событий – прямо связывают причину самоослепления Эдипа с разоблачением фактической истины его жизни. Однако, как уже отмечалось, Эдип лишает себя зрения не после того, как всё открылось, а после самоубийства Иокасты. Последнее самым радикальным образом интенсифицировало переживание чувства вины, вызвав у Эдипа пронзительное переживание *категорической* несовместимости собственной

фактичности с возможностью дальнейшего самоосуществления в своём жизненном мире. Выступая таким «интенсификатором», самоубийство фиванской царицы подчёркивает тотальный характер *контрфактической* установки Эдипа, т. е. патологической одержимости необходимостью *тотальной* аннигиляции фактической определённости своей экзистенции. Самоослепление, самооглушение, самоизгнание суть способы, какими индивид может выразить, привести в исполнение эту свою установку – установку на самоискоренение. Все они так или иначе нацелены на тело: первые два – на тело как основание чувствительности, обеспечивающей вплетённость в фактические (смысловые) взаимосвязи жизненного мира, последнее – на тело как субстанциальное обеспечение индивидуального *места* в бытии (в мире). Самоизгнание – это лишение себя такого места, исторжение себя из своего мира. Нетрудно увидеть, что эта контрфактическая установка, которая может быть понята также как установка на тотальное *развоплощение*, включает и возможность самооскопления, которое – исполни его Эдип – имело бы *тот же символический смысл*, что и любые другие разновидности *пресечения* функционирования органов чувств, свойственных телесной конституции человека и связывающих его с другими.

IV.

Мы подошли к решающему моменту в постижении экзистенциального смысла мифа об Эдипе. Тотальный характер выявленной выше контрфактической установки Эдипа находит окончательное закрепление не в чём ином, как в обращённости аннигилирующего порыва на сам *факт рождения*, предопределяющий всю последующую историю жизни царя в целом. Тотальность самоискоренения, которой одержим Эдип, нельзя «заполнить» (сформировать) простым перечислением фактических определённостей его

бытия, будь то отдельные события или телесно обусловленные возможности чувственного восприятия. Наоборот, все эти определённости мыслятся в свете тотальности индивидуального бытия, которая фундируется, согласно трагедии Софокла, в факте рождения. Моральной кульминацией трагедии становится следующий вердикт Эдипа относительно собственного существования:

«Нечестием моё рожденье было,
Нечестьем – подвиг и нечестьем – брак!»

Вердикт, в котором ключевые факты (поступки) его жизни возводятся к первичному факту рождения, дающему начало всему последующему роковому стечению обстоятельств. Рождение, понимаемое как исторически значимое воплощение (приход в мир во плоти), – это узел, в котором сходятся все фактические (включая материальные) нити, вплетающие человека в общий жизненный мир; это первопричина – не в естественно-научном смысле линейной каузальности, а в трансцендентальном смысле априорной обусловленности существования, размыкаемой – по факту рождения – воронкой фактичности. Контрфактическая установка Эдипа есть, таким образом, установка на *денессанс* – страстная одержимость отменой (аннигиляцией) самого факта рождения как корня роковой фактичности. Порыв самоослепления, самооглушения, самоизгнания *etc*. устремлён таким образом в *Ничто нерождённости*. В основе Эдиповой неспособности оставаться среди людей лежит фундаментальный конфликт экзистенциальности и фактичности, который на психоаналитическом языке мог бы быть диагностирован как *комплекс рождения*.

Здесь необходимо вернуться к *нечеловеческой антиномии* экзистенциального опыта Эдипа, поскольку именно она, на наш взгляд, позволяет объяснить вторую часть мифа, изложенную Софоклом в трагедии *Эдип в Колоне*.

Кульминацией всей истории становится своеобразная *сакрализация* Эдипа: согласно откровению оракула, он возвышается над всеми людьми своей *сверхчеловеческой* способностью быть талисманом, оберегающим и гарантирующим благополучие для людей той страны, в которой он находится и в земле которой он будет похоронен. Загадочная и удивительная кончина фиванского царя является абсолютным свидетельством его принятости в сверхчеловеческое измерение, которая предполагает соответствующее преображение всего человеческого естества. Вместе две части мифа образуют структурное единство, обнаруживающее уникальную встречу человеческих и сверхчеловеческих сил, – встречу, которая оказалась возможной исключительно благодаря описанному выше эксцентрическому способу проживания фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности, т. е. благодаря антиномическому сочетанию установки-на-раскрытие и установки-на-денессанс. Самоубийство было бы в этом случае как раз «человеческим, слишком человеческим» выходом из сложившейся ситуации. Оставаться же быть в этой антиномии, ни на секунду не поступаясь ни идеалом раскрытия (ясного самопонимания), ни категоричностью тотального неприятия собственной фактичности, – это уже требует нечеловеческих сил, ибо указывает (нацелено?!) на возможность, потустороннюю человеческому существу: быть чистой способностью раскрытия помимо (до, вне) всякого рождения. Эту позитивную точку зрения – точку зрения вечности – озвучивает, как и полагается, «объективный» всезнающий хор. В ответ на Эдипов приговор в адрес собственного рождения, прозвучавший в первой трагедии, во второй, словно с небес, раздаётся:

«Высший дар – нерождённым быть;
Если ж свет ты увидел дня –
О, обратной стезёй скорей

В лоно вернись небытия родное!»[34]

Таким образом, миф об Эдипе повествует не только о том, что человек не властен над своей судьбой, но и о том, что нечеловеческие страдания, испытания ведут к преображению человеческого существа. Из предложенной интерпретации значения этого мифа можно сделать *два* основных вывода: один теоретического, другой практического характера. Прежде всего, можно говорить о том, что описанный в *Царе Эдипе* опыт экзистенции выступает примечательной альтернативой хайдеггеровскому описанию подлинного экзистирования. Эксцентричность (в зафиксированном нами смысле), с одной стороны, и «заступающая решимость», с другой, принципиально аналогичны в плане обеспечения и удержания таких характеристик, как контрфактичность[35] и установка на ясное самопонимание (себя в своей экзистенции). Отличие в том, что в греческой трагедии в основе напряжённого сочетания этих характеристик лежит не акт, который индивид совершает сам от себя, а нередуцируемая и неупредимая страдательность. Для Хайдеггера «заступающая решимость» – это основание (условие возможности) своего рода экзистенциального *ренессанса* фактичности, а именно её возобновляющего повторения (*Wiederholung*) в новом, фактичном, самонабрасывании. Но для Эдипа ренессанс – фактичное возобновление – невозможен. Контрфактичность для него не промежуточная методическая установка, а непреодолимый – неизживаемый – принцип. Эдип – это возведённый в принцип денессанс; «возведённый» – значит претерпевший это возведение.

---

[34] *Эдип в Колоне*, 1220.

[35] О контрфактическом характере «заступающей решимости» подробнее см.: Щитцова Т.В. *Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии*, Вильнюс, 2006, с. 106–121.

Миф об Эдипе позволяет, таким образом, оттенить рецидивы субъективизма в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике. Он показывает, что предложенный Хайдеггером идеал – стать/быть основанием собственной подлинности (что означает: переизбрать и «перезагрузить» фактичность своего бытия в новом экзистенциальном наброске по своему собственному решению), – не просто утопичен, но при определённом стечении обстоятельств («вмешательстве рока») *невозможен (немыслим) даже как утопия*.

Второй вывод касается собственно терапевтического значения выявленных нами структур и содержаний. Мы вышли за рамки алетейлогической трактовки мифа об Эдипе, принятой в экзистенциально-феноменологической традиции, показав, что экзистенциальная драма фиванского царя выстраивается, в конечном счёте, не вокруг вопроса об истине, а вокруг проблемы осуществления себя в своей фактичности. Изменив таким образом концептуальный ракурс интерпретации, мы обнаруживаем, что случай Эдипа не просто является исключением из предложенного Боссом онтологического обоснования депрессии, меланхолии и ряда невротических состояний, а сам задаёт новую парадигму для понимания некоторых нарушений в психической жизни человека и, соответственно, новую парадигму для терапевтической работы с ними. Мы уже отмечали, что, в отличие от депрессивного состояния, Эдипов способ проживания фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности характеризуется эксцентричностью, превышающей человеческие силы. Именно благодаря этому сверхчеловеческому трансцензусу был выявлен экзистенциальный смысл патологической неспособности Эдипа оставаться среди людей, равно как и оставаться зрячим, слышащим, вообще – чувствующим, воплощённым. «Случай Эдипа» был диагностирован как «комплекс рождения», и именно этот диагноз представляется нам основополагающим для анализа и терапии «человече-

ских, слишком человеческих» депрессивных, меланхолических и связанных с ними невротических состояний. Мы приходим, таким образом, к идее *натальной терапии*, которая должна предваряться прояснением самой концепции (философской концептуализации) рождения, призванной определять в дальнейшем и конкретные методы терапевтической работы. Этот круг задач выходит за рамки данной статьи.[36] Вместе с тем в завершение хотелось бы указать на тот путь концептуализации рождения, который преднамечается в *Царе Эдипе* и может стать путеводной нитью для разработки конкретных терапевтических методов.

Установка-на-самоискоренение, или тотальное развоплощение, манифестированная в высказываниях и поступках Эдипа, нацелена, как мы видели, на пресечение его *причастности* конкретному сообществу (жизненному миру), на *неучастие* в таковом на тех фактических условиях, которые составляют историческую конкретность данной экзистенции. Депрессия и меланхолия добиваются, в сущности, аналогичной *невключённости*, только «инцентрическим» (что означает: человеческим, неутопическим, нефантастическим) образом. Обе представляют собой разные модификации *внутреннего* остракизма, который, подобно самоизгнанию Эдипа, обусловлен фундаментальной травмированностью (сражённостью) индивида неумолимой фактичностью. Задача натальной терапии (задача избавления от «комплекса рождения») должна заключаться, таким образом, в том, чтобы *реабилитировать* собственное рождение человека ввиду *неизбежной возможности* его участия в определённом жизненном мире. У этой проблематики, связывающей депрессию и установку-на-денессанс, т. е. лишение себя своего исторического места («участности»), есть

[36] Об экзистенциально-феноменологической концептуализации рождения см. мою упоминавшуюся работу *Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт*.

весьма актуальный социально-политический разрез, включающий в поле нашего интереса разного рода социальных изгоев, и прежде всего политических беженцев. Здесь невыносимой отторгаемой фактичностью оказывается сам факт вынужденного изгнанничества, разворачивающегося не под знаком сверхчеловеческой утопии (как у Эдипа), а под скорбным флагом брутальной *нечеловеческой* – в смысле: недо-человеческой – атопии.[37]

[37] Это повод отдать должное интуиции Ролло Мэя, позволившего себе в уже цитированной ранее статье следующую маргиналию: «Изгнание – потрясающий символический акт с современной психоаналитической точки зрения, поскольку есть много данных для того, чтобы сделать заключение, что величайшая угроза и причина страха для западного человека в середине XX века – это не кастрация, но *остракизм*, ужасная ситуация быть выброшенным из своей группы». После чего Мэй, развивая свою критику редукционизма сексуальной парадигмы, подчёркивает, что многие предпочли бы остракизму кастрацию, если бы последнее было условием не подвергнуться первому; см.: May, op. cit., p. 173.

ПОНЯТОЕ СТРАДАНИЕ: АНТИНОМИИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ПСИХОТЕРАПИИ (Киркегор и Фрейд)

Существует устойчивое и, конечно же, небезосновательное представление о том, что психоанализ и экзистенциальный анализ – это во многом взаимоисключающие направления, развитие которых, особенно в практической (психотерапевтической) области, предполагает принципиальное игнорирование друг друга. В философской же аналитике – начиная, как минимум, с Рикёра, – напротив, существует богатая традиция продуктивного соотнесения теоретических новаций психоанализа и феноменологии (включая экзистенциальную феноменологию). Подобное биполярное в*и*дение свойственно и некоторым исследованиям в области психологии и психотерапии (в частности работам А. Хольцхей-Кунц и Т. Фукса), отличающимся при этом, что характерно, принципиальной открытостью по отношению к философской рефлексии на предмет изучаемых психических феноменов и проблем.

Настоящий доклад вдохновлён во многом упомянутыми попытками (философов и психологов) выйти за рамки фиксированного хрестоматийного противопоставления названных выше известных традиций – за рамки мышления в терминах двух лагерей. Вполне вероятно, что предполагаемая здесь *трансграничная* исследовательская позиция для психотерапевтов является более тяжёлым и сложным завоеванием именно в силу того, что прагматика их деятельности искушает к тому, чтобы – «эффективности ради» – связать себя какой-то одной методологией. Но хотелось бы

подчеркнуть: именно искушает, а не обрекает. Психотерапевт, мыслящий трансгранично, рискует, конечно, потерять доверие коллег, привыкших основывать свою репутацию на приверженности Школе. С другой стороны, вызов, заключённый в предложении «взять в скобки» привычное противопоставление, нацелен ведь в итоге не на что иное, как на *освободительное* переосмысление самой психологической (психотерапевтической) практики. Ведь речь идёт о том, чтобы преодолеть привычные, ограничивающие наше понимание, *idée fixe*, связанные с игнорированием *другой* перспективы, которое, подчеркнём это, всегда основывается на упрощающем истолковании таковой.

Вопреки общепринятому подходу я постараюсь обосновать тезис о том, что экзистенциальный психоанализ и классический (либидинальный) психоанализ – это две вариации *одного и того же* психотерапевтического открытия, которое имеет ключевое значение в трансформации – эрозии – модерного понятия субъекта. Обе ветви формировались примерно в одно и то же время, причём совершенно независимо друг от друга, и связаны соответственно с именами Сёрена Киркегора и Зигмунда Фрейда. Суть открытия заключается в том, что разного рода психические нарушения (Киркегор говорит о перенапряжённой чувствительности, возбудимости, неврастении, истерии, ипохондрии и т. п.; Фрейд – о невротических симптомах) *имеют некий смысл*, т. е. отсылают к историческому осуществлению индивида, а не к естественно-научной каузальности. Соответственно, их нельзя объяснить медицински-сциентистским образом, представив как закономерные проявления некоего заболевания (души или мозга). Единственно релевантный подход к ним – это попытка *понять* их – дать им истолкование, исходя из того контекста фактической индивидуальной жизни, которому они принадлежат и откуда они, образно выражаясь, «говорят», «сообщая» терапевту о некоем душевном страдании индивида. *Герменевтический*

подход в психотерапии – революционная новация, принципиальным образом связывающая Киркегора и Фрейда. Различия в вариациях обусловлены тем, что они выходят на названное выше герменевтическое открытие из разных перспектив: Киркегор – из перспективы «субъективного мыслителя», Фрейд – из перспективы врача.

Возможно, следует специально оговориться, что призыв уйти от привычного противопоставления экзистенциального и классического психоаналитического подходов не означает отрицания определённых различий между ними, равно как и того факта, что некоторые из этих различий дают основание для полярного разведения позиций Киркегора и Фрейда. Скорее речь идёт о том, чтобы пересмотреть сам статус и функцию этих различий. Говоря точнее, попытка взглянуть на подходы Киркегора и Фрейда из общей концептуальной перспективы предполагает, что означенная полярность сама должна быть опрошена на предмет того, какую роль она играет в осуществлении названного выше открытия и, соответственно, в переосмыслении модерного концепта субъекта.

Ввиду намеченных выше программных задач данный доклад носит в известном смысле пропедевтический характер и посвящён базовой реконструкции общих концептуальных моментов, связывающих Киркегора и Фрейда. Заявленная в названии доклада *антиномичность* герменевтического подхода в психотерапии мыслится при этом как его неотъемлемая черта, затрагивающая сам характер интерсубъективной связи аналитика и аналюзанта.

I. Общие моменты

Можно выделить как минимум *пять* общих моментов, которые объединяют Киркегора и Фрейда в плане исходных установок их терапевтических проектов, а также понимания терапевтических задач и принципов:

1) размежевание с медицинской – объективирующей – парадигмой;

2) представление о всеобщем характере душевного страдания;

3) определение цели терапии;

4) в*и*дение базовой терапевтической ситуации;

5) тематизация сцепления психического и социального в жизненном опыте индивида.

Проясним кратко содержание каждого из них.

1) Размежевание с медицинской парадигмой

Как уже отмечалось во введении, оба автора ориентируются на *немедицинское* понятие душевного страдания, разрабатывая собственную терапевтическую альтернативу медицинскому подходу. Помимо каузального обоснования, соответствующего естественно-научной парадигме медицинского знания, названный подход имеет *нормирующий* характер, т. е исходит из некоторого представления о нормальности (адекватности), отступление от которого – в переживаниях, поведении – рассматривается как признак болезни, диагностируемой по совокупности соответствующих «аномалий» или психических отклонений (дефектов). Целью лечения в таком случае является возвращение к норме, понимаемое как восстановление адаптированности психики пациента к условиям повседневной жизни. Пациент (подверженный душевной болезни человек) выступает, соответственно, как *объект для применения определённого медицинского метода* (напр. гипноза, с которого, как известно, и начинал Фрейд, отказавшись затем от него в пользу иных методов, более релевантных новому пониманию психической жизни). Точкой расхождения, точнее даже – точкой несогласия для обоих авторов становится как раз это объективирующее отношение к душевной жизни человека: душевное страдание – таков контртезис – не может быть объективированным, подлежащим «обработке»

(в смысле немецкого *Behandlung*) предметом, к которому нужно применить комплекс соответствующих лечебных мер – так, словно обхождение с психическим недугом может быть уподоблено выведению чернильного пятна.

На этот счёт у Киркегора есть совершенно примечательный анекдот о докторе. Человек, страдающий от страха вины и определяющий своё состояние как «устрашённая совесть», зовёт доктора. Тот прописывает своему пациенту: лёгкую диету, здоровый образ жизни, проветривание комнаты и т. п. – Человек возражает: это едва ли поможет в его случае – всё-таки устрашённая совесть... На что доктор отвечает: бросьте эту чушь! Подобные вещи больше не существуют. После чего он начинает горячо убеждать своего взволнованного пациента, что выставил бы вон любого из своих домочадцев, если бы тот заявил, что у него «устрашённая совесть», потому что в противном случае весь дом очень скоро превратился бы в сумасшедший дом. Реакция пациента: но доктор, сэр, разве же это не страх перед тем, что, как Вы сказали, не существует, – устрашённой совестью? Я склонен думать, что это именно она мстит за себя, когда кто-то хочет положить ей конец. Ваш страх – это действительно как месть![1]

2) Представление о всеобщем характере душевного страдания

Отказ от традиционного медицинского подхода прямо связан у обоих мыслителей с глубоко гуманистическим тезисом о том, что душевное страдание имеет *всеобщий*, или структурный, характер. Если, по утверждению Фрейда, все люди в той или иной степени невротичны, то, согласно Киркегору, жизнь каждого человека может быть истолкована с точки зрения симптоматики отчаяния – этой «неизлечимой болезни», которая характеризует сам способ чело-

[1] Цит. по: Nordentoft K. *Kierkegaard's Psychology*, Pittsburgch, 1978, p. 353.

веческого бытия. В *Болезни к смерти* Киркегор описывает целую палитру симптомов (проявлений) отчаяния, среди которых: повышенная хлопотливость и деловитость, зацикливание на объективной истине, любопытство, ложная беззаботность, ложное довольство жизнью, одержимость общительностью и предприимчивостью и др.

Гуманизм названного тезиса заключается в том, что в отсутствие предзаданного нормирующего разделения на больных и здоровых исключается возможность дискриминации больного как ущербного существа[2]. Внимание к смысловому измерению жизни пациента ведёт к радикальной релятивизации самого разделения больной/здоровый. Психическое нарушение рассматривается, соответственно, не как аномалия, а как сгущение или более интенсивное проявление глубинного душевного страдания, которое у обоих авторов оказывается в буквальном смысле слова *неизбывным* в силу самой структуры психической жизни или структуры Самости.

3) *Определение цели терапии*

И Киркегор, и Фрейд исходят из того, что прояснение для самого индивида скрытого смысла его душевного страдания (будь то невротические нарушения или, напр., меланхолия) предполагает глубинную трансформацию в самопонимании индивида, которая и наделяется терапевтическим эффектом. Терапия, таким образом, затрагивает человека в целом и апеллирует к его способности к самопознанию. В этой связи оба автора абсолютно аналогичным образом определяют цель терапевтической коммуникации как *воспитание* (*Opdragelse/Erziehung*) индивида к более истинностному отношению к самому себе[3], в результате

[2] Ср.: «Сумасшедший всегда только реализует на свой лад человеческое существование»; см.: Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*, Москва, 2000, с. 389.

[3] См. соотв.: Kierkegaard S. Den ethiske og den ethisk-religiese Meddele-

которого – ещё один существенный общий момент – радикальным образом меняется отношение индивида к собственному прошлому, что находит выражение в соответствующих душевных движениях (раскаянии, примирении с вытесненным).

4) Видение базовой терапевтической ситуации

В основе терапии лежит представление о симптомообразующей функции вытеснения как психического механизма, выполняющего защитную функцию. Терапия понимается как работа с вытесненным и с самим процессом вытеснения (Киркегор предпочитает говорить о подавлении и сокрытии). Решающая антисциентистская интуиция, определяющая сам характер терапевтической работы, касается при этом принципиальной *необъективируемости* динамики вытеснения. Именно невозможность объективировать динамику вытеснения превращает терапию в особое искусство межличностного отношения.

Герменевтически ориентированная терапевтическая работа предполагает в этой связи: 1) сочетание персональной вовлечённости и методически продуманной дистанцированности (фрейдовскому правилу абстиненции соответствует здесь киркегоровское учение о косвенном сообщении); 2) выстраивание терапевтического «сеттинга», который располагает аналюзанта к игре воображения (смещает акцент с фиксированного предметного содержания на открытость варьированию, с обладания – на движение в поле возможностей)[4].

---

lses Dialektik. In: *S. Kierkegaards Papirer*. Bind 8, 2 halvbind. København, 1968. B 82, 12; Freud S. 'Vorlesungen zu Einführung in die Psychoanalyse'. In: Freud S. *Gesammelte Werke*, Bd XI, Frankfurt/M., S. 451.

[4] Здесь было бы интересно проанализировать, насколько комплементарны между собой поэтическое измерение субъективной сферы у Киркегора и правило свободных ассоциаций у Фрейда.

5) Тематизация сцепления психического и социального

Процесс вытеснения протекает в индивиде постольку, поскольку он вовлечён в социальные отношения и культурные практики. Соответственно, невротические симптомы, разные формы одержимости/зацикленности на чём-то и т. п. не формируются где-то «внутри» индивида, но являются конкретными способами его существования в мире, или, как говорит Фрейд, «техниками жизни»[5]. Сказанное предполагает такое сцепление индивидуально-психического и социального, которое позволяет рассматривать герменевтический психоанализ как способ выявления, с одной стороны, своеобразной инкрустированности социальных структур и символов в психическую жизнь индивида, с другой стороны, аффективной нагруженности социальных структур и символов.

В этом сквозном истолковании психического и социального существует примечательная обратная пропорция: чем патологичнее случай (напр., тяжёлая форма меланхолии или навязчивые фобии), тем *уже* и, соответственно, беднее социокультурное (символическое) поле, сцепление с которым подлежит экспликации: герменевтический обзор сжимается до фокуса индивидуальной биографии. И наоборот: чем более будничными, распространёнными, «общепринятыми» являются эффекты вытеснения, тем шире затрагиваемый актуальный социокультурный контекст и тем в большей степени симптом может быть описан как социальное явление, *черта времени*. В психоанализе это касается прежде всего темы культурообразующей функции сублимации и агрессии, в экзистенциальном анализе – критики эпохи как эпохи нивелирования, торжества объективной истины, растворения всех *en masse*.[6]

---

[5] Freud S. 'Das Unbehagen in der Kultur'. In: Freud S. *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Frankfurt/M., S. 443.

[6] В другой своей работе я определила в этой связи практический смысл творчества Киркегора как *экзистенциальную реабилита-*

Все описанные выше моменты восходят, в конечном счёте, к общему в*и*дению субъекта в теоретическом наследии интересующих нас авторов. С ним же связана в первую очередь и заявленная в названии антиномичность герменевтического подхода в терапии, ибо новый образ субъекта, который вырисовывается в размышлениях Киркегора и Фрейда, сам характеризуется структурно обусловленной антиномичностью. Попытаемся разобраться с этим детальнее.

II. Понятие субъекта

Итак, для того чтобы выявить антиномии герменевтической психотерапии, необходимо прежде прояснить антиномичность самого понятия субъекта у Киркегора и Фрейда – понятия, которое, как это следует из их текстов, формируется в ходе последовательного критического размежевания с классическим концептом субъекта как субъекта сознания (у Киркегора наиболее философски репрезентативным текстом в этой связи является *Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам"*, у Фрейда – *Бессознательное*). Суть критики у обоих авторов сводится к тому, что субъект не может быть отождествлён с субъектом репрезентации. Само понятие бессознательного появляется вследствие того, что, согласно традиционному представлению, субъект сознания и есть субъект репрезентации. Последняя является «осознанной» в том смысле, что она актуально дана (презентна) нашему сознанию, так что мы отдаём себе в ней отчёт. Другими словами, сознание означает сам факт бытия осознанным, «презентным»

цию современности, понимая под этим трансформацию эпохи *через* экзистенциальное преобразование единичных индивидуумов; см.: Щитцова Т.В. *Memento nasci: сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии*, Вильнюс, 2006, с. 144–202 (параграф «Майевтическое назначение экзистенциального сообщения: Киркегор»).

сознанию. Сознание – это поле феноменальности, явленности в сознании, данности через осознание как репрезентацию, где «ре-» означает «возвращающую» отсылку к инстанции, способной осознавать данность (ре)презентируемого, включая, в итоге, и себя саму как деятельность репрезентации, так что исходным условием всякого познания выступает не что иное, как самоданность субъекта как субъекта репрезентации.

Убеждение в том, что бытие субъекта не сводится к этому «я репрезентирую себя для себя», в одинаковой мере лежит в основании и киркегоровской экзистенциальной критики декартовского *cogito ergo sum*, и фрейдовского «прокладывания пути» в бессознательное. При этом в работах обоих авторов можно различить *два* взаимосвязанных аспекта в отслеживании несводимости бытия субъекта к его самоданности в качестве субъекта репрезентации: (1) предметный и (2) деятельностный. *Во-первых*, я не репрезентирую для себя всё, что я есть, – в том смысле, что есть множество вещей, которые субъект не репрезентирует для себя (детские воспоминания, латентные желания); *во-вторых*, *бытие* субъекта не сводится к деятельности репрезентации.

Коллапс субъекта репрезентации заявлен уже в самой постановке вопроса о скрытом смысле душевных страданий и самого поведения: смысл есть, но не дан – не явлен – сознанию, т. е. субъект не может репрезентировать его сам для себя. Тот факт, что мы тем не менее говорим здесь о смысле, предполагает, что в основе этого «*не может*» лежит нерепрезентируемое (уклоняющееся от репрезентации) «*не хочет*». Иными словами, в бытии субъекта есть такое измерение, где его активность характеризуется неосознаваемым *сопротивлением* репрезентирующему выявлению (доведению до осознанности). Как замечает в одной из своих работ Киркегор, если спросить меланхолика, что делает его таким меланхоличным, то он ответит: этого я не знаю. Вместе с тем непрояснённость смысла меланхо-

лии для самого меланхолика не отменяет того решающего факта, что, впадая в меланхолию и оставаясь меланхоличным, он преследует определённый интерес.

Таким образом, драматизм психической жизни коренится именно в несамотождественности субъекта. Самотождественность – это свойство субъекта как субъекта репрезентации: совпадать с тем, что я для себя репрезентирую, – что и предполагает такие характеристики, как самопрозрачность и самообладание. Однако ни то, ни другое не может быть приписано меланхолику или же невротику. Чтобы описать меланхоличного/невротичного субъекта, Киркегор и Фрейд, каждый на своём понятийном языке, разрабатывают новое – структурное – определение бытия личности/самости, которое размечает-размыкает поле для бытийной/психической динамики, предполагающей более сложное, многомерное, в*и*дение субъекта, согласно которому последний может страдать от собственных желаний, не будучи в состоянии их опознать. Предложенный ими структурно-функциональный подход даёт в результате богатейший анализ того, что в порядке метафоры можно было бы назвать «расслоением» субъекта, а именно – ускользания в разнообразные формы самообмана. Так, одной из центральных тем для Киркегора становится *отчаяние, которое не знает – не желает знать – о самом себе*. Вот лишь одно из его многочисленных описаний этого в корне *амбивалентного* состояния субъекта:

> «...когда некто кажется счастливым и полагает себя таковым, на самом же деле, в свете истины, являясь несчастным, он весьма далёк от того, чтобы желать избавления от своей ошибки»[7].

[7] Киркегор С. Болезнь к смерти. В: Киркегор С. *Страх и трепет*, Москва, 1993, с. 278.

На языке Фрейда подобное самоускользание субъекта определяется как *бегство в невроз*. В обоих случаях речь идёт не о чём ином, как об ***активности субъекта***, скрытой от репрезентирующего сознания. Фрейд, как известно, вводит даже специальный термин для обозначения особого модуса активности субъекта в невротическом страдании – *агирование* (*Agieren*)[8]. Невротик *агирует* переживания детства, вместо того чтобы вспоминать их. Если *per analogia* применить этот термин в поле экзистенциальной аналитики Киркегора, то мы сказали бы, что отчаивающийся, но не осознающий своего отчаяния индивид *агирует* условия собственного бытия, а именно – отчаянное положение своей самости.

Отдельным примером тематизации скрытой от осознания (репрезентации) активности субъекта является у обоих авторов анализ страха. Что касается Киркегора, то здесь имеется в виду его работа *Понятие страха*. В случае с Фрейдом ситуация более сложная. Как известно, на протяжении своего творчества он развивал *две* разные теории страха. *Первая*, более ранняя, предлагает каузальное, психофизиологическое, обоснование этого феномена: страх объясняется как результат вытеснения либидо. *Вторая* же, более поздняя, теория набрасывает принципиально иную концептуальную рамку: страх хотя и рассматривается как феномен, который вызывается к жизни базовой травматической ситуацией (рождение, отделение от матери), однако же при этом он помещается в динамический контекст психической жизни *Я/Самости* как его *неизбывный* элемент, вызывающий формирование соответствующих симптомов, призванных, в свою очередь, защищать против генерирования страха. Намеченная здесь круговая структура (недопустимая в логике каузальности, для которой «круг в обосно-

[8] Freud S. 'Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten'. In: Freud S. *Gesammelte Werke*, Bd X, Frankfurt/M., S. 129 ff.

вании» – это приговор) указывает как раз на общую и абсолютно революционную интуицию обоих мыслителей: *само Я, или самость, и есть «инстанция» (!структура), которая производит страх*. То есть она *есть*, осуществляется, таким образом, что страх является её конститутивным элементом. Так понятый страх – это уже не локализуемая боязнь чего-то определённого, а всегда страх «наперёд» и страх, не знающий собственной причины. Словно пересказывая Киркегора, Фрейд пишет: страху «присущ характер *неопределённости* и *отсутствия объекта*»[9].

Сказанное позволяет нам теперь распознать глубокую *антиномичность образа субъекта* в психоанализе (идёт ли речь о либидинальной или же экзистенциальной версии последнего). С одной стороны, невротичный субъект, субъект, генерирующий страх, имеет иную структуру (бытийную конституцию), нежели субъект репрезентации. С другой стороны, цель герменевтической психотерапии – выявление скрытого смысла, т. е. его феноменализация: приведение к осознанию, к актуальности репрезентации того, что раньше протекало бессознательно, и в этой связи – формирование способности критической саморефлексии. Возникает вопрос: *как можно делать ставку на терапевтический эффект репрезентации применительно к субъекту, который потому и подвержен определённым страданиям, что его бытие не схватывается репрезентационной моделью*? Это противоречие не раз служило основанием для критики фрейдовской концепции бессознательного. М. Анри резюмирует суть этой критики в предельно лаконичном приговоре: «концепция психоаналитической терапии основывается на метафизике репрезентации»[10]. Действительно, если бессознательное понимается как не-

[9] Freud S. *Hemmung, Symptom und Angst*, [Electronic resource] Mode of access: http://www.psychanalyse.lu/Freud/FreudHSA.pdf, p. 45.

[10] Henry M. 'The Critique of the Subject'. In: E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (eds.) *Who Comes after the Subject?,* New York/London, 1991, p. 164.

что, что может и должно быть осознано, то это означает, что скрытым образом оно изначально гомогенно с репрезентацией. С этим вполне коррелирует та линия критики Фрейда, которая указывает на происходящее у него *овеществление* бессознательного в нечто, наличествующее в душе.[11]

И всё же можно попытаться взглянуть по-иному на отмеченную антиномию. В ней можно усмотреть особую эвристичность, если истолковать её как указание на то, что терапия имеет дело с *отношением* между репрезентацией и нерепрезенти*руемым* (не в смысле «пока ещё не репрезентированным», а именно сущностно не репрезентируемым), а точнее: с отношением между способностью субъекта к репрезентации (феноменализации), с одной стороны, и бытием субъекта как «антисущностью репрезентации» (М. Анри) – с другой. Разумеется, подобная реабилитация, казалось бы, тупиковой концептуальной антиномии психоанализа возможна только в том случае, если она основывается на таком понимании бессознательного, при котором последнее мыслится как *исполнение* самообмана, имеющее интенциональный горизонт, несводимый к детерминированности травматичным детским опытом. Такого рода понимание в большей степени прорисовывается у Киркегора, нежели у Фрейда, рассуждения которого во многом остаются в русле каузально-детерминистского мышления. Однако же и Фрейд приближается к экзистенциальному пониманию бессознательного, когда фиксирует примечательную двуаспектность смысла невротического симптома: у последнего, согласно фрейдовской формулировке, есть одновременно «его *откуда* и его *куда* или *к-чему*, то есть впечатления и переживания, из которых он исходит, и намерения, которым он служит»[12]. Другими словами, невро-

[11] См., напр.: Längle A., Holzhey-Kunz A. *Existezanalyse und Daseinsanalyse*, Wien, 2008, S. 279 f.

[12] Freud, *Vorlesungen zu Einführung*, op. cit., S. 294.

тический симптом имеет одновременно каузально-исторический смысл и интенциональный смысл, который как раз и открывает перспективу для своего рода экзистенциальной ревизии либидинального психоанализа.[13]

Но вернёмся к нашему предложению позитивно-эвристического истолкования антиномичности образа субъекта в герменевтическом психоанализе. Исходя из обозначенной выше новой позиции (оптики) – что терапия имеет дело с отношением между способностью субъекта к репрезентации, с одной стороны, и бытием субъекта как сущностно не репрезентируемым, с другой, – мы и можем теперь обозначить соответствующие антиномии самой терапевтической работы.

III. Антиномии герменевтической психотерапии

Антиномия первая:
аналитик нацелен и ненацелен на излечение.

Условием возможности терапевтического эффекта встречи/разговора является воздержание терапевта (в каждом конкретном действии, которое он предпринимает) от прямого намерения *лечить*. Его ведущей заботой должно быть содействие эвристичности разговора, а не лечение как таковое. Можно сказать, что излечение как цель суспендируется – в том смысле, что оно имеется в виду лишь косвенно (в полном соответствии с принципами косвенного сообщения Киркегора).

Антиномия вторая:
профессиональные знания психотерапевта имеют и не имеют значения.

С объективной точки зрения ожидание терапевтического эффекта основывается на такой предпосылке, как

[13] См. подробный анализ этого вопроса у Алисы Хольцхей-Кунц: Längle, Holzhey-Kunz, op. cit., S. 277 ff.

когнитивная асимметрия аналитика и аналюзанта, или экспертное превосходство первого: он знает о природе страдания второго существенно больше. При этом профессиональная компетентность (превосходство) психолога не является всё же ни достаточным, ни даже необходимым гарантом успеха терапии. Она не является достаточным условием, поскольку знание/понимание со стороны психотерапевта не имеет *никакой* силы без соответствующего субъективного акта со стороны клиента (как писал Киркегор: «*как только меланхолик понимает себя в своей меланхолии, она устраняется*»). В отличие от медицины, где спасает именно компетентность врача (его способность правильно и вовремя диагностировать болезнь и назначить соответствующее лечение), в герменевтической (гуманистической) психотерапии профессиональная компетентность психолога сама по себе *бессильна*. Она, как уже отмечалось, не является даже (минимально) необходимым условием для достижения терапевтического эффекта, поскольку таковой может последовать в результате определённого стечения обстоятельств, в принципе не включающего в себя вмешательства специалиста, т. е. в результате *спонтанного* формирования действенного терапевтического «сеттинга». Классический пример тому – избавление от душевных страданий Ивана Ильича из известного рассказа Толстого (ведь этот рассказ посвящён не столько физическим, сколько душевным страданиям героя: перед лицом приближающейся смерти он мучается тем, что всё в его жизни было «не то», сама жизнь прожита «не так, как надо»).

Антиномия третья:

психоаналитическое толкование содержит в себе элемент насильственности и всё же не должно восприниматься пациентом как насилие (давление).

Данная антиномия указывает как раз на то, что психоанализ – и прежде всего такая его часть, как *проработка*

сопротивления, – это вопрос не столько знания, сколько особого рода искусства (особой «техники»), ибо речь идёт о том, чтобы, как говорил Киркегор, «обманом завлечь в истину».

Антиномия четвертая:
терапия имеет характер манипулирования и при этом «держится не в измерении господства» (П. Рикёр).

Работу терапевта можно сравнить с режиссурой, или «художественной наводкой», исключающей прямые наставления. Терапевт ведёт, но при этом ничего не диктует. Одним из его тактических приёмов должно быть умелое подыгрывание пациенту, призванное помешать сопротивлению (со стороны пациента) привести к тому, что таковой *неосознанно для себя* ускользнёт-соскользнёт в новую форму самообмана. Другими словами, терапевт и сам в определённом смысле должен быть «ведомым» – *уметь* быть ведомым, что *до* всяких специальных знаний предполагает особую экзистенциальную настроенность: открытость *связывающей* двоих и *непредсказуемой* в своём течении терапевтической ситуации; открытость тому, чтобы быть задетым Другим и должным образом отозваться на эту задетость.

Антиномия пятая:
несмотря на распределение ролей «терапевт – пациент», цель терапии («воспитание к истине по отношению к самому себе») в равной степени затрагивает и самого терапевта на весь период терапевтических отношений.

Из этой антиномии следует, что успех терапии зависит не только от профессиональных знаний аналитика, но и от выполнения им самим определённой субъективной (саморефлексивной) установки, – что не позволяет рассматривать его как незаинтересованного «нейтрального» наблюдателя. Быть *постоянно* озабоченным тем, чтобы при-

держиваться правила абстиненции (как у Фрейда) или же правила косвенности (как у Киркегора), – это говорит о напряжённейшей личной вовлечённости в терапевтическую ситуацию, в событие встречи. Выполнение этих правил и есть для терапевта основной способ засвидетельствования того, что указанная выше терапевтическая цель признаётся и проживается им самим.

Заключение

Не трудно увидеть, что описанные выше антиномии должны иметь своим следствием проблемы с научной и социальной легитимацией герменевтически ориентированной терапии. Если оценивать её в соответствии с традиционными критериями научности, то как терапия (т. е. деятельность, нацеленная на достижение целительного эффекта) герменевтический психоанализ не гарантирован вдвойне: *во-первых*, он зависит от субъективного действия самого пациента, которое, не находясь в каузальной связи с действиями терапевта, является тем не менее единственным индикатором эффективности его работы как специалиста; *во-вторых*, излечение как цель фактически препоручено здесь «счастливому стечению обстоятельств», т. е. непросчитываемому ходу вещей: избавление от страдания (всё равно, мыслим ли мы его процессуально или же как стремительный инсайт) – это не ожидаемый итог цепочки запланированных мер, а именно *событие* – то, что происходит во время или при посредничестве «сеанса» и в равной степени является своего рода откровением как для пациента, так и для терапевта, – что значит: не находится в их распоряжении, *случается с* ними.

Реалии сегодняшнего дня таковы, что представителям герменевтической (гуманистической) традиции становится всё труднее сохранять за собой институциональные позиции – прежде всего там, где речь идёт о санкциониру-

емых государством (а также страховыми компаниями) образовательных программах и лечебных услугах. Поскольку причина подобной маргинализации всё та же – отсутствие объективно удостоверяемого метода, – нельзя не разглядеть здесь *в качестве знака времени* противостояние *двух* идеологий, преимуществом в котором с поразительной стабильностью и напором пользуется та, которая делает ставку на эффективность методов, основанных на объективирующем (соотв. исчисляющем) отношении к душевной жизни (от психометрии до психофармакологии). Такое положение дел является дополнительным аргументом к тому, чтобы расценивать как крайнюю недальновидность продолжающееся «выстраивание баррикад» между направлениями в психологии/психотерапии, которые, как показано выше, развивались как исполнение одного и то же программного замысла – *герменевтического психоанализа.*

Мы видели, что в плане своих философских импликаций эта антисциентистская программа предполагала разработку принципиально нового видения субъекта. В этой связи приведённые в последнем параграфе антиномии должны рассматриваться как структурные характеристики терапевтической работы, указывающие на то, что она имеет дело *не* с субъектом репрезентации. Основу и интригу психоаналитического толкования составляет искусное удержание-наведение связи между осуществляемой посредством языка феноменализацией и тем, что уклоняется от таковой. Здесь важно зафиксировать несовпадение с классической программой Просвещения, которая адресована как раз субъекту репрезентации. Герменевтический психоанализ был бы невозможен без способности субъекта к саморефлексии и выявляющей репрезентации, однако же принципиальное понимание субъекта, из которого он исходит, предполагает, что искусство этого типа психотерапии заключается не в толковании как таковом, а в использовании герменевтики как *негативного метода*,

т. е. в выстраивании толкования таким образом, чтобы оно отсылало к *агерменевтическому* – шло по следу субъекта, который в своём бытии не схватывается никакой языковой феноменализацией (языковым смысловыявлением и смыслопредъявлением), не говоря уже об «объективных» таблицах с разнообразными тестовыми/статистическими данными.

То, что в этом тексте мы абстрагировались от хрестоматийного противопоставления экзистенциального и либидинального психоанализ*ов*, в своё время лаконично обозначенного ещё Ясперсом[14], не означает, что мы полагаем, что такого рода различие можно проигнорировать. Вопрос в том, что с ним делать или как к нему относиться? Можно, как прежде – подчиняясь едва ли всегда осознаваемой зомбированности метафизическим дуализмом (духовное/телесное, высшее/низшее), – продлевать многовековое господство такового, окопавшись по одну из сторон баррикад. Но если проговоренная здесь идея общего замысла, связывающего обе эти версии психоанализа, заслуживает внимания, то первое, что необходимо сделать, – это как раз пересмотреть исторически сложившийся дуализм в герменевтическом психоанализе как метафизический атавизм, препятствующий полноценной реализации и осмыслению этой новой психотерапевтической парадигмы.[15] Другими

[14] Опознавая определённое родство Киркегора с Фрейдом в вопросе, касающемся динамики вытеснения, Ясперс предупреждает, что «при всей аналогии ... оттеснённые силы у Фрейда являются ... самыми низшими (сексуальными), у Киркегора – самыми высшими (желание личности стать прозрачной для себя)»; см.: Ясперс К. 'Реферат по Киркегору', *Топос*, 2(7), 2002, с. 56.

[15] На мой взгляд, попытка А. Хольцхей-Кунц (см. цитированную выше работу) уйти от традиционного противопоставления экзистенциально-феноменологического и классического психоаналитического подходов не достигает как раз необходимой радикальности в плане преодоления дуализма, потому что она лишь предлагает обновлённую версию такового, а именно: различение сексуального и онтоло-

словами, необходимо снова взглянуть на психоанализ не как на традицию (тогда мы имеем как раз два лагеря, которые развиваются параллельно и в строгой конфронтации друг к другу), а как на *новую* программу, разработка которой могла бы начаться с совместной критики концептуальных ограничений, присущих *каждой* из сторон.

гического смыслов невроза. Её тезис заключается в том, что фрейдовский психоанализ и *Dasein*-анализ (опирающийся на фундаментальную онтологию Хайдеггера) работают на двух разных уровнях. Говоря ещё точнее, она предлагает рассматривать *Dasein*-анализ как *ответвление* психоанализа, которое *дополняет и углубляет* фрейдовский психоанализ обращением к онтологическому (а не только сексуальному) смыслу неврозов.

К ВОПРОСУ О НЕПРИСТОЙНОСТИ БИОТЕХНОЛОГИЙ

Самые разные исследователи, берущиеся анализировать морально-этические импликации современных биотехнологий, предполагающих вмешательство в жизненные процессы человека, настойчиво указывают на определённый негативный эмоциональный фон, который *предваряет* любые оценки и решения в этой области. Так, Юрген Хабермас, говоря о возможности заранее спланированного выращивания и использования эмбриональных тканей в терапевтических целях, определяет интересующее нас эмоциональное измерение как чувство непристойности[1], а Збигнев Шаварский указывает, в свою очередь, на отвращение, испытываемое по отношению к подобной практике[2]. Я не ставлю вопрос о том, должно ли моральное рассуждение принимать во внимание подобные эмоциональные реакции или же их следует игнорировать, всецело подчиняя требованиям (контролю) рационального мышления. Подобный вопрос кажется мне излишним (риторическим), потому что второй вариант ответа не только страдает метафизическим дуализмом, но и в корне препятствует прояснению того, что же, собственно, должно означать и к чему может привести внедрение практик, распространение которых связано с преодолением отвращения и привыканием к непристойности. Между тем именно этот вопрос и будет интересовать меня в данной работе. Соответственно, я сосредоточусь на природе указанных феноменов и на том, в

1 Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы*, Москва, 2002, с. 32, 52.

2 Шаварский З. 'Этические аспекты трансплантации мозговой субстанции'. В: Коновалова Л.В. *Прикладная этика*, Москва, 1998, с. 206.

каком отношении они являются неизбывными спутниками технического прогресса в области медицины, начиная как минимум с середины прошлого века, когда стали проводиться эксперименты по пересадке человеческих органов.

Очевидно, что ни один из процитированных выше авторов не склонен недооценивать значение этой эмоциональной составляющей в общем комплексе проблем, связанных с возможностями технического вмешательства в жизненные процессы человека уже на пренатальном уровне. Напротив, речь идёт скорее о наделении соответствующей чувствительности особым статусом, помещающим её *до* более специальных аналитических различий, описывающих человеческий опыт (напр., этическое/эстетическое, сакральное/профанное и др.), то есть помещающим её в основание всякого конкретного опыта. Для обоих авторов речь идёт о чувствительности, определяющей саму видовую идентичность человека, т. е. о фундаментальной характеристике, являющейся нередуцируемым фоном (*Hintergrund*) – эмоциональной подоплекой – всякой практической самореализации человека. Сказанное позволяет связать охватывающий человеческое сообщество страх по поводу внедрения биотехнологий с угрозой тому самопониманию, которое фундируется в указанной чувствительности. Хабермас отслеживает в этой связи явное свидетельство тревожной подвижки в видовой идентичности человека не в чём ином, как в привыкании к практикам, которые по нормальным меркам (т. е. в рамках устоявшегося видового самопонимания) должны были бы расцениваться как непристойные и отвратительные. Он видит смысл такого привыкания в *десенсибилизации*[3] нашего взгляда на человеческую природу, то есть в постепенном атрофировании чувствительности, конституирующей саму видовую идентичность человека. Слова Хабермаса о том, что «*пока* ещё мы чувствуем непри-

[3] Хабермас, указ. соч., с. 85–86.

стойность», звучат в этом контексте отнюдь не как успокоение, а скорее как холодная констатация, ибо в перспективе – таково предостережение Хабермаса – неминуемое и тотальное возобладание нечувствительности к «нормативным и природным основам жизни». Другими словами, в перспективе – радикальная трансформация видовой идентичности человека, предполагающая, что то, что когда-то вызывало отвращение и чувство непристойности, станет для человека *естественным* («привычным делом»).

Необходимо, прежде всего, разобраться, что скрывается за этим многозначительным оборотом – «нормативные и природные основы жизни», – ибо именно по отношению к ним, следуя Хабермасу, заявляют о себе конститутивная для видовой идентичности человека чувствительность либо же нечувствительность. К сожалению, Хабермас мало что проясняет как относительно самих этих «основ» (нормативных и природных), так и относительно того «и», которое их связывает. В итоге тезис о десенсибилизации выступает в качестве базовой интуиции немецкого мыслителя, которая тревожным рефреном проходит через всю его книгу, однако не исследуется в своих основаниях.

Для начала следует задаться вопросом о том, где же пролегает та *граница* (или та *мера)* десенсибилизации, нарушение (превышение) которой заставляет – *должно* заставить – «бить в набат» и говорить о *кризисе* – радикальной проблематизации – видовой идентичности. Шаварский справедливо замечает, например, что трансплантация сердца (первая состоялась в 1967 году), которая ещё 30–40 лет назад действительно воспринималась многими (в том числе учёными) как нечто «отвратительное», сегодня ни у кого не вызывает особых эмоций.[4] И можно предположить, пишет он, что то же самое произойдёт, в частности, и с трансплантацией мозговой ткани, «поставщиком» кото-

[4] Шаварский, указ. соч., с. 208.

рой является человеческий эмбрион.[5] Вместе с тем известная мудрость, что «люди ко всему привыкают», не лишает Шаварского убеждённости в том, что «в некоторых случаях мы не должны пренебрегать нашими эмоциональными реакциями», оказывающими сопротивление, казалось бы, самым рациональным и целесообразным действиям. Не должны, иначе перейдём черту, за которой окажутся под вопросом сами основания нашей принадлежности к человеческому роду. В своей статье Шаварский уверенно называет лишь одну практику, которая, на его взгляд, стань она нормой для человеческого сообщества, однозначно указывала бы на радикальную трансформацию образа человека, его этического самопонимания. Он имеет в виду промышленное использование человеческой биологической субстанции как ценного сырья, подобно тому как немцы в конце Второй мировой войны наладили (в Гданьске) переработку человеческих трупов на мыло. Значит ли это, что указанная практика и есть тот предел, с которым нам нужно соотносить свои страхи по поводу внедрения (некоторых) биотехнологий?

Как бы ни противились мы этому последнему предположению, все названные выше практики объединяет одна

[5] Речь идёт о крайне проблемном в этическом отношении использовании (и даже специальном выращивании) человеческих эмбрионов с целью получения стволовых клеток, из которых могут быть созданы любые ткани (любых органов) человеческого организма. До тех пор пока человеческие эмбрионы и фетусы рассматривались как единственный перспективный источник получения стволовых (полипотентных) клеток, человечество оказывалось перед лицом неразрешимой этической проблемы сырьевого использования одних человеческих существ для лечения других. Перспективы разрешения этой, казалось бы, тупиковой проблемы появились благодаря самим же биотехнологиям. В 2012 году Нобелевская премия в области медицины присвоена за революционные достижения в изучении процессов, связанных с возможностью перепрограммирования обычных клеток взрослого организма в полипотентные клетки (лауреатами премии стали учёные Синья Яманака и Джон Гердон).

общая черта – использование человеческих останков в практических целях, которое, собственно, и вызывает у нас – *пока* вызывает – отвращение. Шаварский пишет в этой связи:

> «Быть может, человеческие останки – говоря языком антропологии культуры – являются действительно чем-то нечистым, чего не следует касаться, а тем более использовать в каких-то практических целях. Быть может, даже в нашей культуре холодного и бесстрастного рационализма таятся где-то глубоко какие-то рудиментарные остатки древних табу. Тот факт, что во всех без исключения культурах существуют определённые обычаи и ритуалы, выражающие отношение данной культуры к человеческим трупам, должно иметь определённое значение. И тот факт, что именно так культурно и эволюционно запрограммирован человеческий род, есть нечто, чем нельзя пренебрегать»[6].

Речь идёт, таким образом, не о некой релятивной, культурно-исторически обусловленной, черте, переоценка которой обеспечивалась бы простым перемещением из одной культуры в другую; нет, речь идёт об универсальном (общечеловеческом) феномене, который конституирует *всякую* человеческую культуру *как* человеческую.

Вместе с этим последним утверждением у нас появляются все основания для того, чтобы перевести вопрос из сферы культурной антропологии в плоскость философской антропологии или в плоскость онтологии человеческого бытия. Следует спросить: как должно быть устроено существо, для которого является *естественным* испытывать отвращение к вовлечению останков себе подобных в круг собственной целерациональной деятельности? Ясно, что ответ на этот вопрос должен разворачиваться в совер-

[6] Шаварский, указ. соч., с. 207.

шенно определённом разрезе, а именно: он должен выявить отношение человека к витальному измерению собственного бытия. Безусловно, способность выделить это измерение уже является показателем определённой структуры человеческого бытия. В этом отношении преодоление классического дуалистического в*и*дения человека является особой заслугой философской антропологии второй половины XIX – первой половины XX веков. Значимым моментом последней является, на мой взгляд, концептуальная корреляция между экзистенциальной трактовкой человеческого бытия, с одной стороны (Киркегор, Хайдеггер), и учением Плеснера об «эксцентрической позициональности» – с другой. Отталкиваясь от теоретических разработок указанных мыслителей, я постараюсь продвинуться в разъяснении поставленного выше философско-антропологического вопроса в направлении, которое условно можно было бы обозначить так: отношение к природе и феномен техники – потому что именно техническое развитие человеческой цивилизации, кульминирующее сегодня в биотехнологиях, привело человека к указанному выше кризису (подвешиванию, проблематизации) видовой идентичности, упорную действенность (*Gültigkeit*) которой мы всё ещё тем не менее обнаруживаем через собственное отвращение, через обострённую, морально значимую чувствительность по отношению к определённым практикам.

Можно было бы, конечно, усомниться в релевантности хайдеггеровской экзистенциальной аналитики для нашего круга вопросов, принимая во внимание категорическое заявление Плеснера о том, что «никакой путь не ведёт от Хайдеггера к философской антропологии»[7]. Говоря так, Плеснер имеет в виду, как известно, хайдеггеровское положение о вторичности жизни как способа бытия по отно-

[7] Плеснер Х. *Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию*, Москва, 2004, с. 16.

шению к *Dasein* и, соответственно, о привативном характере онтологии жизни по отношению к онтологии *Dasein*.[8] Свойственное фундаментальной онтологии отвлечение от физических условий экзистенции становится, по мнению Плеснера, роковым, если вместо имеющего свои границы методического принципа превращается в универсальный принцип и соединяется «с тезисом о том, что способ бытия жизни, телесной жизни, постижим только ... исходя из экзистирующего *Dasein*»[9]. Имплицированной здесь установке на отделение экзистенции от жизни Плеснер – ввиду, как он пишет, «невозможности свободно парящего экзистенциального измерения»[10] – противопоставляет задачу фундирования экзистенции в жизни. Понимая эту задачу как программную для экзистенциальной антропологии, я хотела бы вместе с тем указать на один фрагмент в *Бытии и времени*, который открывает возможность существенного пересмотра приведённого выше положения об одностороннем порядке фундирования между экзистенцией и жизнью. Я имею в виду хайдеггеровскую постановку вопроса о природе, точнее – о способах её открытия (для) *Dasein*.

Хайдеггер выделяет *три* таких способа. Природа открывается, согласно его анализу, как: (1) подручное; (2) наличное («цветы ботаника», «природная сила» (*Naturmacht*), как она используется в производительной деятельности человека); и (3) то, что «волнуется и дышит», переполняет, завораживает, и как таковое потаено для открытия природы как наличности.[11] Последний способ предполагает, что природа открывается здесь вне всякого значения (*Bedeutung*), набрасывая которое экзистирующее *Dasein* делает мир «своим», то есть миром освоенных значений. Аналогичным образом открывается, по Хайдеггеру, природа и в настрое-

[8] Хайдеггер М. *Бытие и время*, Москва, 1996, с. 49–50.
[9] Плеснер, указ. соч., с. 14–15.
[10] Там же, с. 15.
[11] Heidegger M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979, S. 70.

нии ужаса, который размыкает её в её голом *dass* («так оно есть»[12]), голой наличности. Природа как голая наличность размыкается в ужасе как значимое *в возможности*, т. е. как то, что обладает своим собственным вне-мировым бытием или бытием помимо человеческого значения. Поскольку природа открывается как бытийное измерение, не освоенное посредством значения, т. е. как измерение, разворачивающееся и затрагивающее человека помимо и до всякого (фундированного в наброске) значения, она выступает в своей радикальной чуждости по отношению к *Dasein как* бытию-в-мире. В этой связи утверждение американского исследователя Дж. Фелла о приоритете природы над темпоральным бытием *Dasein*[13] кажется вполне последовательным. Приоритет заключается в том, что вся человеческая практика (от повседневного обустраивания ближайшего окружающего мира до наукоёмких и высокотехнологичных начинаний) может быть помыслена не иначе как нейтрализация – постоянная попытка нейтрализации – той чуждости, той особой бесприютности (*Unheimlichkeit*), которые ассоциируются для *Dasein* с лишённостью значимости, или без-мирностью, и которые знакомы человеческой экзистенции по её драматическому (исполненному ужаса) отношению к природе.

Следует подчеркнуть, что сам Хайдеггер (не случайно, конечно же) развивает намеченную здесь линию в анализе связи экзистенции и природы только в аспекте отношения *Dasein* к внутримирновстречному сущему. Собственная природность экзистенции, поставленная во главу угла Плеснером, по концептуальным причинам просто исключена из фундаментальной онтологии. Однако, как ни странно, её несложно эксплицировать, ос-

[12] Ср.: Heidegger, op. cit., s. 135.

[13] Joseph P.F. 'The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger'. In: *Heidegger, A critical reader*, Oxford, 1995, p. 65–81.

новываясь на зафиксированном ранее третьем способе открытия природы в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике. Но прежде нужно ответить на вопрос, почему, перечисляя соответствующие способы открытия природы, Хайдеггер не включил в этот список в качестве отдельной опции осуществляемое в ужасе размыкание природы в её голой, т. е. лишённой всякого «мироразмерного» значения и потому *чуждой,* наличности? Думаю, что этот четвёртый способ не подходит для данного списка потому, что в нём представлены именно *позитивные* возможности бытийного отношения *Dasein* к природе. Позитивность первых двух заключается в том, что они осуществляются, так сказать, «мироразмерно», т. е. в рамках освоенного поля значений, взаимосвязь которых и составляет мировость (*Weltlichkeit*) бытия *Dasein*. В качестве подручной или наличной природа открывается как наделённая «мироразмерным» значением. При этом будет вполне обоснованным предположить, что в этой своей позитивности указанные способы должны основываться на феномене ужаса, размыкающем природу как *в возможности* значимое. Что же фундирует тогда позитивный характер отношения к природе в третьем случае? Ведь здесь, как и в случае с ужасом, речь идёт об отношении к природе как к вне- или надмирной бытийной сфере (в смысле её исключённости из связного поля значимости, принадлежность которому позволяет *Dasein* чувствовать себя онтологически обезопасенным, то есть быть *zu Hause)*. Этот третий способ открывает, что переживание вне-мирности не обязательно является *ужасным* для человеческой экзистенции. При этом очевидно, что основанием подобной позитивности должно быть не что иное, как собственная (а не внутримирновстречная) природность экзистенции, являющаяся, таким образом, неотъемлемой импликацией хайдеггеровских рассуждений.

Чтобы природа могла переполнять (*uns überfällt* – говорится у Хайдеггера), человек сам в своей телесности должен выступить проводником этой превосходящей мощи природы, должен быть, так сказать, коэкстенсивен её стихийной жизненности. При этом речь не идёт о неком романтическом слиянии с природой. У отмеченной позитивности есть весьма грозная оборотная сторона, предполагающая возможность физического страдания на почве указанной захваченности природной стихией, заявляющей о себе по отношению к экзистенции как избыточная (*über*, т. е. *сверх*) и принудительная (*gefangen nimmt*) сила. В зафиксированном Хайдеггером третьем способе открытия природы (то есть третьем бытийном отношении *Dasein* к природе) *переживание захваченности природной стихией сущностно связано с конститутивной для Dasein отчуждённостью по отношению к таковой*. Это верно как в отношении позитивной завороженности (восторженности), так и в отношении негативной – *угрожающей* – придавленности (а в пределе – и тотальной физической раздавленности). С формальной точки зрения обе возможности (позитивная и негативная) равным образом предполагаются такой структурной характеристикой, как *über*, в соответствии с которой превосходящая сила природы может и вос-торгать, и придавить, так что каждая из этих возможностей имплицирована в другой. Здесь важно опять же подчеркнуть, что медиумом, посредством которого человеческая экзистенция *равноизначально* открыта и тому, и другому опыту, является человеческое тело.

Таким образом, если исходить из того, что бытийной характеристикой *воплощённой экзистенции* является принадлежность природе при одновременном несовпадении с таковой, то мы должны будем согласиться с позицией Плеснера, для которого ужас перестаёт быть характеристикой экзистенциальности как таковой (за что Плеснер крити-

ковал Хайдеггера)[14] и, действительно, выступает как ужас *живого* (телесного) существа.

Согласно предложенному выше комментарию, витальное измерение ужаса открывается в связи с той захваченностью (страдательностью), которая является особым, трансцендирующим мировость, способом открытия природы для человеческого бытия. В свою очередь сам этот способ имеет место быть в сущностной взаимосвязи с мироконституирующей способностью человеческого бытия, которая как раз и выделяет его из природного окружения. Именно эту *двуаспектность, или амбивалентность*, онтологической конституции человека и пытались зафиксировать сначала Шелер (в учении о взаимодействии жизненного порыва и духа), а затем, более успешным, на мой взгляд, образом, Плеснер в понятии эксцентрической позициональности, предполагающей, среди прочего, конститутивное для человеческой экзистенции различие таких модальностей телесного опыта, как *быть плотью* (*Leib sein*) и *иметь тело* (*Körper haben*).

Указанная двуаспектность, отражающая фундированность экзистенции в жизни, лежит в основании конкретного осуществления человека как существа культуры. Это означает, что всякая практика, создающая человеческий мир как таковой, структурно связана с человеческой аффицированностью со стороны природы, а ещё точнее – с тем от-чуждением, которое конститутивно для человеческой экзистенции в силу её органической «выданности» силам природы. Отсюда можно сделать вывод, что экзистенциальная антропология должна работать в поле культурной антропологии, если она хочет придать тезису о фундированности экзистенции в жизни необходимую содержательную полноту. Конституирование культуры как собственно человеческого мира (мира «естественной искусственно-

[14] Плеснер, указ. соч., с. 15.

сти», как сказал бы Плеснер), выделяющегося из мира природного, является тем измерением, где опыт человеческой экзистенции представлен с максимальной полнотой, ибо здесь осуществляется фактическое взаимопереплетение двух базовых аспектов воплощённости экзистенции: собственно телесной чувствительности (аффицируемости) и совместности («бытия-с»).

Релевантное нашим задачам антропологическое исследование можно найти, например, в знаменитой работе Жоржа Батая *Эротизм*. Разделяя известную и вполне обоснованную точку зрения о происхождении культуры из табу, Батай подчёркивает, что в полагании запретов «человек пытался спастись от чрезмерной игры сил смерти и воспроизводства, (игры) которой животное было безоговорочно подчинено»[15]. Отсюда первые базовые запреты касались половых отношений и смерти, в последнем случае речь шла о запрете на убийство и требовании определённого обхождения с мёртвыми, что обусловило возникновение культа захоронения. Запрещённое подлежало одновременной *сакрализации*, конечным референтом которой выступало не что иное, как чрезмерность, избыточная сила природы, природное насилие.

Таким образом, основываясь на исследованиях по культурной *и* философской антропологии, мы можем предположить, что в основе нашего отвращения к непристойному обхождению с человеческими останками, действительно, лежит древняя система запретов, само полагание которых следует рассматривать как способ практической (миро-, культуросозидающей) самореализации существа, характеризующегося выявленной выше конститутивной двуаспектностью (которую Батай формулирует следующим образом: «Человек – это животное, которое не просто при-

[15] Bataille G. *L'érotisme,* Paris, 1957.

нимает природную данность, но которое её отрицает»[16]). Что же должно означать в таком случае свойственное нашему времени притупление или даже полное атрофирование чувствительности по отношению к биотехнологиям, делающим ставку на использование абортированных или искусственно выращенных эмбрионов? С одной стороны, подобная десенсибилизация свидетельствует, прежде всего, о *десакрализации* природных оснований человеческой жизни. В этом отношении можно, пожалуй, говорить о новом этапе в историческом осуществлении модерного человека как «поставленного на ничто». Характерная для эпохи модерна секулярная десакрализация «того, Кто запрещает» (христианского морального Абсолюта), продвигается дальше (глубже), задавая новый виток эмансипации человека: на этот раз – эмансипации от архаичной сакрализации природных основ нашей жизни. С другой стороны, выявленная ранее двуаспектность является *априорной* структурой воплощённой экзистенции. Из чего следует, что всякая, даже самая высокотехнологичная, практика может быть осмыслена из горизонта нашей захваченности, аффицированности «избыточной силой» природы, или из горизонта *патоса*. Десакрализуя природу, современные научные технологии остаются фундированы в экзистенциальном опыте *страдательности-и-отчуждения* по отношению к таковой, который может заглушаться (вытесняться) целым рядом самых изощрённых культурных опосредований, однако же никогда не сможет быть упразднён.

В связи со сказанным использование понятия видовой идентичности кажется мне не вполне оправданным в контексте данной проблематики. Скорее, речь может идти о смене различных культурно-исторических форм, или способов, осуществления указанной априорной структуры. Главный вызов современности – насколько она опреде-

[16] Bataille, op. cit., c. 238.

ляется развитием науки и техники – заключается, на мой взгляд, в том, что она не связывает (точнее говоря: не хочет более связывать) решение морально-этических вопросов с *сакрализацией* чего бы то ни было. Вследствие этого нормативные рамки человеческой деятельности оказываются, конечно, существенно расширены, но не отменены. Десенсибилизация указывает, таким образом, на формирование нового хабитуса, который вызывает у нас опасения ровно в той мере, в какой мы как раз связаны опытом сакрализации. Однако же я рискну предположить, что притупление чувствительности в одном поле должно обернуться расцветом новых форм моральной чувствительности – в другом, форм, которые будут интенсифицированы уже самой потребностью в постоянном пересмотре моральных принципов. Взаимопроникновение техноса и биоса, о котором пишут современные исследователи,[17] должно привести, на мой взгляд, не к атрофированию нашей моральной чувствительности, а к тому, что выражающие таковую чувства непристойности и отвращения претерпят определённую сублимацию. В перспективе можно ожидать не новое существо, но, безусловно, новый тип человека: невозмутимый в том, что когда-то затрагивало нас, но чувствительный к различиям, о характере которых мы ещё даже не догадываемся.

[17] См., напр.: Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt am Main, 2002.

РАЗДЕЛ 2.
ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

САМОЗВАНЕЦ: К ВОПРОСУ О ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВЕ В ЭТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ БАХТИНА[1]

Данная статья является комментарием к нескольким тезисам Бахтина, касающимся сферы политического представительства. Центральным понятием в его в*и*дении *проблемы*, своего рода опасности, политической репрезентации выступает понятие «самозванец», которое является *онтологической* характеристикой определённого способа осуществления ответственности в политической жизни. Таким образом, самозванец – это не метафора и, соответственно, не острое словцо в злободневной риторике политической журналистики. Речь идёт о понятии, содержание которого определяется у Бахтина из принципиальной концептуальной взаимосвязи онтологии, этики и конкретной политической практики.[2] Говоря ещё конкретнее, понятие «самозванец» характеризует (и одновременно обличает)

---

[1] Статья опубликована в специальном тематичесом выпуске журнала *ТОПОС – Выбор и выборы*, – подготовленном по следам президентских выборов в Беларуси 2006 года.

[2] Сегодня это уже хрестоматийный факт, что постметафизическая трансформация философии привела к такому переопределению «места» вопроса о бытии, которое сделало невозможным его абстрактную (отличённую от вопроса о сущем) тематизацию. Вследствие этого «знаком времени» стали такие проекты «первой философии», в которых «онтологическое», или же «метафизическое», мыслится как измерение, открываемое самой плюральностью (дифференциацией) сущего (личностей, сообществ, культур, наций, партий и т. д.). Левинас, Нанси, Касториадис, Хабермас – вот только несколько знаковых имён, которые можно упомянуть в этой связи.

такой способ политического представительства, который *расходится* с этической ответственностью и *тем самым* вступает в структурное противоречие с плюралистическими принципами конституирования социальной жизни.

Интересующие нас работы Бахтина[3] были написаны в 1919–1924 годах, отмеченных, как известно, особым политическим активизмом. Однако в задачи данной статьи не входит сравнение актуальной политической реальности с той, которая мотивировала мысль Бахтина. Следуя за Бахтиным, мы будем рассматривать вопрос о самозванстве не в исторической, а в онтологической (феноменологической) перспективе, пытаясь через прояснение сущностных характеристик этого феномена показать их релевантность конкретной форме политического представительства, практикуемой сегодня в Беларуси действующим президентом. Рассмотрение указанного вопроса в онтологической, а не в исторической перспективе имеет то преимущество, что позволяет в максимальной степени десубстанциализировать и демифологизировать нынешнюю власть, поскольку в рамках такого подхода сложившаяся практика политического представительства анализируется как *одна* из онтологических возможностей, и причём такая, которая требует разоблачения в интересах бытия соответствующего сообщества.

Бахтин выделяет и обсуждает несколько значений самозванства в социальной жизни, которые при всём их фактическом разнообразии (а именно привязке к *трём* разным сферам: политической, повседневной и эстетической) имеют ряд общих сущностных характеристик. Основной тезис данной статьи заключается в том, что интересующий нас случай политического представительства может быть осмыслен как своеобразный синтез, или гибрид, *двух* из

[3] *К философии поступка* и *Автор и герой в эстетической деятельности*.

описанных Бахтиным значений самозванства. Одно[4] вводится непосредственно в рамках обсуждения вопроса политического представительства и связано с определённым отношением индивидуума к превосходящему его «большому целому» (к общности, которую он как политический деятель репрезентирует); другое[5] рассматривается как определение индивидуалистической склонности к самодостаточности, превращающей человека, по выражению Бахтина, в «тёмного стихийно-пассивного частника»[6] в бытии. Таким образом, отталкиваясь от описанных Бахтиным *двух* разных профилей (или модусов) самозванства,[7] предлагаемый ниже комментарий к этому оригинальному понятию бахтинской нравственной философии является не просто поясняющим, а с необходимостью развивающим, описывая *de facto* такой тип самозванства, который *совмещает* в себе оба указанных профиля. Этот *онтологический казус* и является темой данной статьи.

Прежде всего, необходимо хотя бы кратко разъяснить саму связь онтологии, этики и политики в философской концепции Бахтина. Центральным онтологическим понятием последней выступает не «бытие», а «событие», понимаемое как *сингулярное* свершение конкретного бытия-друг-с-другом. Участие в событии рассматривается как вопрос («дело») моего отношения к *другому* «в связывающем нас событии». Важно подчеркнуть, что «связь» эта не мыслится как тотализирующая. Событие – это не некое превосходящее меня и другого субстанциальное целое, не тотальность, а сам способ осуществления сообщества, возможный благодаря тому, что Бахтин называет «онтоло-

4 Бахтин М.М. *Работы 1920-х годов*, Киев, 1994, с. 50–51.
5 Бахтин, указ. соч., с. 185–188.
6 Там же, с. 188.
7 Как уже было отмечено, есть ещё и третий, *эстетический*, профиль, к которому мы вернёмся позднее; см.: Бахтин, указ. соч., с. 24.

гически-событийной разнозначностью»[8] меня и другого, т. е. благодаря нередуцируемости различия между мной и другим к некоему нейтральному (всеобщему) «третьему». Это различие выступает структурным условием события и имеет, согласно интерпретации Бахтина, фундаментальный этический характер, является этическим различием *par excellence*. Неизбежность этической тональности – пафоса – события обусловлена тем, что говорить о своей причастности таковому возможно только в перспективе первого лица, т. е. *личного* участия в событии. Собственная вовлечённость в действительную историческую жизнь, фактичность собственного «и я есмь»[9] является исходной точкой понимания события (и для дофилософской практической жизни, и для специальной философской проблематизации). Обращаясь к своей фактичности, я нахожу, что всё моё существование подчинено фундаментальному факту «моего не-алиби в бытии»[10], означающему простую и совершенно неумолимую («нудительную», как говорит Бахтин) вещь: коль скоро я уже есмь здесь, в конкретных жизненных связях с другими, никто не может снять с меня *мою* ответственность за происходящее, никто не может отвечать *вместо* меня. Этот факт является конститутивным для сам*о*й единичности (сингулярности) самости индивида и как таковой вводит в действие изначальную этическую асимметрию (событийную «разнозначность») между мной и другими: моё отношение к ним, к каждому конкретному другому разворачивается «всегда уже» в горизонте моего не-алиби. Это отношение – отношение изначальной ответственности – необратимо.[11] Разговор об ответственности другого – безусловно, легитимный и практически востребованный – оказывается тем не менее вторичным,

[8] Бахтин, указ. соч., с. 66.
[9] Там же, с. 17.
[10] Там же.
[11] Там же, с. 67.

производным, постольку, поскольку движется в плоскости морального эгалитаризма (нормирующей (в том числе юридической) всеобщности)[12], ценности которого могут быть обоснованы только исходя из первичного факта моей необратимой ответственности. Основываясь на этом факте, Бахтин развивает оригинальную трактовку человеческого бытия как *бытия-в-ответе*, связывая тем самым «есть» и «должно» – онтологию и этику – в существенно новом проекте «первой философии» (онтологии *как* этики).

Для тех, кто хотя бы немного знаком с историей феноменологической философии в XX веке, приведённые тезисы не могут не вызвать аллюзий, с одной стороны, с хайдеггеровскими концепциями *Dasein* и *Ereignis*, с другой – с этической философией Левинаса. Здесь не место прояснять параллели и различия между философскими учениями указанных авторов и учением Бахтина, поэтому я ограничусь самым общим разграничением их подходов, необходимым для того, чтобы обозначить оригинальность бахтинской постановки вопроса об этическом событии. От экзистенциальной аналитики, равно как и от позднего «событийного» мышления Хайдеггера, философию события Бахтина самым принципиальным образом отличает место вопроса о Другом, об отношении к Другому в анализе фактического бытия самости и событийности исторической жизни. Для Бахтина говорить о самости («моей единственности»), равно как и о событии, возможно лишь постольку, поскольку имеет место мой ответ Другому; без ответного отношения к Другому ни самость, ни событие не мыслимы – во всяком случае, фактическая (воплощённая) самость и действительное событие. От учения Левинаса философию Бахтина отличает, в свою очередь, именно событийный подход, т. е. рассмотрение изначальной этической асимметрии в её действенно-

[12] Бахтин, указ. соч., с. 30. Это один из пунктов критики Бахтина в адрес моральной философии Канта.

историческом значении, в модусе этической *активности*. В этом смысле учение о событии – это описание и обоснование этики *in actu*, или, используя определение самого Бахтина, *философия поступка*.

Итак, событие выступает изначально как событие различия. Именно благодаря этой структуре оно имеет характер обновления и обогащения исторической жизни: через ответ Другому конкретная интерсубъективная связь возрождается, так сказать, на новых началах. Определяющей в бахтинском понятии события является идея «прибыльности», творческого прироста в бытии, т. е. такого осуществления сообщества, которое характеризуется плодотворным обновлением социальных связей. Как таковое событие есть разрыв любой тотальности, любого *status quo*, любого наличного порядка вещей. Другими словами, событие рассматривается как предельная онтологическая возможность сообщества – не утопия, а *заданность*, определяющая актуальную телеологию фактического «друг-с-другом». В качестве такой возможности событие выступает одновременно *моей* этической задачей – «моей» в той мере, в какой соответствующее сингулярное событие фундируется в моём ответе Другому. Само участие в событии возможно для меня только в силу ответа, ответной активности в бытии-друг-с-другом. Ответственность для Бахтина – это вопрос исторического воплощения. Я не создаю и не контролирую событие, я не могу его присвоить, я вступаю в него как в «заданный план моей активности»[13] всегда уже в качестве отвечающего, более того, в качестве *ответчика*, но именно таким образом непредопределимое событие оказывается тем не менее делом моей ответственности.[14] Участие в

[13] Бахтин, указ. соч., с. 67.

[14] Бахтин пишет: архитектоника события (т. е. структурное различение меня и другого. – *Т. Щ.*) «дана и задана… Она не дана как готовая и застывшая, в которую я помещён пассивно, это … архитектоника, непрестанно активно осуществляемая моим ответственным

событии описывается у Бахтина как безмерный риск и одновременно наивысшая серьёзность – как главная драматическая интрига человеческого бытия. Отсюда становится понятно, что само различение онтологии и этики является устаревшим и нерелевантным «теоретизированием», которого Бахтин как раз избегает, находя новый язык и новый способ концептуализации действительной жизни сообщества.

Поскольку мир, в котором я взаимодействую с другими, рассматривается Бахтиным как «действительный мир поступка» (только через обращение к поступку я могу говорить о мире в терминах события), политическая деятельность оказывается не просто одной из конкретных сфер поступания, но претендует, как будто бы, на особую миссию в событийном свершении истории, ибо со всей однозначностью заявляет своей целью «всеобщее благо» – стабильность и процветание соответствующего общества. Однако в этой нескромности, или, как говорит Бахтин, неоправданной гордости кроется как раз та опасность, которая получает имя самозванства. Из рассуждений Бахтина следует, что можно различать *два рода* политического действия: прямое и опосредованное. *Первое* осуществляется на основании прямой персональной ответственности, связывающей конкретный поступок (решение) с фактическим удостоверением моего индивидуального «не-алиби в бытии»[15]; *второе* совершается в модусе представительства,

поступком, поступком возводимая и только в его ответственности устойчивая» (Бахтин, указ. соч., с.67).

[15] Бахтин не проясняет эту возможность, она остаётся имплицитным моментом его обращения к теме политического акта. Ясно, что речь идёт о политическом действии, *мерой* которого является изначальная этическая асимметрия. Впоследствии, как известно, Левинас (в *Тотальности и бесконечном*, в частности) пытался показать, что «человечность» социальных институтов, государства в целом определяется из этого первичного этического отношения к другому, а в более поздней работе (*Иначе, чем быть, или По ту сторону сущно-*

которое, так сказать, «специализирует мою персональную ответственность», предполагая, что я выступаю не сам от себя, а от «некоего большого целого», как его уполномоченный представитель. Самозванство является способом политической жизни, возможным как раз благодаря функции представительства. Подчеркнём – возможным. Будучи неотъемлемой чертой политической жизни, представительство само по себе не является каким-то пороком, но оно в определённом смысле располагает к самозванству[16], делает его возможным в силу того, что в случае представительства моя персональная ответственность должна выступать уже, так сказать, не от своего имени, то есть в силу того, что у неё появляется другой центр тяжести, репрезентируя который, она словно вырастает в собственных глазах, обретая весомость, прямо пропорциональную «величине» репрезентируемой целости (коллективной идентичности).

Бахтин описывает представительство как этически/онтологически опасную практику, поскольку оно всегда содержит возможность и в определённом смысле искушает к тому, чтобы скрыть свое *индивидуальное* «не-алиби в бытии» в силу самозабвенного (= безнравственного) отождествления себя с репрезентируемым целым, превращающего каждое действие такого политического деятеля в *ри-*

сти) подошёл к этой проблеме с другой стороны, открывая в самом отношении к Лицу измерение, связывающее мою ответственность перед ним с межчеловеческим вопросом справедливости – другими словами, открывая политическое в этическом. Проблема взаимодействия этического и политического выступает, соответственно, как проблема «третьего» в межличностном отношении, которая тезисно была зафиксирована и у Бахтина. В данной статье мы не затрагиваем её, сосредоточиваясь исключительно на той особой форме политической ответственности, которая (в силу самозванства) требует этического разоблачения. Конфликтная взаимосвязь этического и политического остаётся, таким образом, фоном наших рассуждений.

16 На строгом философском языке речь идёт о представительстве как априорном условии возможности политического самозванства.

туальное. Тотальная ритуализация осмысляется, таким образом, как выхолащивание нравственного основания, или дереализация, действующего индивида.

> «Пытаясь понимать всю свою жизнь как … представительство, – пишет Бахтин, – и каждый свой акт как ритуальный, мы становимся самозванцами».[17]

Этическая проблема представительства заключается, таким образом, в том, что прямая ответственность за свои поступки (предполагающая признание и удостоверение своего не-алиби в бытии) должна найти преломление в репрезентации коллективного интереса. Речь идёт о проблеме политического самоопределения *как* этического акта. Сама связь этического и политического в представительстве является вопросом моей ответственности и, будучи проблематической по существу (т. е. выступая всегда как *задача*), предполагает *два* возможных сценария: один – когда представительство и уполномоченность «не отменяют, а лишь специализируют мою персональную ответственность»[18], коренятся в ней; другой – когда момент прямой ответственности меня как единичного субъекта «выпадает, и я остаюсь только специально ответственным», оказываясь, таким образом, *одержимым*[19] своей представительской функцией. Этот второй сценарий и есть как раз случай самозванства, или *политической деятельности, не имеющей референции в этической ответственности*. Причины превращения политика в самозванца кроются в провале того фундаментального этического удостоверения, которое Бахтин определяет как «признание факта моего не-алиби в бытии» и которое одно только может препятствовать

[17] Бахтин, указ. соч., с. 50.
[18] Там же.
[19] Там же.

самозабвенному отождествлению себя с репрезентируемым целым. Этическое самозабвение принимает вид политического самомнения. Через такого рода одержимость, подчеркивает Бахтин, ответственность *дереализуется*:

> «Поступок неоправданно горд, и это приводит только к тому, что [действительность] начинает разлагаться отвлечённо-смысловой возможностью»[20].

Здесь как раз уместно вспомнить о третьем, *эстетическом*, профиле самозваного способа бытия у Бахтина, который, подобно политическому, также характеризуется несвязанностью этической ответственностью, в чём, собственно, и заключается «соблазн эстетизма» как одной из экзистенциальных возможностей человеческого бытия.[21] Упоминание этой возможности уместно и полезно потому, что именно в эстетической сфере мы находим понятие, позволяющее осмыслить то разложение действительности в отвлечённой возможности, в силу которого реальный политик превращается в некую параноидальную фантазию о самом себе, а эстетик находит себе прибежище *в роли* собственного «двойника-самозванца»[22]. Имеется в виду понятие воображения. Одержимость (в нашем случае это одержимость «уполномоченностью», т. е. одержимость властью) и воображение структурно связаны. Если первая – это форма патологии, то второе имеет ретроактивный характер: оно заполняет разрыв между этической импотенцией и высокой политической миссией, питая патологическое самомнение «слуги народа».

---

[20] Бахтин, указ. соч., с. 51.

[21] Тема, возникшая у Бахтина, конечно же, под влиянием философии Киркегора (учения о *трёх* стадиях существования: эстетической, этической и религиозной).

[22] Бахтин, указ. соч., с. 24.

Самозабвенной гордости такой дереализованной – т. е. ущербной в этическом отношении – политической ответственности Бахтин противопоставляет *смирение*: «Нужно смириться до персональной участности и ответственности»[23], – говорит он, имея в виду политическое представительство. Смирение здесь не знак пассивности, а ровно наоборот. Оно означает постоянное возобновление этического самоудостоверения, т. е. непреклонное возвращение в сам*ой* своей представительской функции к персональной этической ответственности перед другими и в этом смысле – сопротивление тому, чтобы «забыться» в ритуальных жестах «уполномоченного представителя». Вспомним, что этическое самоудостоверение понимается Бахтиным не как некий имманентный (трансцендентальный) акт, а как фактическое конституирование самости через ответ другому/другим. Самость носит реляционный характер, что зафиксировано выше в определении человеческого бытия как бытия-в-ответе, фиксирующем нередуцируемый этический смысл человеческой жизни. Смирение осуществляет, таким образом, постоянное *различение* представительской функции и моей *индивидуальной* этической позиции («места в бытии», как говорит Бахтин). Если первая наделяет меня как личность определёнными объективными (и потому при необходимости отчуждаемыми) полномочиями и позволяет выступать от имени «большого целого», то вторая предполагает мою принципиальную незаместимость в том, что необходимо *самому* определяться в бытии-с-другими на основании признания факта «моего не-алиби в бытии». Смирение, как нетрудно увидеть, является как раз одним из актов, которые основываются на такого рода признании. В свою очередь одержимость самозванца свидетельствует о его этической несостоятельности – патологической неспособности проводить описанную различительную работу.

[23] Бахтин, указ. соч., с. 50.

Наиболее ярким признаком такого рода этической импотенции и, соответственно, высшей формой проявления безнравственности в политике выступает безоглядная уверенность облачённого властью народного избранника в том, что он *незаместим* именно в этой своей функции. Такого рода подстановка (своего рода онтологическая обманка) и есть основная характеристика самозванства. Одержимость уполномоченностью оказывается, таким образом, обратно пропорциональной *этической* вменяемости субъекта власти: чем меньше он обнаруживает способность к этическому самоограничению в отношениях с другими, тем больше его амбиции как «уполномоченного представителя».

Можно, конечно, предположить, что где-нибудь в «тиши кабинета» некая тоска по указанному различению, смутное беспокойство или особого рода меланхолия напоминают такому самозванцу о его собственной единичной самости в её голой *неуполномоченности*. Но это уже, скорее, сюжет для психоаналитика, который, наверняка, нашёл бы данный случай «любопытным» в своей психотерапевтической практике. Меня же сейчас интересуют исходные этические основания политического самоутверждения такого «деятеля», сам способ его бытия как политической фигуры. В этой связи заключения психоаналитика тоже представляли бы безусловную ценность. Таковой мог бы, например, указать, что посещающая иногда его пациента «смутная тревога», вызванная этической ничтожностью его самости, согласно законам психической жизни должна быть непременно компенсирована утверждением собственной политической значимости и исключительности и что фундаментальный характер этой тревоги, её неотвязность могут сообщить политической деятельности (рассматриваемой в аспекте компенсаторной функции) параноидальные черты. Возможно, он даже поведал бы нам, что главным кошмаром, который неотступно мучает его высокого клиента, является андерсоновский голый король.

Этическая работа смирения заключается, таким образом, в постоянном *разоблачении* неоправданной гордости собственного представительства. Она не позволяет самовозвеличиться и застыть («забронзоветь», как метко подсказывает слэнг) на пьедестале уполномоченности, откуда не может разворачиваться этический диалог с другим, а могут лишь поступать «ответственные» распоряжения, установления от имени символизируемого целого, обретающего в лицемерном самомнении самозванца тоталитарные черты. Смириться значит соступить с пьедестала, проявить этическую сдержанность, противопоставить безнравственной одержимости властью собственную этическую вменяемость, т. е. признание того, что в любых обстоятельствах твой номер *второй*, что ты «всегда уже» отвечаешь другим и перед другими.

Вернёмся ещё раз к понятию события у Бахтина. Как онтологическая возможность сообщества – возможность плодотворного обновления интерсубъективных (социальных) связей – событие основывается на принципе ответа как ответственного участия в жизни конкретного сообщества; в этом смысле оно, как было отмечено, является этической задачей фактической самости. Самозваный способ бытия интересует в этой связи Бахтина как фактическое препятствие осуществления события, как причина стагнации и обеднения в бытии, деградации социальной жизни. Благодаря властным полномочиям самозванец, устанавливая вертикальное правление, нарушает структурное условие событийного обновления сообщества – плюралистическое раз-личие в бытии-друг-с-другом. Амбиция самозванца в том и состоит, чтобы воспрепятствовать полифоническому принципу формирования социально-политической реальности (публичной сферы) и подчинить таковую авторитарному – монологическому – правлению, в котором голос «народного избранника» фантазматическим образом отождествляется с голосом самого народа. Цена такого пред-

ставительства – тотальное узурпирование права других на политическое событие, инициативное обновление социально-политической жизни, ответное участие в таковой, трансцендирующее существующий порядок в пользу творческого обновления сообщества. Неспособный к продуктивной политической деятельности на условиях этической сдержанности и самоограничения самозванец компенсирует этот «дефект», присваивая себе («беря в свои руки») на правах «уполномоченного» креативную способность сообщества как таковую и полагая ей тем самым абсолютный предел в лице своего политического самомнения.[24]

Здесь как раз и вступают в силу характеристики, описывающие *второй профиль* самозванства у Бахтина, о котором упоминалось в самом начале. Будучи адресованы в его анализе частному лицу, чья позиция в жизни определяется этической пассивностью, т. е. дистанцированностью по отношению к любым этическим требованиям в претензии «самодовольно пребывать в своей наличности»[25] – в «самозванстве данности»[26], как говорит Бахтин, – эти характеристики становятся определяющими чертами узурпатора, автономность которого является автономностью того самого «стихийно-пассивного частника», который самодовольно заправляет своим «приватным хозяйством», тешась собственной самодостаточностью. В рамках событийной трактовки человеческого бытия и сообщества подобного рода самодостаточность и самодовольство определяются у Бахтина как «бытие лжи или ложь бытия»[27]. Изобличение этой лжи – разоблачение самозванца – является необходимой

[24] О том, насколько подобное узурпирование находит для себя почву в национальном этосе, см.: Щитцова Т. 'Под патронажем: авторитарный режим в свете культурной антропологии', *Топос*, 1(10), 2005, с. 19–28.

[25] Бахтин, указ. соч., с. 187.

[26] Там же, с.186.

[27] Там же, с. 187.

этической и политической задачей общества, желающего вернуть себе возможность события.

В заключение хотелось бы ещё раз подчеркнуть, что предложенный анализ феномена самозванства в политической жизни методологически существенно отличается от более привычного подхода к этому явлению в истории и социальных науках, опирающемуся на конкретные факты и формы политического подлога. Вслед за Бахтиным и в развитие его идей, я хотела показать, что о самозванстве можно говорить в философских (онтологических) терминах, выявляя тем самым нетематизируемые в других науках сущностные характеристики этого феномена. Если говорить строго философски, в соответствии с раскрытым в статье смыслом понятия «самозванец», то человек заслуживает такого определения не потому, что он, например, незаконным образом изменяет конституцию или подтасовывает результаты выборов, а он поступает так потому, что самозванство изначально является способом его бытия в политике. Представленное феноменологическое понятие самозванства является *априорным* в том смысле, что выступает *условием возможности* соответствующих поступков. Человек может – пишет Бахтин – существовать «на молчаливой основе своего алиби в бытии»[28]. Речь идёт о существовании, *не признающем над собой суда другого человека*.

[28] Бахтин, указ. соч., с. 44.

СУВЕРЕННАЯ ВЛАСТЬ И РАДОСТЬ ЖИЗНИ[1]

«Когда государством управляет техник, переделывающий его в соответствии со своими идеями, конфискация грозит не только эстетическим и метафизическим экскурсам, но и чистой радости жизни».

Э. Юнгер

«Once again in postmodernity we find ourselves in Francis's situation, posting against the misery of power the joy of being».

M. Hardt, A. Negri

«Главное – безопасность людей, спокойствие и порядок в стране».

А. Лукашенко

Между утверждением Юнгера и цитатой из Хардта и Негри почти столетие. Их высказывания отсылают к существенно разным политическим реалиям, разным эпохам: расцвет Третьего Рейха, с одной стороны, формирование глобальной Империи – с другой. И всё же проблема, которую они затрагивают, примечательным образом одна и та же – это противостояние «радости жизни» и власти. Власть

[1] Статья опубликована в специальном тематическом выпуске журнала *TOPOS*, посвящённом протестным выступлениям 19 декабря 2010 года в связи с очередной «убедительной» победой Александра Лукашенко на президентских выборах.

угрожает радости, радость может стать антидотом против власти. Трудно отрицать туманность этой интуиции. Если с властью можно вполне объективным образом разобраться (проанализировать практики, выявить структуру и т. п.), то как верифицировать её странный *counterpart*? Чем обосновать объективность – интерсубъективность – радости? В каких терминах её толковать? Является ли она – будучи *оппозицией* власти – политической категорией *sensu stricto*?

1.

При всей теоретической туманности интригующее противостояние власти и радости жизни не лишено тем не менее интуитивной практической очевидности: Бахтин назвал бы её эмоционально-волевой, феноменологи – очевидностью переживания (*Erlebnis*). Идёт ли речь о неумолимых «техниках власти» юнгеровской эпохи или глобальном диктате корпораций как агентов децентрированной биовласти, критическая (рефлексивная) дистанция по отношению к соответствующим формам власти коренится в первичной идиосинкразии по отношению к практикуемому в данном конкретном обществе принуждению. Эта идиосинкразия есть первая форма протеста; и поскольку направлена она не на отдельный фрагмент жизненного окружения индивида, а на форму политической жизни как таковую, местом её демонстрации и (возможного) изживания является не кабинет психолога, а публичная сфера (даже если таковая редуцирована до приватного островка кухонного разговора). Радость жизни – это та позитивная ценность, в горизонте и в интересах которой мы идиосинкратически отторгаем навязываемый нам властью режим существования. Это «мы» не абстрактно, оно формируется в результате эмоционально-волевого разделения определённой формы жизни, пускай даже последняя определяется пока исключительно негативно, т. е. *через отрицание* той формы жизни, которая

диктуется сложившимися механизмами власти – будь то декларативное «так дальше жить нельзя» или же требовательное «уходи!», адресованное лицу, символизирующему установившийся политический порядок.

В публикациях, посвящённых событиям 19 декабря, не раз указывалось на то, что столь массовый марш протеста оказался неожиданностью и для официальных властей, и для «официальной» оппозиции. Если ещё добавить к этому отсутствие сколь-нибудь внятной программы действий, равно как и опознаваемого лидера, нельзя не задаться вопросом о том, что же обеспечило такую «явку»? Не должны ли мы признать, что солидарность протестующих опиралась в первую очередь (а возможно, и единственно) на разделяемую идиосинкразию по отношению к политическому *status quo*; что единственной «оппозицией», которая оказалась способной объединить и вести десятки тысяч людей, была опровергающая всесилие власти «радость жизни», *the joy of being*; и значит, всё, что двигало нами, всё, «от имени чего» *мы* выступали, было эмоционально-волевое требование *иной* формы жизни? Конечно, можно ещё добавить: иной формы жизни *здесь*, в Беларуси. И тогда то, *за что* мы выступали, вырисовывается с не меньшей отчётливостью – за *другую* Беларусь.

Однако эта локальная привязка могла бы выйти за рамки простой тривиальности, а обозначенный телос – перестать быть простым формальным указанием только в том случае, если бы декабрьское выступление опиралось на артикулированную идею национального самоопределения, соотв. на программу (партию), поддержка которой свидетельствовала бы о кристаллизации национального самосознания.

Вопрос теперь не в том, мало это или много – быть связанными общей идиосинкразией по отношению к правящему режиму. (Ответ в любом случае не однозначен: мало, раз это не привело к смене режима; много, раз президенту

пришлось официально признать, что есть «*другая* Беларусь» – *NB*: не кучка «отморозков» и т. п., а весомая часть граждан, единодушно не вписывающихся в регулируемое властью форматирование нашей жизни.) Более важным является вопрос о том, как связаны продемонстрированная нами аффективная солидарность (солидарность во имя «радости жизни») и так и остающееся задачей формирование политических сил, способных объединить нацию ради «*другой* Беларуси»? Примечательно, что идея гражданского национализма, активно обсуждаемая в нашей стране, допускает предположение о том, что сама по себе смена режима может стать своего рода национальной идеей, то есть – возвращаясь к нашему вопросу – катализатором национального самоопределения может выступить аффективная устремлённость к иной форме жизни, «программное» артикулирование которой было бы тогда задачей не только политических партий, но и публичной сферы как среды, в которой формируется и через которую заявляет о себе гражданское общество. Независимо от отношения читателя к идее гражданского национализма, в очерченном сценарии важен намеченный мостик между чисто негативным (протестным) аффектом и позитивным установлением новых принципов жизни: возможность открытого непрофанированного обсуждения этих принципов сама *уже* является конститутивным моментом искомой альтернативы тому порядку, на который мы отвечаем патетически-категорическим: «Так жить нельзя».

Я пытаюсь апеллировать к очевидности разделяемой эмоции, которую нельзя назвать «слепым аффектом», поскольку она указывает на вполне осознаваемое предпочтение иной формы жизни. Если мы оскорблены ложью, цинизмом и возведённым в норму хамством, которые ежедневно и, как говорится, «в порядке вещей» выливаются на нас с белорусских телеканалов, то наше неприятие *такой* реальности утверждает – *ex contrario* – ценность *другого* со-

общества *прежде*, чем мы сможем определить и выстроить его дискурсивно. Если это и аффект, то такой, который несёт определённый смысл, создаёт условие для консолидации. Это «культурный аффект», как бы парадоксально это ни звучало, и раз так, то он сам подлежит культивированию. Такого рода вывод мог бы, видимо, заинтересовать нас в ситуации, когда единственной действительно эффективной консолидирующей силой оказался бы общий эмоционально-волевой настрой. В стенограмме опубликованного в *TOPOS*[2] круглого стола эта ситуация зафиксирована предельно просто: на выборы не ходили, а не пойти на площадь не могли.

Предшествование, выраженное в предлоге «прежде», указывает не на случайную эмпирическую последовательность и не на каузальное отношение, а на то, что современные философы определяют как «фактичное *априори*», подразумевая под этим необходимое условие – *условие возможности* – определённого опыта, которое само при этом (в отличие, например, от кантовского априори) принадлежит порядку действительности, воплощено. Культурный аффект, который заставил нас выйти на площадь 19 декабря, является, таким образом, фактичным априори или условием возможности опыта радикальной политической трансформации, которая предпринимается не ради смены одного «кабинета» другим (своего рода косметической операции в сфере политики), а ради смены санкционированной властью формы жизни как таковой. Разумеется, сам по себе этот сплачивающий эмоционально-волевой настрой ещё не гарантирует организованную политическую практику. Будучи необходимым, но отнюдь не достаточным условием, он, как уже отмечалось, не снимает вопрос о путях

[2] Имеется в виду специальный выпуск журнала *TOPOS* (2, 2011), посвящённый протестным выступлениям, имевшим место 19 декабря 2010 года в связи с очередными президентскими выборами в Беларуси.

формирования альтернативных политических движений и программ. Однако в этой статье мне хотелось бы сосредоточиться не на политической активности как таковой, а на уже не раз звучавшем понятии формы жизни, которое располагается за рамками того, что понимает под политическим (политической сферой) политология.

2.

Очевидно, что без дальнейшего разъяснения понятия «форма жизни» нам не достичь ясности и относительно «радости жизни», изначально заявленной в качестве первичного оппонента существующей власти. Интуитивная понятность этого чувства для тех, кто разделял его во время протестного шествия по проспекту, не отменяет необходимости в формулировании ряда вопросов, без ответа на которые едва ли можно надеяться на дальнейшее культивирование этого «оппозиционного аффекта» у наших соотечественников. Разве люди, поддерживающие режим, или, например, те, кто приспособился к нему и не имел достаточной мотивации, чтобы «выйти на площадь» (где бы таковая ни находилась: в Минске, Гомеле или любом другом городе Беларуси), – разве они лишены «радости жизни»? И если нет, то почему мы должны предпочесть одну радость – другой? Тем более что, *если* верить нашему президенту (и иже с ним: избирательной комиссии и государственным медиа), вторых как раз большинство.

Чтобы выйти из ловушки релятивизма, исподволь расставляемой этими вопросами, вспомним, прежде всего, что радость, о которой идёт речь, – это не случайная позитивная эмоция по поводу отдельных приятных обстоятельств жизни (вкусный ужин, тёплый вечер, премия...). Другими словами, это не биографическая радость. Мы вели речь о радости как эмоциональном выражении и утверждении определённой формы жизни. Наш тезис заключался в том,

что протестное выступление 19 декабря, не имея чёткого политического профиля (в виде поддержки определённой программы, партии), было направлено против той формы жизни, которая культивируется при нынешней власти, поддерживается ею, отвечает её интересам. Хотя главным адресатом лозунгов выступал действующий президент (что вполне объяснимо, и далее мы ещё остановимся на этом моменте), интерпретация декабрьских событий в терминах конфликта разных форм жизни позволит избежать непродуктивного, на мой взгляд, зацикливания на личности А. Г. Л. как таковой (какие бы таланты, харизмы, а также психические особенности ему ни приписывались). Если власть (её структура, механизмы) является инструментом, обеспечивающим и поддерживающим определённую форму жизни, и если, с другой стороны, насилие, необходимое для сохранения самой власти и составляющее поэтому её неотъемлемую часть, наталкивается на эмоционально-волевой протест, который, словно трава сквозь асфальт, пробивается сквозь *официально одобренную* белорусскую реальность, то ***анализировать нужно саму эту тройственную констелляцию, в которой практикуемый тип власти связан с утверждением одной формы жизни и исключением другой***.

На языке власти проводимое ею форматирование нашей жизни получило название *социально* ориентированного государства. Как точно подметил С. Букчин, субъектом такого государства является не народ (нация), а *население*.[3] «Население республики заслуживает того, чтобы жить дольше и лучше»[4] – оборотной стороной этой программной фразы белорусских властей является не что иное, как форма жизни, разделяемая этим самым населением и пред-

[3] Букчин С. *Когда же придёт настоящий день?*, [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.nv-online.info/by/141/politics/25856/Семен-БУКЧИН-Когда-же-придёт-настоящий-день.htm.

[4] См.: http://minsk.gov.by/ru/freepage/assembly/fourth.all.belarus.project/

полагающая строгую комплементарность между принципами отправления власти (политическим режимом) и базовыми ценностными установками, опираясь на которые население выстраивает свою жизненную стратегию. В сущности, речь идёт как раз о взаимообусловленности типа власти и формы жизни: если первый, маркированный словом *вертикаль*, берёт на себя ответственность за то, чтобы обеспечить приоритет *социальных* ценностей, определяющих основания соответствующей формы жизни, то таковая, поскольку она демонстрирует устойчивость и обретает силу габитуса, содействует со своей стороны закреплению названной структуры власти. Подобную взаимообусловленность принято интерпретировать в политологической и социологической литературе в терминах *социального контракта* – своего рода неписаной договоренности между властью и населением, согласно которой *народ-как-население* обретает скромное благополучие и стабильность в обмен на политическую пассивность.

Понятие социального контракта может ввести в заблуждение, если ориентироваться на традиционное (юридическое) значение слова «контракт», предполагающее одноразовое заключение договора между сторонами, в равной мере артикулирующими своё решение. В соответствии с таким пониманием принято различать сам акт заключения договора и ход/период соблюдения/действия договора. Ещё одной отличительной чертой юридического (а также повседневного) понимания договорных отношений является предданность субъектов («лиц»), заключающих договор. Ход соблюдения договора лишь подтверждает (или же проблематизирует, опровергает) надёжность каждой из сторон как субъектов, берущих на себя (*под*писывающих) определённые контрактные обязательства. В отличие от этого привычного видения, социальный контракт между властью и населением не может быть привязан к фиксированному (в пространстве и времени) акту, но сам по себе носит *процес-*

суальный характер, т. е. формируется и удостоверяется по ходу того, как подкрепляются взаимные ожидания власти и населения по отношению друг к другу. В этом смысле социальный контракт – это нечто, что *per definitionem* находится в «подвешенном состоянии», что обусловлено, в свою очередь, иным статусом субъектов контракта. Если исходить из того, что субъектами социального контракта в Беларуси выступают власть-структурированная-как-вертикаль, с одной стороны, и народ-как-население, с другой, то их субъектность не является предданным основанием для заключения контракта, но сама конституируется в результате исполнения описанного выше круга взаимообусловленности. Другими словами, власть закрепляет*ся* как вертикаль постольку, поскольку народ подводит*ся* под категорию населения, и наоборот: народ позиционирует*ся* как население постольку, поскольку власть утверждает*ся* вертикально. В соответствии с принципом взаимообусловленности возвратную частицу «*-ся*» во всех указанных случаях следует прочитывать в двух модальностях одновременно: пассивной и активной.

Именно процессуальный, или *перманентный*, характер социального контракта, требующего постоянного воспроизведения описанной выше системы взаимообусловленности (этой круговой поруки авторитарной власти и политически пассивного народа-как-населения), позволяет выявить заявленную ранее тройственную констелляцию, означающую, что в деле присутствует третий игрок, а именно альтернативная форма жизни, системное исключение которой из круговой поруки власти и населения является непременным условием поддержания существующего социально-политического порядка. Таким образом, сам этот акт исключения носит *перманентный* характер и осуществляется одновременно с *двух* сторон: со стороны власти (с помощью официальной пропаганды и, по мере необходимости, разнообразных мер принуждения) и со

стороны народа (на *дополитическом* – т. е. несвязанном с рефлексивным выбором – уровне). «Дополитический» не означает здесь, однако, иррелевантный по отношению к политическому измерению, ибо аффективное одобрение санкционируемой властью формы жизни – одобрение, оборотной стороной которого «по умолчанию» является указанное исключение, – и есть тот акт, тот «политический выбор», посредством которого народ (этот субъект истории) являет себя в качестве населения, *не являя* себя тем самым в качестве «сознающей свою силу нации» (С. Букчин), т. е. нации, способной выступать «конституирующей властью» (Е.-Ж. Сиез).

Подобного рода «самоопределение» народа-как-населения является политическим феноменом, поскольку оно участвует в установлении совершенно определённой структуры власти. Соответственно, последняя будет стремиться не только материально/социально стимулировать отрадное чувство довольства жизнью («у нас всё хорошо») у населения, но и культивировать аффективное одобрение символическими/идеологическими средствами. Патетика предвыборных лозунгов, и в частности серии плакатов «*Вместе мы Беларусь*» и «*Победа в наших сердцах*!» (которые пришли на смену не менее чувственному «*Я ♥ Беларусь*»), равно как и телевизионная жизнеутверждающая суггестия регулярных интервью с «простым народом», красноречиво свидетельствуют о том, насколько власть «завязана» на аффективные инвестиции, обеспечиваемые «довольным», позитивно настроенным населением. Это сродни тому, что психологи называют *binding*, характеризуя взаимоотношения матери и ребёнка. Благодарно принимая пищу, ребёнок подтверждает статус матери как дающей инстанции; давая, она сохраняет свой статус постольку, поскольку ребёнок «доволен» – без этой аффективной отдачи она начала бы терять в себе уверенность как в «хорошей матери». Конечно, социальный контракт не симбиоз. И всё

же, насколько позволяют рамки этой аналогии, нельзя не констатировать, что Лукашенко довольно долго удавалось играть в «хорошую мать»: Бацька, «кормящий грудью» собственный народ, который в свою очередь отвечает ему аффективным признанием.

3.

Как уже отмечалось, альтернативная форма жизни вовлечена в политическую стратегию властей в модусе перманентно исключаемого/маргинализуемого *неуместного* элемента – этого *atopon*, негация которого (от осознанного игнорирования до агрессивной дискредитации) является условием поддержания стабильного социально-политического порядка. Чтобы наметить контуры этой альтернативы, необходимо прояснить сам принцип различения, в соответствии с которым граждане одной и той же страны могут располагаться по разные стороны авторитарной власти, точнее говоря – находиться в разном отношении к/с ней. В европейской интеллектуальной традиции существует как минимум *два* подхода, отслеживающих логику политически имплицированного расхождения/противопоставления разных форм жизни. Один разворачивается по линии Кант[5] – Арендт – Рансьер и связан с представлением о том, что интегрирующим принципом в формировании сообщества может выступать «суждение вкуса», единство эстетического восприятия, разделяемый стиль. При этом и понятие стиля, и понятие эстетического не сводятся к специальной сфере оценки «эстетической продукции» в узком смысле слова (произведений искусства). Скорее, они выступают как концепты, через призму которых может быть прочитан тотальный социальный опыт индивида/группы, участвующих в культивировании определённой

[5] Имеется в виду третья *Критика* Канта.

формы жизни. В этом смысле протестный марш 19 декабря вполне можно назвать *эстетическим протестом*[6], предполагая тем самым, что *план выражения,* который свойствен режиму правления в Республике Беларусь и который включает в себя целый ряд коррелирующих друг с другом чувственно воспринимаемых моментов (особенности риторики, манера поведения, преобладающий антропологический тип представителей власти, лицемерие официальных медиа и т. д. и т. п.), – это не некий случайный («привходящий») довесок к режиму, а действенный канал для его самоутверждения, который, подобно лицу человека, в достаточной мере информативен, чтобы по мере знакомства вызывать ту или иную реакцию. С этой точки зрения внутренняя ситуация в Беларуси характеризуется нарастающим эстетическим конфликтом, ибо в то время как часть народа-населения, находясь под аффективным политическим обаянием «кормящей мацькі», приемлет «лицо» власти, другая часть, структурно принадлежа к перманентным изгоям/маргиналам, встречает его хронической идиосинкразией.

Как всякая схема, очерченная эстетическая поляризация белорусского общества страдает определённым упрощением (соотв. «схематизмом»). Вместе с тем она обладает и соответствующей эвристикой, позволяя заострить внимание на том, что форма жизни (понимаемая как совокупность коррелирующих друг с другом ценностных установок и норм, которые разделяются и реактуализируются определённым сообществом) и режим власти, устанавливаемый на государственном уровне, – это *два* измерения социально-политической жизни, которые, будучи не сводимы друг к другу, тем не менее неразрывно переплетены, взаимообусловлены. Введённая нами бинарная логика не

[6] См. в этой связи также интервью с Палом Тамашем: ‘Эксперимент продолжается. Интервью с Палом Тамашем’, *Topos*, 2 (2011), с. 9–21.

противоречит тезису о плюральности форм/стилей жизни, развиваемому современной социальной теорией. Таковой, как известно, формулируется в концептуальных рамках, опирающихся на определённые либерально-демократические ценности – культуру различий, толерантность, признание и т. п. Мы знаем также, что подобный дискурс вполне успешно используется в политической риторике белорусских властей, не отменяя и даже никак не проблематизируя авторитарный характер правящего режима. Отслеживаемое нами противопоставление двух форм жизни осуществляется, соответственно, в другой системе координат – другой по отношению и к либерально-демократической оптике (ибо у нас всё-таки *не* демократическое государство), и к спекулятивной апроприации либерально-демократического дискурса в рамках авторитарного режима. Как показано выше, напряжённое отношение между двумя очерченными формами жизни – это не вопрос соблюдения правил политкорректности, разрабатываемых как раз в рамках дискурса «культуры различий», а вопрос утверждения определённой структуры власти, в связи с чем мы и говорили о тройственной констелляции.

Теперь настало время обратить внимание на то, что поляризация форм жизни, выявляемая в рамках предложенного структурно-функционального подхода, характеризуется совершенно специфической генерализацией (логикой обобщения), ибо на одном полюсе (в до/политическом «симбиозе» с властью) у нас оказывается *homo economicus*, а на другом (в качестве экстрадируемого элемента системы) – *homo politicus* (в том особом, опять же структурном, смысле, что разделяемая им альтернативная форма жизни, для того чтобы стать *нормой*, предполагает устранение круговой поруки между авторитарной властью и народом-как-населением, соотв. изменение самой модели управления государством). Такого рода поляризация прямо отсылает нас к философии Аристотеля, которому и

принадлежит разработка заявленного ранее второго подхода, выявляющего политическую релевантность противопоставления различных форм жизни. В *Политике* Аристотель проводит парадигматическое различие между тем, чтобы быть просто хорошим человеком, и тем, чтобы быть гражданином, соотв. – между жизнью как таковой и государственной жизнью.

> «...не всякий хороший человек в то же время является гражданином, но гражданин только тот, кто стоит в известном отношении к государственной жизни, кто имеет или может иметь полномочия в деле попечения о государственных делах или единолично, или вместе с другими» (1278b, 1–5).
>
> «...ведь, пожалуй, и жизнь, взятая исключительно как таковая, содержит частицу прекрасного, исключая разве только те случаи, когда слишком преобладают тяготы. Ясно, что большинство людей готовы претерпевать множество страданий из привязанности к жизни, так как в ней самой по себе заключается некое благоденствие и естественная сладость» (1278b, 25–31).

Устанавливаемое Аристотелем различение самым непосредственным образом связано с тем фактом, что в древнегреческом языке не было однозначного синонима для нашего слова «жизнь», поскольку греки использовали в этой связи два разных слова: *zoē* и *bios*. Современный итальянский философ Дж. Агамбен, отталкиваясь от этих архаических оснований европейской мысли, предложил весьма *sophisticated* концепцию, согласно которой теоретические и практические тупики, в которых оказалась сегодня западная политика, обусловлены не чем иным, как изначальным дуалистическим истолкованием жизни, противопоставляющим простой/естественной *zoē* (с её естественными радостями, общими для всех живых существ) качественно

отличающуюся от неё *bios* – жизнь в смысле совершенно определённого способа, или формы, жизни, характерной для индивида или группы.[7] По мнению итальянского философа, само противопоставление натуральной, или простой (*bare*), жизни и жизни политической (здесь – в широком, аристотелевском, смысле, в соответствии с которым человек характеризуется как «политическое животное», т. е. существо, чья жизнь связана с определением норм и принципов совместного проживания с другими людьми) является парадигматическим ходом, обусловившим *всю* историю западной политической мысли: последняя, таков ключевой тезис Агамбена, основывается на *исключении* (*exceptio*) простой жизни (в какой бы форме это ни выражалось)[8].

> «Западная политика не преуспела в конструировании связи между *zoē* и *bios*... Простая жизнь остаётся включённой в политику в форме исключения, то есть как нечто, что включено единственно через исключение».[9]

Здесь не место обсуждать подробнее концепцию Агамбена. Хочу лишь заметить, что белорусская политическая реальность представляет собой такой *case*, который потребовал бы дополнительных интерпретативных усилий для того, чтобы сохранить консистентность агамбеновской теории.[10] Возвращаясь к заданной Аристотелем

---

7 Agamben G. *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Trad. D. Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998, p. 1.

8 Основные примеры: различение «ойкоса» и «полиса» в классической античности; различение естественных (пассивных) и политических (активных) гражданских прав в эпоху Французской революции; биополитика национал-социализма; современные лагеря для беженцев.

9 Agamben, op. cit., p. 11.

10 Ср. в этой связи критический анализ концепции Агамбена в статье П. Рабинова и Н. Роуза: Rabinow P., Rose N. 'Biopower Today', *BioSocieties*, 1 (2006), p. 195–217.

логике, можно увидеть, что форма жизни, предполагаемая белорусским социальным контрактом, представляет собой определённый способ *политизации zoē*. Последняя имеет *два* измерения: *во-первых* (в ближней оптике, так сказать), речь идёт о формировании сообщества, ориентирующегося на ценности естественной репродуктивной жизни (трудимся-питаемся-размножаемся); *во-вторых* (в дальней, или структурной, оптике тройственной констелляции), под политизацией имеется в виду установление такого режима государственного управления, который делегирует полномочия суверенной власти авторитарной «вертикали» именно *постольку, поскольку* благоденствие («свобода и счастье») народа центрируется на ценностях естественной/«дополитической» жизни. В результате, перефразируя Агамбена, можно сказать, что народ участвует в политике государства постольку, поскольку *не* участвует в ней. Будучи кодирован как субъект социально-экономического процветания («Квітней, Беларусь!»), т. е. как население, народ автоматически оказывается пассивным объектом политической опеки, которая обретает черты авторитарного режима именно в той мере, в какой фиксированность на «естественной сладости» *zoē* оборачивается для людей системной *субъекцией*.

4.

Сказанное позволяет увидеть, что для описания белорусской реальности недостаточно понятия социального контракта. Вскрытая нами логика политизации *zoē* даёт основание говорить об определённом варианте *биополитики*, при котором поддержание стабильности в стране достигается благодаря конкретному властному механизму, осуществляющему принцип суверенности. В этой связи авторитаризм проанализирован нами как властный механизм, успешное функционирование которого связано с систем-

ным возведением «простой жизни» в статус *формы жизни*, или, как пишет Агамбен, с «нахождением *bios*'а (of) *zoē*»[11]. Суверенная власть в этой констелляции локализуется в руках сил/инстанций/институций, которые на символическом (риторически, законодательно и т. д.) и идеологическом (воображаемом) уровнях воспроизводят *субъекцию*, превращающую народ в население. Появление ника *Бацька* в некотором смысле предопределено в этой биополитической модели и хорошо согласуется с амбивалентной логикой суверенности, описанной когда-то Карлом Шмиттом в классической работе *Политическая теология*.

Согласно Шмитту, суверен – это тот, кто обладает властью временной отмены, или замораживания, силы закона ради национальной безопасности. Другими словами, суверен – это инстанция, обладающая правом провозглашать состояние исключения, т. е. правом по своему усмотрению отменять принятый/действующий закон и на его месте устанавливать новый. Последний хотя и является *нарушением* действующего закона, однако же признаётся легитимным именно постольку, поскольку исходит от суверена. То есть суверен – такова его парадоксальная амбивалентность – находится одновременно вне и внутри юридического порядка, так как именно суверен вправе решать, должна ли быть суспендирована действующая конституция. Нетрудно догадаться, что основным политическим вопросом в этой связи становится вопрос о механизме принятия суверенного решения, или, другими словами, вопрос о том, как формируется инстанция суверенности.

Возведённая в закон незаконность действий властей в связи с событиями 19 декабря[12], включая поразительный

[11] Agamben, op. cit., p. 9.

[12] В этой связи хотелось бы надеяться, что ещё появятся публикации, посвящённые скрупулёзному правовому анализу имевших место нарушений действующего законодательства – этих опознавательных линий, в перешагивании которых проявила себя сложившаяся

произвол в определении меры наказания арестованным демонстрантам и активистам оппозиции, является достаточно яркой демонстрацией и самой логики суверенного решения, и того, каков, собственно, белорусский формат принципа суверенности. Структура тройственной констелляции сохраняет здесь свою силу: правом суверенного решения наделяется «вертикаль власти» (полномочным представителем которой является *лично* Президент) – народ-как-население представляется тем, *ради кого* власть идёт на исключительные меры, – источник угрозы объявляется *инородным* элементом («пятой колонной», «отморозками» и т. п.) в нашем обществе. Все три момента взаимосвязаны. Это означает, в частности, что настойчивое объявление действующей оппозиции политическим *изгоем* прямо связано с тем, что субъектность народа кодируется ценностями «простой жизни». Подобно тому как народ-население участвует в политической жизни посредством *не*участия в ней, так и положение оппозиции характеризуется особой негативной диалектикой: она лишается права на участие в политической жизни именно постольку, поскольку пытается участвовать в таковой, заявляет о себе как контрсиле; образно говоря, в рамках сложившегося механизма власти оппозиция оказывается политическим изгоем уже по факту рождения.

В соответствии с описанной структурной диалектикой, имеющей конкретное исполнение на каждом из *трёх* полюсов (суверенная власть – народ-как-население – оппозиция-как-изгой), одна и та же позиция суверена будет маркирована по-разному в зависимости от перспективы рассмотрения: с точки зрения аффективной квазиполитической ангажированности народа-населения она закрепляется в означающем «Бацька»; с точки зрения конститутивно неуместных (деструктивных для системы) сил – в

в Беларуси инстанция суверенности.

облике диктатора. Комплементарность, или структурная взаимосвязь, этих перспектив объясняет, почему власти так ревностно относятся к любой попытке оппозиции выступать от имени народа. Миссия родительской заботы питает и оправдывает политический диктат и как таковая не допускает возможности альтернативной инстанции, представляющей интересы народа, – это разрушило бы сложившийся формат суверенной власти.

В свете сказанного распространённые в литературе сравнения президента Лукашенко с феодалом, а «режима Лукашенко» – со сталинизмом и даже гитлеризмом кажутся вполне предсказуемыми. Однако же, даже при определённой оправданности, они являются довольно грубыми описаниями, поскольку не учитывают как раз особенностей белорусского социального контракта[13], предполагающего, как было показано выше, зависимость суверенной власти от сети взаимных обязательств, устоявшихся конвенций и т. п. – всего того, что принято называть *моральной экономией* общественной жизни. Пытаясь управлять этой моральной экономией, суверенная власть одновременно остаётся одним из её элементов.

post factum

Полгода, которые прошли после декабрьских событий, связаны прежде всего с экономическим кризисом, по-новому заострившим проблему власти в нашей стране. «Китайский путь», ставший новым ориентиром для развития Беларуси, не обещает никаких принципиальных изменений в механизме формирования суверенной власти. Тот факт, что, как показывает пример Китая, экономическая эффективность не привязана к либерально-демократиче-

[13] Сюда, разумеется, следовало бы добавить также особенности геополитического и глобализационного контекстов, что осталось вне рамок обсуждения в данной статье.

ским преобразованиям, заставляет признать, что структурная трансформация власти в нашей стране возможна только в том случае, если реформаторы (кем бы они ни оказались) будут способны хотя бы в минимально необходимой степени *разделить* ценности той формы жизни, которая сегодня представлена не столько институционально, сколько эмоционально.

НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА ОСВОБОЖДЕНИЯ: ФИЛОСОФИЯ В БЕЛАРУСИ ПОСЛЕ 1991 года

Для того чтобы охарактеризовать положение философии в Беларуси, необходимо принять во внимание *три* разных контекста социальных трансформаций, каждый из которых в равной степени значим для нашей страны: глобальный, региональный (постсоветский) и локальный (национальный). При этом напряжённость вопроса о положении философии обусловлена тем, что каждый из названных контекстов отмечен особым *кризисным* дискурсом в отношении философии. На *глобальном уровне* кризисное положение философии – это тема, которая обсуждается в сущностной связи с радикальной трансформацией идеи университета, с одной стороны, и кризисом гуманитарных наук в целом – с другой. На повестке дня – культурная логика, которая заставляет избавляться от традиций, практик и типов знания, которые *per definitionem* не переводимы на язык рыночных отношений. В этом контексте кризис философии понимается как проблематизация её институционального и символического статуса вследствие повсеместного превалирования *утилитарных ценностей*. Такого рода проблематизация дополняется и осложняется в свою очередь необходимостью эпистемологического переосмысления (переопределения) философии, вынужденной отказаться от своих прежних фундаменталистских притязаний.

На *региональном уровне* речь идёт о кризисе философии, вызванном крахом советской системы. Здесь также имеет место проблематизация институционального и символического статуса философии, но на этот раз вследствие

её скомпрометированности идеологическим прошлым. Кризис переживается в этой связи как вызов, требующий определиться с новыми путями и стратегиями производства знания. Сегодня, 21 год спустя, мы не можем сказать, что «советское прошлое» больше не влияет на положение дел в философии – слишком велика инерция определённых институциональных традиций! Вместе с тем можно констатировать, что перспективы развития постсоветской философии зависели от фактического потенциала, которым обладали локальные академические сообщества. Под фактическим потенциалом я имею в виду не только наличие квалифицированных специалистов, но и возможность реактуализации философии *как* элемента национального самосознания. На *локальном уровне* кризисное положение белорусской философии определяется в этой связи не просто дефицитом такого рода ресурсов и возможностей, но особой контрпродуктивной диспозицией (расстановкой) интеллектуальных сил, обусловленной прежде всего тем фактом, что в Беларуси задача национального самоопределения в силу известных причин была отсрочена.

Каждый из названных контекстов заслуживает отдельного анализа. Вместе с тем *специфика нашей интеллектуальной ситуации определяется сложным взаимодействием всех трёх контекстов*, очертить которое я и постараюсь в сегодняшнем докладе. В целом, попытка взглянуть на нашу интеллектуальную ситуацию с точки зрения наложения различных кризисных дискурсов представляется перспективной в силу как минимум *двух* причин. *Во-первых*, такая исследовательская оптика имплицитно содержит в себе ориентирующий в будущее практический императив, требующий определённых «антикризисных решений». *Во-вторых*, сама логика такого комплексного анализа соответствует известному социально-теоретическому принципу множественности модерностей; это означает, что оценка нашей ситуации и вытекающие из этой оценки практиче-

ские рекомендации не будут скованы старой одномерной парадигмой навёрстывания или догоняющей модернизации.

Итак, нас будут интересовать те эффекты наложения кризисных контекстов, которые и составляют своеобразие нашей интеллектуальной ситуации. Рискну утверждать, что после распада СССР философия в Беларуси оказалась вовлечена в такие процессы академической и социальной переориентации, взаимосвязь и динамика которых позволяют говорить о своего рода *негативной диалектике освобождения*. Под освобождением я понимаю в данном случае деидеологизацию, означавшую для философии возможность «возвращения к самой себе» – в том смысле, что она снова могла являть себя как любовь к мудрости, а не к партии и построенной ею государственной системе.

Оставшись без идеологического обрамления, философия в Беларуси столкнулась прежде всего с такой экзистенциальной проблемой, как *дефицит символического капитала* – проблемой, которая остаётся актуальной и сегодня. Способы компенсировать этот дефицит могут быть самыми разными, например, риторическое самовнушение в духе названия сборника, выпущенного в 2011 году Институтом философии Национальной академии наук: *Институт философии НАН Беларуси: источник и символ самосознания культуры*. Под символическим капиталом я понимаю научное и социальное признание результатов философской работы. Эти два аспекта признания высвечивают *две* взаимосвязанные роли, которые выполняет философия: она является особой сферой производства знания и одновременно – значимым элементом гражданского общества. Обретение признания – «обрастание» символическим капиталом – предполагало восстановление (реабилитацию) эпистемологической идентичности философии и одновременно переустановление её связей с жизненным миром, то есть реинтегрирование на новых условиях в социокультур-

ное пространство *пост*советской Беларуси. Такого рода задачи могли, конечно, восприниматься (и многими действительно воспринимались) энтузиастически, поскольку наделяли обретённую свободу мысли конкретной креативно-конструктивной миссией. На волне этого подъёма, как известно, начали появляться самые разные инициативы и проекты (исследовательские и образовательные, институциональные и издательские), которые, однако, по мере накопления *не столько решали обозначенные задачи, сколько всё больше и больше выявляли их проблематичность*.

Было бы ошибочным списывать такого рода пробуксовывание единственно на счёт дефицита квалифицированных специалистов в области философии. Вопрос мне видится более сложным. Причины хронической неубедительности самых разных интеллектуальных, а также организационных усилий по продвижению «философского дела» в нашей стране кроются, в том числе, в заявленном ранее наложении *трёх* кризисных контекстов.

Когда наше локальное академическое сообщество столкнулось с необходимостью *восстановления* эпистемологической идентичности философии после длительной эпохи её идеологического искажения, на глобальном уровне разворачивались дискуссии, касающиеся необходимости *переосмысления* статуса и специфики философии как научного предприятия. Эта задача по трансформации самого философского этоса была вызвана, с одной стороны, критикой фундаменталистских притязаний классической философии (критикой метафизики – в широком смысле слова), с другой – парадигматическими сдвигами в социогуманитарном знании, которые привели к возникновению новых областей и объектов исследования, требовавших принципиально нового режима междисциплинарного взаимодействия. Вместо прежней практики спорадического горизонтального «взаимоопыления» между дисциплинами, речь теперь шла о мультидисциплинарных исследованиях, предполагавших

специфическую трансдисциплинарную оптику. (Наиболее известные примеры в этой связи: постколониальные исследования, гендерные исследования, современная урбанистика.) Другими словами, в плане проблематизации философии как способа производства знания глобальный контекст звучал *контрапунктом* по отношению к актуальным запросам постсоветской кризисной ситуации. Поскольку этот международный академический контекст был для нас не менее значим (пускай мы и участвовали в нём исключительно в роли включённого наблюдателя), философия оказалась для нас *проблематизирована* в то самое время, когда она должна была быть *реабилитирована* (переутверждена) в своём эпистемологическом своеобразии.

Последствия этой противоречивой ситуации оказались самыми разными, отмечу лишь *три* из них: массовый уход философов в культурологию; массовое *увлечение* постмодернистскими авторами вместо их критической рецепции в более широком контексте стратегического пересмотра задач, притязаний и самих способов философской работы; а также не менее распространённое обращение к альтернативным – внеакадемическим – формам мышления. Следует обратить внимание, что во всех трёх случаях существенную роль сыграла также крайняя скудность институциональных традиций по коллективному освоению и (sic!) развитию конкретных философских методологий. За исключением одной единственной ниши – под названием «методология науки» (школа Стёпина) – мало кто на деле реализовывал (и потому мог оценить) *эвристичность* того или иного философского подхода. Наши компетенции, как правило, не выходили за рамки историко-философских реконструкций. И я боюсь, что такого рода констатации рано формулировать в прошедшем времени.

Противоречивая ситуация складывается и при обращении к такой задаче, как переустановление связей философии с жизненным миром. Реинтегрирование философии

в социокультурное пространство *пост*советской Беларуси (теоретически) могло осуществляться по *двум* взаимосвязанным каналам: *во-первых*, в качестве реактуализации философии *как* элемента национального самосознания, *во-вторых*, через влияние философии на формирование новой политической культуры и публичной сферы в целом. Особенность нашей ситуации в этой связи заключалась, как уже отмечалось, в том, что крах СССР обнажил нереализованность (если угодно – недоосуществлённость) национального самоопределения в Беларуси. Частью этого исторического проседания национальной идентичности являлась и неартикулированность философии как элемента национального самосознания. Таким образом, развитие философии в постсоветской Беларуси осложнялось не только проблематизацией статуса и эпистемологической специфики философии в общеевропейском контексте, но и дополнительной *политической* задачей по концептуализации Беларуси как национального проекта. Эта задача, в отличие от глобального тренда, сама по себе не была, конечно, неким противопоставлением (препятствием) по отношению к необходимости восстановления традиции идеологически неискажённого философского мышления. Однако же в условиях преимущественно русскоязычного характера академической философии эта политическая задача неминуемо вела к своеобразной *политизации* интеллектуального пространства: его картография складывалась в соответствии с тем напряжением/расхождением, которое возникало между различными интеллектуальными силами вследствие того, что они руководствовались разными приоритетами (национальный язык, национальная история и национальное самоопределение, с одной стороны, европейская философская традиция и интегрирование в европейское академическое сообщество – с другой). *В этой расстановке не было и нет правых и неправых*. Полагаю, что сегодня у нас уже достаточно опыта, чтобы не просто

воспроизводить эту диспозицию с той или другой стороны, а опознавать негативную диалектику – если угодно, ловушку – самой этой ситуации. Ловушка заключается в том, что *политическая логика* этого противостояния предполагает *взаимное обесценивание сторон*, каковое происходит без всякого осознанного намерения, то есть является скорее структурным эффектом, нежели результатом чьего-либо злого умысла (примеры принижающих высказываний в адрес друг друга, которые тоже, увы, являются частью нашей «новейшей интеллектуальной истории», в данном случае имеют вторичное значение и интересны скорее для рубрики «человеческое слишком человеческое»).

Определённую попытку выхода из этой контрпродуктивной ситуации можно усмотреть в проекте так называемого «беларускага мыслення». Если я верно понимаю основное притязание и саму суть этой идеи, то *беларускае мысленне* – это такое мышление, при котором концептуализация Беларуси – представление Беларуси как самостоятельной «идеи» (выражаясь платоновским языком) – осуществляется не через её прямую тематизацию, а через сам способ мышления, релевантный культурной идентичности (как бы она ни понималась) белорусского народа, особенностям его самосознания. Таким образом, найдена формула, при которой сама национальная особенность мышления уже является условием вхождения в мультикультуральное европейское пространство. Это красивый романтический проект, о реалистичности и перспективах которого я не берусь сейчас судить. Я хотела бы ограничиться лишь *тремя* краткими замечаниями на этот счёт, которые возвращают нас к предмету разговора – то есть к философии. Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что указанный проект оставляет поле философии как науки. В этой связи (это второй момент) заслуживает внимания пересечение этого проекта с упоминавшимся выше обращением к внеакадемическим формам мышления в ситу-

ации описанной ранее многоплановой проблематизации философии. И наконец, если известное всем нам издание *Анталогія сучаснага беларускага мыслення* (2003) должно рассматриваться в данном случае как репрезентативное, то оно, увы, одновременно является и провалом заявленного проекта (что, разумеется, не отменяет ценности собранных там текстов, часть из которых, к слову, представляет собой переводы на белорусский язык добротных историко-философских штудий русскоязычных авторов).

Форсированная глобальная экономизация всех социальных отношений, о которой говорилось в самом начале доклада и которая в последние годы приобрела особую остроту (если не сказать – жёсткость) в связи с финансовым кризисом, похоже, представляет собой ту силу, которая в состоянии превратить в анахронизм описанную выше имманентную политизацию – поляризацию – нашего интеллектуального пространства. Это предположение имеет несколько сторон. Я остановлюсь лишь на одной. Сегодня групповые рассхождения в понимании приоритетных задач для философской рефлексии теряют в значимости перед лицом более общей угрозы постепенной деградации философской культуры как таковой вследствие прекращения традиции классического (систематического) философского образования. Руководствуясь экономическим расчётом, в Европейском гуманитарном университете закрыли бакалаврскую и магистерскую программы по философии, а в Белорусском государственном университете проводят существенное сокращение часов, отведённых на философские дисциплины. Нынешняя государственная идеология хотя и позиционирует себя как альтернатива логике рынка, однако же является слишком плоской, чтобы найти сцепление с европейской историко-философской традицией (в отличие, например, от советской идеологии, которая через идею материалистической диалектики обретала выход ко всему классическому философскому канону, который

можно (и нужно!) было усваивать *с точки зрения* приближения или удаления того или иного автора по отношению к истине марксизма-ленинизма).

В западных либерально-демократических государствах – несмотря на то что «духом времени» всё больше становится утилитаризм – востребованность философской рефлексии держится на исторически засвидетельствованной органической связи демократической формы жизни и философии в европейской культуре. Учитывая всё сказанное, приходится признать, что резонным будет вопрос о том, насколько и *при каких условиях* у философии в принципе есть шансы «встать на ноги» на нашей почве, если уже сама попытка культивирования философского этоса, органически чуждого нынешнему политическому режиму, приобретает характер протестного движения. Этот практический вопрос об условиях *возможности* философии я хотела бы вынести на наше общее обсуждение.

ТЕЗИСЫ
О БЕСПОЛЕЗНОСТИ ФИЛОСОФИИ
(к образованным людям, её презирающим)

Моему неизменному оппоненту и другу
Андрею Горных

Особым знаком времени стало смущённое признание философов в том, что они ощущают неловкость и даже некий стыд, когда им приходится «на людях» – в кругу *обычных людей* – объявлять, кто они по профессии. Когда-то уважительное отношение к профессору философии – фигуре, неотделимой от высокой миссии университета, – сегодня сменилось дистанцирующимся недоумением, своего рода социальным остранением, подчёркивающим *неуместность* этой странной фигуры. Мнение общества на предмет философии с предельной отчётливостью обнаруживается в сфере образования: ни один здравомыслящий родитель не посоветует сегодня своему ребёнку «поступать на философский».

Ответ на вопрос, почему это произошло – почему философ стал неуместной, почти комичной, фигурой, – предполагает прежде всего диагностику того «здесь», в котором для философа не оказывается места. Философы немало потрудились за последние сто лет, анализируя положение дел в обществе, пришедшем к невостребованности – социальному банкротству – *philosophia perennis*. При этом для многих из них критическое разоблачение причин собственной невостребованности стало в некотором роде новым призванием, позволяющим притязать на актуальность в мире, где по большому счёту философия неуместна.

Развенчав саму себя как идеологию или мифологию, философия как будто бы нащупала релевантный современности модус работы, наделив саму себя социально-критической функцией и значит – высокой миссией эмансипатора, актуальной до тех пор, пока в мире есть место злу, то есть актуальной *for ever*. Таким образом, социальная критика стала мыслиться многими чуть ли не как новое – единственно оправданное – имя для философской работы. Здесь, однако, нельзя упускать из внимания определённую двусмысленность нового «имиджа» философии: ведь эта, бесспорно достойная, попытка философов доказать – предъявить обществу – свою полезность выступает оборотной стороной того с*а*мого духа времени, который с беспощадной настойчивостью обнажает неуместность философствующего сознания. Философия сталкивается с нелёгкой дилеммой: с одной стороны, её аргументы касательно собственной нужности будут выглядеть убедительными только в том случае, если будут подкреплены соответствующими инвестициями (символическими и материальными), что неизбежно превратит её в сообщницу определённых социальных сил; с другой стороны, она не смеет кооперироваться ни с какой силой, если хочет оставаться верной идее чистой, неангажированной, критики, при этом, однако же, оказываясь неуместной всякий раз, когда она будет пытаться трансцендировать собственное «грехопадение» и открещиваться от вынужденного коллаборационизма.

Эту дилемму не разрешить простым выбором по принципу «или – или», потому что как дополнительное орудие влияния философская критика эффектна и эффективна лишь до тех пор, пока она остаётся верной идеалу чистоты – незапятнанности никаким/ничьим конкретным интересом. (В этом смысле современные «актуальные философы», конечно, лукавят, провозглашая о своём разрыве с метафизикой Абсолюта, – просто они изобрели более

гибкую и менее уловимую форму такового, допустив существование критики, абсолютно бескорыстной и имеющей исключительно позитивную мотивацию, этакого «святого духа», проникающего во все поры патологичной социальности с тем, чтобы «однажды» насилие и страдание стали невозможны.) С другой стороны, философы, будучи реальными людьми, не могут питаться одним «святым духом» и должны работать на условиях, предлагаемых теми, кто готов финансировать занятие философией (можно допустить существование некоторой связи между этим щекотливым вопросом и призывами социальных критиков не быть настолько наивными, чтобы заявлять о собственной беспредпосылочности).

Таким образом, даже выступая в наиболее злободневной форме критики, философия возможна только там, где есть включённые в политическую жизнь силы (институты), готовые спонсировать этот амбивалентный род деятельности и допускать требуемый философией люфт свободы. При этом, конечно, всегда остаётся актуальным вопрос: на каких условиях (то есть где, как и почему) возможно подобное великодушие. Сегодняшнее положение дел показывает, что философию (как экономически затратную и при этом по своей сути несервильную сферу деятельности) могут позволить себе в первую очередь страны, имеющие не только приличный достаток, но и культурную традицию, умеющую ценить интеллектуальные усилия, не связанные с решением повседневных практических задач, то есть способную не отождествлять социальную значимость с экономической целесообразностью. В итоге, там, где философская деятельность (пока ещё) принимается как значимый элемент социальной жизни, социальные критики оказываются в той же ситуации, что и другие философы: обоснование значимости их работы исходит от них самих и вопрос их существования (то есть символического признания и мате-

риальной поддержки) всецело делегирован «доброй воле» социальных институтов. Ведь поддержка философии – это всегда «широкий жест», потому что даже если философия *присваивается* некой социальной силой (в том смысле, что последняя будет инвестировать в философию как в значимый элемент своего собственного имиджа), эта инвестиция (если продолжать выражаться экономическим языком) всегда будет подвержена неконтролируемой утечке, потому что философия остаётся собой, пока НЕ преследует партикулярные (партийные) интересы (в противном случае она превращается в идеологию, как это и произошло в СССР). Так что инвестирование в философию – это всё-таки спонсирование, то есть растрата, а философия, соответственно, роскошь, которую могут позволить себе не все.

И те, кто критикуют философию за её абстрактность, и те, кто намереваются повернуть её в практическое русло, – все они (даже при известной правоте их позиций) следуют *реактивной* логике и как таковые образуют вполне гармоничный хор с теми, кто пеняет на её неуместность. Вместе с тем сложившаяся ситуация – когда под давлением нарастающей прагматизации нашей жизни для самого социума становится всё более проблематичной целесообразность дальнейшего содержания «класса» философов, когда ключевой с точки зрения здравого смысла вопрос «за что им платят зарплату?» вызывает фрустрированность даже среди вполне образованных людей, – эта ситуация, возможно, именно тем и продуктивна, что в порядке *ex contrario* заставляет задуматься о возможной апологии *бесполезности* философии.

Марта Нуссбаум, усматривающая актуальность и востребованность философской рефлексии в том, что таковая сущностно необходима для развития и поддержания демократии, придаёт упомянутому выше социально-крити-

ческому тренду выраженную политическую чеканку, чем неизбежно вовлекает философию в отношения, связанные с конфликтом интересов. Поставив философию под знамя «В пользу демократии», она таким образом как раз упускает возможность продумать посыл, заложенный в названии её собственного «прогуманитарного» бестселлера – *Not for profit*. – Полстолетием раньше Адорно в известном диагностическом тексте *Wozu noch Philosophie* (*К чему ещё философия?)* разворачивает схожую логику оправдания философии – схожую прежде всего в том, что страстная попытка одновременно отстоять вечное достоинство философии (состоящее в высокой миссии «создавать убежище для свободы») и показать её соответствие текущему историческому моменту (заключённое в выполнении такой задачи, как критика ложного сознания), – эта попытка слишком озабочена вписыванием философии в актуальный социально-исторический контекст, чтобы специально остановиться на «бесприбыльности» философского дела.

Интенция данных тезисов, разумеется, не в том, чтобы лишить философию привязки к реальной жизни, а в том как раз, чтобы поставить, как говорится, на вид, что в сегодняшней озабоченности полезностью (практической релевантностью) философии мы оставляем без внимания вопрос о социальной релевантности *бесполезности* философии – о той роли, которую выполняла (выполняет?) философия, разворачиваясь по ту сторону любой утилитарной логики и горизонтальной прагматики мирских отношений. Вопрос Адорно изначально неудачен, потому что он как раз подчинён этой самой логике (*Wozu* – к чему?), поставлен по её правилам. Напротив, нужно задаться вопросом о значении философии в её исконной *никчемности* – то есть буквально: *неследовании* логике пользы, логике целерационального действия, логике оптимального результата, эффективности.

Вся история философии может быть представлена как история культивирования интеллектуальных практик подобной никчемности. Антиутилитарная логика занятия философией закладывается уже в античности самим характером философского вопрошания – той изначальной постановкой вопроса, которая определяет поле философского интереса. В классической формулировке Аристотеля философия, в отличие от всех других наук, занимается не каким-то конкретным сущим (что единственно и вполне однозначно вписывало бы её в круг мирской прагматики), а прояснением вопроса о том, «что есть сущее как сущее». Переход к философии субъекта, положивший начало новоевропейской традиции, при всей революционности связанных с ним трансформаций не изменил антиутилитарного существа философского дела, ибо философы сосредоточились теперь на прояснении условий возможности опытного познания, притом что сами субъекты познавательной деятельности отнюдь не нуждались в знании этих «философских основ» для того, чтобы достигать успеха в соответствующих науках. Философские вопросы *per definitionem* были *избыточны* по отношению к задачам реальной жизни – избыточны по своему качеству, поскольку разворачивали измерение, потустороннее по отношению к круговой взаимосвязи мирских интересов и дел. При этом на протяжении всей истории своего существования философия почиталась и – как тип знания – институционально закреплялась именно в этой своей специфической избыточности, или трансцендировании по отношению к прагматизму жизненных отношений. То, что институциолизированные формы философского знания впоследствии могли быть разоблачены и разоблачались как идеология, как овеществлённое (ложное) сознание и т. д., и т. п., не должно скрыть от нас эту, *конститутивную* для философии, *траекторию избытка*, которая издревле побуждала к тому, чтобы говорить о божественной природе философ-

ского дела или, например, трактовать его как праздное – то есть сродни празднику – занятие.

Важно также, что каким бы индивидуальным ни было занятие философией, в конечном счёте оно всегда предполагало отсылку к *сообществу* философов, которое по своему этосу представляло собой не что иное, как совместное культивирование знания, не имеющего никаких утилитарных целей и функций (софистов презирали именно за то, что они пытались «утилизировать» философию, продавая её как набор диалектических *skills,* позволяющих сделать хорошую карьеру в качестве оратора и политика; люди, знающие конъюктуру на рынке современных образовательных услуг, легко усмотрят здесь соответствующие параллели). Философские занятия (напр., в стенах Платоновской Академии) могли помочь понять, что такое Благо, но оставались при этом совершенно бесполезны в плане достижения конкретных материальных благ. Этот базовый этос отличает философию до сих пор. Какой бы практичной – и даже прикладной (как, например, в биоэтике) – ни была работа философов, она предполагает такого рода генерализации и понятийные схватывания, которые возможны только *благодаря* выключению мыслящего из повседневного контекста прагматических отношений и утилитарных расчётов. Это правило соблюдается и социально-критическими философами. Их отличие от платоновских «академиков» заключается лишь в том, что они более не верят ни в какие субстанциализированные инстанции истины. Для них Благо не некий гипостазированный первоисток, а «регулятивная идея», в отношении которой действует характерный антиметафизический запрет: её нельзя обсуждать и определять *in abstracto*.

«Благодаря»: в русском языке это весьма примечательный предлог, потому что он предполагает двустороннее

одаривание и грамматически связывает обе стороны. Возьмём для примера предложение: «Благодаря их стараниям в деревне появилась дорога». Это не сухая канцелярская констатация, каким было бы это предложение, если бы вместо «благодаря» был употреблён предлог «посредством». Первая версия этична: в ней прописана благодарность – ответное благодарение – за обретённое благо (новую дорогу). Собственно, сама лингвистическая конструкция («благодаря тому-то произошло то-то») – эвфемизм, потому что она не репрезентирует никакого реального ответного «подарка» (напр., зарплаты, которой ведь могло и не быть); это просто фигура речи, или риторический избыток, который вводит в язык моральное измерение нематерилизуемой (не имеющей вещного эквивалента) благодарности. Фраза из предыдущего тезиса, в которой мы прописали этот предлог курсивом, сложнее для понимания. Генерализации и понятийные схватывания – это плоды философской работы, а выключение из повседневного контекста прагматических отношений и утилитарных расчётов – это методическая процедура философии, то есть тоже её «работа». Получается, что она одаривает саму себя и саму же себя благодарит?! Этот кажущийся круг, представляющий философию как автономную сферу, замкнутую на саму себя, и явился причиной классического упрёка в адрес философии, что она якобы оторвана от реальной жизни. Тот факт, что с помощью философских концептуализаций происходит осмысление социальных и антропологических реалий, теряет сегодня силу аргумента, способного убедить общественность в востребованности такой профессии, как философ (соотв. в целесообразности содержания штата философов в различных академических институциях). Другими словами, в обществе, характеризующемся сквозной экономизацией социальных отношений и интеракций, деградирует способность – некая моральная позиция, или оптика, – позволяющая отнестись к плодам философской работы в модусе

«благодаря». Торжество утилитаризма в таком случае – это когда у «благодаря» появляется строгий количественный эквивалент – объём принесённой пользы, необходимой для реализации конкретных практических (эмпирически фиксируемых) задач. Тем самым философия радикально отделяется от повседневной общественной жизни и противопоставляется последней как нежелательный «нахлебник», необходимость содержания которого становится всё труднее обосновать. Общество словно бы забывает о том, что философская рефлексия – это прежде всего его собственная возможность. Важно понять её значение не с точки зрения получения некоего нового знания – ведь нужность этого знания и была поставлена обществом под вопрос(!),– а с точки зрения её роли в структурировании нашего опыта в целом. Взглянув на философию как на модальность нашего опыта, мы увидим, что её уникальность заключается в том, что она – благодаря упомянутой выше методической процедуре – открывает доступ к сфере, не сводимой ни к чему эмпирически *данному*.

Таким образом, философия (а равно и искусство, выполняющее ту же миссию, только иными средствами) вносит в наш опыт *различение*, не позволяющее утилитаризму утвердиться в качестве единственного (тотального) масштаба для нашей жизни. С утилитарно-экономической точки зрения, плоды философской работы – это некий бесполезный избыток, для которого в моральном словаре существует характерное обозначение: *дар*. С помощью философии общество само для себя актуализирует названное выше различение, установление которого является *событием,* превосходящим уровень эмпирических интеракций, подчинённых логике прагматической целесообразности.

Парадокс ситуации в том, что за «дар философии» общество должно платить конкретные деньги: ведь философы – «как все нормальные люди» – должны получать зарплату.

То, что сегодня экономический расчёт просто отказывает, сталкиваясь с вопросом ‘за что и сколько нужно платить философу?’, является крайне симптоматичным в плане общей диагностики нашей эпохи и указывает на то, что под нажимом экономического интереса всё больше теряются из виду *антиутилитарные основания социальной жизни*. Если общество (всё ещё) способно выражать своё отношение к философии в опции «благодаря», то оно будет поддерживать существование философов, исходя в первую очередь из логики избытка, то есть из понимания того, что никакой гонорар, строго говоря, не может быть эквивалентом их работы, этой «обусловленной необусловленности» (используя выражение Кайе). При этом выказываемая обществом щедрость будет доказательством того, что отмеченное выше различение работает и введённая им антиутилитарная аксиоматика *пока ещё* имеет вес.

НЕВОЗМОЖНОСТЬ ТЕОРИИ

Публикуемый текст был представлен на пленарном заседании международного семинара «*Гуманитарные науки и демократизация на постсоветском пространстве: что сделано, что не сделано и что делать дальше?*», который проходил в Киеве 30–31 октября 2014 года. Семинар был организован Международной ассоциацией гуманитариев (МАГ), объединяющей учёных из Украины, Беларуси и России. Тема пленарного заседания была определена следующим образом: «*Гуманитаристика сегодня и её роль в современных кризисных ситуациях*».

История подготовки этого семинара содержит в себе проблематическое ядро, о котором нельзя умолчать, потому что оно касается как раз главного в повестке нашей встречи. Ещё в феврале (когда обсуждался вопрос о возможности проведения семинара в апреле 2014) среди организаторов возникла дискуссия о целесообразности такого решения. Часть коллег была убеждена, что устраивать научное мероприятие по заявленной теме в сложившейся на тот момент ситуации в Украине крайне неуместно. В разной форме высказывалось опасение, что семинар заранее обречён на интеллектуальную профанацию драматических политических событий. Звучали и иные мнения: говорилось о важности личного засвидетельствования иностранными участниками реальной ситуации в Украине, а также о том, что прозвучавшие радикальные сомнения в целесообразности встречи фактически подразумевают запрет на то, чтобы гуманитарии высказывались о событии в момент его совершения.

Когда проходила эта короткая дискуссия, никто не мог предвидеть дальнейшего развития событий в Украине. Се-

минар был перенесён. Сегодня мы здесь, и наш разговор не является разговором постфактум. Тема, которая вынесена в название семинара, не может быть объективирована. И в той точке, где она сопротивляется объективированию, она может быть переформулирована очень лаконично: зачем мы здесь? Возможно, только до тех пор, пока мы удерживаем перформативный прицел нашей темы – то есть держим самих себя под прицелом, – мы легитимируем наше присутствие здесь и сейчас. Я говорю «возможно», потому что именно вопрос об условиях уместности гуманитарной рефлексии, гуманитарной теории и является проблемой, которой я хотела бы коснуться сегодня. Хочу подчеркнуть, что речь идёт не о проблеме *в теории*, а о той проблеме, с которой мы столкнулись де-факто, когда в ходе сам*о*й нашей дискуссии стало понятно, что каким-то образом нужно отдавать должное обеим позициям.

Тезис о невозможности теории в смысле её радикальной неуместности впервые с отчётливостью манифеста был сформулирован в европейской мысли Теодором Адорно в *Негативной диалектике* (1966). Речь шла о невозможности спекулятивной метафизики (метафизического познания) после Освенцима. Адорно усматривал своего рода культурное варварство в том, чтобы продолжать говорить о реальности на языке универсальных («высших») сущностных принципов. В этот раз его критика касалась отнюдь не инструментальной рациональности, а возвышенной способности человеческого духа постигать смысл происходящего. Задолго до провозглашения аффективного поворота в гуманитарных науках, Адорно писал:

> «После Освенцима чувство противится такому утверждению позитивности наличного бытия, видит в нём только пустую болтовню, несправедливость к жертвам; чувство не приемлет рассуждений о том, что в судьбе этих жертв

ещё можно отыскать какие-нибудь крохи так называемого смысла»[1].

Для автора приведённых строк чувство, о котором он пишет, – не объект исследования, и само высказывание – не теоретическая тематизация. Напротив, это признание, свидетельствующее о неуместности теории.

Теория оказывается радикально неуместна, когда речь идёт о ситуации антропологического шока. Сингулярность этого опыта – опыта тотальной сражённости произошедшим – исключает и режим сравнения. Если мы чем-то действительно потрясены/шокированы, то именно потому, что это ни с чем не сравнимо – «немыслимо», «невообразимо». Невозможно (неуместно и кощунственно) сравнивать реалии, на которые реагировал Адорно, с реалиями войны в Украине, которые стали антропологическим шоком для нас. Вместе с тем, читая признания Адорно (признания, в которых философ свидетельствует, что философия больше невозможна), мы опознаём актуальность возобновления поставленного им вопроса в нашем контексте – я имею в виду вопрос о ***соединении мышления с опытом***. Какое мышление будет уместно? Возможна ли гуманитарная рефлексия, которая не будет оскорбительной для жертв? Может ли она быть коэкстенсивной опыту и синхронной с ним, не давая оснований для обвинений в кощунстве и профанации?

Журналисты работают в горячих точках – и это воспринимается как норма. Но можно ли (уместно ли) проводить там полевые антропологические исследования – напр., если кто-то захочет сейчас провести в Луганске опрос для научно-исследовательского проекта на тему «Репрезентация отношений власти в межэтнических конфликтах»? Если подобная научная инициатива будет воспринята как оскорбительная, то именно постольку, поскольку она руко-

[1] Адорно Т. *Негативная диалектика,* Москва, 2003, с. 322.

водствуется ценностью теории и как таковая абстрагируется от конкретного антропологического опыта, проживаемого участниками драматических событий. То есть поворот к теории окажется кощунством постольку, поскольку по самой своей форме он предъявляет себя как возможность не считаться с травматической фактичностью здесь и сейчас.

Инстанция, которая безошибочно сигнализирует о неуместности подобного шага, принадлежит не сфере науки и имеет очень характерное название – ***здравый*** смысл. Это здравый смысл говорит: «сейчас не время» предлагать людям некие теоретические проекты. Как замечает в этой связи Адорно:

> «Спекуляция чувствует себя определённым образом обязанной освободить своему противнику – здравому смыслу – пространство для маневра»[2].

Английское название этой инстанции – *common sense* – наводит на важные размышления: *общий смысл*, который мы дорефлексивно разделяем, равным образом указывает на *общее чувство*, которое связывает нас, не дожидаясь аргументов. Адорно, вынеся приговор метафизическому познанию, или спекулятивному умопостижению, берётся говорить от имени чувства, и в первую очередь от имени – цитирую – «ставшего практикой отвращения, которое испытываешь, наблюдая невыносимую физическую боль»[3]. Это чувство составляет для него аффективное ядро нового категорического императива: «мыслить и поступать таким образом, чтобы Освенцим не повторился; чтобы никогда не произошло ничего подобного»[4].

---

2 Адорно Т. *Негативная диалектика,* Москва, 2003, с. 325.
3 Там же, с. 326.
4 Адорно, указ. соч., с. 326.

Бесспорно, у всякого *common sense* есть свой исторический радиус действия: примечательно, что у общего смысла он больше, чем у общего чувства. Нельзя ожидать от современных поколений, что они будут воспринимать зафиксированный Адорно новый императив действительно вживую, то есть с той же аффективной нагруженностью, с тем же личным отвращением, которые были свойственны поколениям Второй мировой войны. Когда современные авторы – например те, которые говорят о социальной действительности в терминах глобальных рисков, – пытаются артикулировать некое «общее чувство», они часто высказываются примерно следующим образом: «Мы предполагаем, что все люди объединены сегодня одним – мечтой о большей осмысленности происходящего в мире»[5]. Есть и более сильные тезисы в этой связи – в частности, о *принудительном космополитизме*, на котором, как предполагается, это общая мечта и основывается. Под «принудительным космополитизмом» понимается здесь не что иное, как аффективное единение перед лицом общих угроз – экологических, экономических, террористических, – единение, не знающее национальных границ и географических дистанций. Как пишет об этом У. Бек: «Рациональность риска развивает экзистенциальную "логику" шока, страдания и скорби»[6].

Нельзя не отметить разницу в режимах мысли у Адорно и Бека. Она поучительно очевидна: первый говорит от имени чувства (можно даже сказать: оно говорит через него), второй – *о* чувстве. Аффективная космополитическая солидарность *как тема* – это генерализация в рамках его глобальной *теории* риска. И мы, бесспорно, имеем здесь дело с очень близкой *нам* темой. Аффект как основание со-

---

5 Бек У. Критическая теория мирового общества риска. Космополитический взгляд на проблему, *Прогнозис*, 2 (2009), с. 17.

6 Там же, с. 18.

лидарности, как самый эффективный путь сближения, сметающий, точнее, расплавляющий любые различия, делающий их несущественными для тех, кого он сблизил, кто его разделяет, – это один из базовых антропологических опытов последнего года для наших трёх стран. Но какой режим мысли в состоянии удостоверить для нас возможность *соединения гуманитарной рефлексии с этим опытом*?! Аффект становится сердцебиением солидарности лишь тогда, когда он является живым свидетельством личной причастности событиям, а не темой в некой общей теории. Он солидаризирует именно в той мере, в какой остаётся необъективирован.

Рискну утверждать, что Беку значительно легче соскользнуть в теоретический режим именно потому, что у него речь всё-таки идет о *космополитической* солидарности, успешно подогреваемой риторикой и медийной визуализацией глобальных рисков. События в Украине располагаются в иной политической плоскости: вызванная ими аффективная мобилизация принуждает не к космополитическому единству, а к *антагонизму*, у которого устойчивый иммунитет и к коммуникативной рациональности а-ля Хабермас, и к космополитической герменевтике а-ля Хасбанд[7]. Факт аффективной солидарности (а мы хорошо знаем, что гуманитарии в наших странах солидаризируются с разными сторонами конфликта) равнозначен в этой ситуации невозможности рационального опосредования антагонизма, его спекулятивного снятия. Принудительный антагонизм, в воронке которого мы все оказались, предъявляет нам глубоко фрустрирующую ограниченность любых рациональных аргументов – их вторичность и условность, их неизбывную партикулярность и относительность.

---

[7] Husband Ch. *Media and the Public Sphere in Multi-Ethnic Societies*. Philadelphia, PA: Open University Press, 2000. См. обсуждение Беком идеи «космополитического понимания» в: Бек, указ. соч., с. 6.

Опыт солидарности совпадает в этой антагонистической ситуации с самоделегитимацией любых универсалистских притязаний на истину. Майдан, присвоение Крыма, война – связь этих событий подчинила наше жизненное пространство, наш жизненный мир новому историческому априори: мы (чью бы сторону каждый из нас ни занимал) видим и оцениваем происходящее через призму аффективного противостояния, то есть в свете нашего мобилизованного солидарного чувства (справедливости, возмущения, гордости, сострадания). Может ли гуманитарная рефлексия принять эти условия – эту новую обусловленность – и не превратиться в пропаганду? И если гуманитарии выступают во имя солидарности, какие у них есть ресурсы, чтобы не допустить при этом культивирования ненависти? С другой стороны, если *common sense* подсказывает, что сейчас не время для теоретизирований, и даже методологическая максимам Бурдье «объективировать объективирующего» сама по себе не спасает от неуместности, на какое *своё* слово может претендовать гуманитарная мысль? И имеет ли она право молчать?

В начале XX века Михаил Бахтин ввёл в оборот понятие, которое очень точно схватывает актуально востребованный режим интеллектуальной деятельности – «участное мышление». Это, конечно, не ответ на поставленные вопросы, а лишь повод озвучить их в новой формулировке. Вместе с тем нельзя не отметить, что если сравнить это понятие с концептуально близкими ему «ситуированностью» и «контекстуальностью», то оно звучит сильнее и, как выражаются дети в известной игре, *горячее* в плане приближения к искомому – возможности соединить наше гуманитарное мышление с нашим антропологическим опытом.

И ещё одна лингвистическая метафора. Самым бесспорным свидетельством того, что человек претерпел глубочайшее потрясение, является констатация, что он лишился дара речи. Искомый нами режим мышления предполагает,

что мышление может оказаться в ситуации, когда оно лишается *дара теории* – когда фактичность неумолимо требует отдать ей должное по эту сторону любых генерализаций, когда генерализация де-факто невозможна. Работа в этом режиме не может быть сосредоточена на производстве знания, но она делает нечто, что, по признанию Ричарда Рорти, является для академической дисциплины не менее ценным вкладом, – она «делает человеческий разум более чувствительным к самой жизни»[8].

[8] Рорти Р. Философия и будущее, *Вопросы философии*, 6 (1994). Сам тезис Рорти перенимает у Дьюи и интерпретирует его в своём ключе.

ПРИЛОЖЕНИЕ. ИНТЕРВЬЮ

ЭКЗИСТЕНЦИЯ В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ МОДЕРНА. К 200-летию со дня рождения Сёрена Киркегора

(интервью организовано в декабре 2013 Летучим университетом, Минск)[1]

Ольга Оришева. Если вы позволите, я начну с общих вопросов, которые не относятся напрямую к Сёрену Киркегору, а касаются философии в целом. Существует расхожее представление, что философия возникла как экстраутилитарный вид знания. Мы можем вспомнить классификацию наук Аристотеля, для которого самыми важными являются теоретические науки, а среди них главенство принадлежит «первой философии». Ясно, что понимание философии – особенно в XX веке – как своего рода башни из слоновой кости, как чего-то, что прекрасно именно в силу своей бесполезности, подвергалось пересмотру. А что думаете вы по поводу практической значимости философии?

Татьяна Щитцова. Мне кажется, что и в Античности философия изначально зарождалась как практический вид знания. Но это был специфический праксис – праксис, связанный с самопознанием. Речь идёт о самопознании с неким абсолютным прицелом, когда ты должен понять себя в соотнесении с самыми высокими истинами, в рамке космического целого. И традиционный ряд философских понятий – бытие, эйдосы, формы и пр. – был призван как раз установить эту связь между человеком и космосом. Философия для греков – это возможность иметь дело с Абсолютом. В этой перспективе практического самопознания,

[1] Интервью предваряло выступление с публичной лекцией (12 декабря 2013) в рамках лекционного цикла «Urbi et Orbi». Видеозапись лекции можно посмотреть здесь: http://eurobelarus.info/news/world/2013/12/09/ekzistentsiya-v-sisteme-koordinat-moderna.html.

познание мира и самого себя связаны неразрывно, можно сказать, кровно. Кроме того, философия рождалась как гражданское, демократическое предприятие. Это понимание философии хорошо прописано у Корнелиуса Касториадиса, сделавшего акцент как раз на том, что в Античной Греции демократия и философия, полис и вопрос об истине, статус гражданина и задача самопознания были завязаны в тугой неразрывный узел.

О. О. Это очень красивый тезис о философии как радикальном требовании самопознания и о сам*ой* радикальной форме самопознания, но я хотела бы его «заземлить». Сейчас, когда у философии не очень хорошая репутация, когда она, скорее, аутсайдер среди университетских дисциплин, такая её оценка звучит не очень убедительно для практически ориентированных умов. Создаётся впечатление, что философия как особый род практики имеет шанс на выживание, только если она будет практичной в каком-то другом смысле, более конкретном. Если она сможет интегрироваться с какими-то действительными социальными практиками. Что это могут быть за практики?

Т. Щ. На этот вопрос трудно ответить прямо в силу особого положения философии в поле социальных практик и правил игры. Если возвращаться к истокам, то философия с самого начала была интегрирована в социальное поле, она не была просто культурным излишком или «золотой окантовкой» повседневной жизни. Философия была вписана во властные структуры и служила инструментом поддержания определённой политической риторики.

Вообще, возможность инструментализации, манипулирования, политизации и т. д. – это нормальное «сопровождение» не только философии, но и любого осмысленного высказывания об истине, о том, что такое хорошо и что такое плохо, д*о*лжно или предосудительно. По сути, вопрос о том, что следует считать истиной, всегда имеет отношение к поддержанию (или подрыву) определённого властного режима, то есть это вопрос политический.

Безусловно, с самого начала философия была вовлечена во властные игры. Но основное притязание философии связано с тем, чтобы, несмотря на неизбежную ангажированность, созда-

вать условия для её преодоления. Задача философии состоит в том, чтобы эту ангажированность делать явленной, ставить под вопрос, если угодно, трансцендировать. Трансценденция, трансцендирование – несмотря на метафизическую нагруженность этих терминов, на то, что от них все уже несколько устали, – принадлежат к понятиям, от которых философия не может отказаться.

О. О. В анонсе лекции говорится о том, что Киркегор имеет не просто архивный интерес, но актуален и востребован как мыслитель именно в рамках *современной ситуации*. Вы можете пояснить этот тезис?

Т. Щ. Киркегор принадлежит к ряду мыслителей XIX века – к нему также относятся Маркс и Ницше, – которых трудно приписать к какому-либо «-изму». И это не случайно, так как они не являются философами в классическом (академическом) смысле слова; это философы-практики. Маркс, Ницше и Киркегор формулировали свою мысль не как ответ предшествующей историко-философской традиции (как это было, скажем, в случае с Декартом), а как ответ на определённую социокультурную ситуацию, на «запрос времени». Их объединяет то, что они смогли артикулировать тему субъекта *как проблему*. Не ввести готовый философский концепт субъекта, а с удивительной чёткостью, провоцирующим образом обнаружить некие разрывы, зияния, нестыковки между сложившимся пониманием человеческого субъекта и наличной ситуацией в социуме. Если мы ведём отсчёт модерна начиная с XVII века, то уже к середине века XIX стало понятно, что отчётливо прописанный и очень амбициозный концепт субъекта, который предложил классический модерн, стал неудовлетворительным. Он не отвечал ни социальным реалиям, ни интеллектуальным запросам образованных людей. Уровень сложности социальной жизни, уровень несоответствия между этой сложностью и классическим пониманием субъекта стал критическим, и именно в этой точке разворачивается мышление Маркса, Киркегора и Ницше.

Если говорить о сегодняшнем дне, то проблематизация субъекта, которую осуществили Маркс, Киркегор и Ницше, остаётся

по-прежнему актуальной. Мы живём во время, когда все эти бездны, которые разъезжаются по нестыкующимся линиям разных измерений, формирующих поле субъекта, продолжают зиять. Эти мыслители ухватили некие структуры, которые значимы до сих пор. Они помогают нам понять самих себя не с точки зрения каких-то индивидуальных тревог и забот, а как людей, живущих в определённое время в определённом обществе.

О. О. Вы назвали три имени, которые являются ключевыми для проблематизации субъекта в усложнившейся реальности XIX века. В чём специфика той постановки проблемы, которую предлагает Киркегор? Как это можно объяснить человеку, который не очень-то разбирается в философии?

Т. Щ. Здесь удобно сравнить Киркегора и Маркса, удобно в силу их определённой взаимодополнительности. Оба предлагают проекты социальной критики, но эти проекты совершенно различны. Тот вариант социальной критики, который преобладает у нас – по причинам вполне понятным, – восходит к Марксу. В этом смысле проект Киркегора как немарксистский остаётся в тени, но его «непопулярность» не связана с некой вторичностью. Скорее, требуется время, чтобы эта радикально иная перспектива раскрылась в своей значимости.

О. О. Сразу возникает другой вопрос. Теми, кто в философии сколько-то осведомлён, Киркегор не воспринимается как социальный мыслитель, он воспринимается прежде всего как христианский философ и психолог, как мыслитель, которого больше волнует изолированный индивид в его связке с Богом. Вы, кстати, об этом пишете в одной из статей. Этот образ Киркегора противоречит представлению о нём как о мыслителе социального калибра.

Т. Щ. Тот образ Киркегора, о котором вы говорите, представляет собой результат редукции. Понятно, что есть определённые основания, чтобы определять его таким образом, равно как есть основания, чтобы определять его как основоположника экзистенциализма. Но это именно редукция, когда извлекаются

какие-то отдельные части его наследия и на их основании делается некоторое обобщение. Безусловно, Киркегор был религиозным мыслителем; но какой смысл он вкладывал в религиозность? Нужно заметить, что в плане отношения к христианству между Киркегором и Ницше есть удивительное единодушие: они оба устроили основательную атаку на христианство. Хотя Киркегор не делал этого с той беспощадной буквальностью, которая характерна для Ницше, острота неприятия Киркегором «официального» церковно-клерикального дискурса, накал его противостояния были не меньшими. Можно сказать, что он жизнь на это положил, причём совершенно буквально. Здесь важно помнить, что Киркегор поставил вопрос об истине христианства в контексте того самого «запроса времени», ответом на который было его творчество в целом.

Почему в фокусе оказывается отдельный индивид? Это как раз соответствует эпохе, социальным реалиям: с одной стороны происходит секуляризация, с другой – усложнение жизни, как минимум в европейских городах, которое провоцирует разрыв устоявшихся социальных связей и возрастающую изолированность индивида.

Здесь есть ещё один любопытный момент. Как известно, есть ранний – более экзистенциальный – Маркс-философ и более поздний Маркс-экономист, который придерживается такого объективистского подхода. Если мы посмотрим, как развивалась европейская интеллектуальная традиция, то первая половина XX века связана с очень чётким разграничением двух направлений – экзистенциализма и структурализма (объективизма). Маркс и Киркегор, будучи фигурами сложными, переходными, самим своим творчеством показывают, что избрание какого-то одного пути, упорствование в каком-то одном «-изме» заводят в тупик. У Маркса и Киркегора прослежены оба эти измерения, хотя и весьма по-разному. Причём если у Маркса эти две тенденции сменяют друг друга диахронически, по периодам, то у Киркегора они даны синхронически, в виде «расклада» разных авторских позиций-голосов, маркированных разными псевдонимами.

О. О. Вы определяли социальный контекст-вызов, ответом на который становится мысль Маркса, Киркегора, Ницше, в терми-

нах секуляризации, усложнения социальной жизни в Западной Европе, в терминах возрастающей изолированности индивида. А как, в каких выражениях опознавал этот вызов сам Киркегор? И в чём его значение как социально-ориентированного мыслителя?

Т. Щ. Здесь трудно представить какую-то систематическую картину. Вообще, систематизировать Киркегора чрезвычайно трудно. Но у него есть совершенно очевидные социально-критические ходы. Например, критика *нивелирования*, которое происходит в обществе на волне сочетания, примечательного взаимодействия определённых установок гегелевской философии с её системосозиданием и приоритетом объективной истины и набирающих силу массмедиа. Киркегор живёт в эпоху появления и распространения газет, и он сразу улавливает этот «дух» медиа, который позволяет появиться такой фигуре, как усреднённый индивид. Такой индивид – это, с одной стороны, точка стабильности общества, с другой стороны, точка сокрытия той возможной проблематизации самого себя, которая для Киркегора как раз и несёт в себе возможность своего рода оздоровления социальной жизни. Индивид не мыслится им как монах, закрывшийся в своей келье. Индивид – это, по определению, индивид, живущий в обществе. В некоторых работах Киркегор подчёркивает, что его интересует повседневный человек, интересует то, как мы живём и что мы со своей жизнью делаем. Это вопрос, в перспективе которого можно критически взглянуть на социальные процессы. Взглянуть на них в перспективе вопросов экзистенциального плана: «что значит быть человеком?», «что я делаю со своей жизнью?», «что значит стать христианином?». Именно в перспективе этих вопросов обретается критическая позиция в отношении к социальной жизни.

О. О. Вы говорили, что Киркегор не вписывается в академический образ философа по стилю, формату своей жизни. Если я правильно понимаю, в данном случае вы делаете акцент на *практической* составляющей его философствования. У него есть не только описание и критика усреднённого человека, но и некое практическое усилие, стремление повлиять на этого человека, что-то с ним сотворить, воздействуя на него посредством письма.

Как Киркегор-автор работает со своим читателем? Что это за техника? Ведь это важная часть его социально-критического проекта.

Т. Щ. Да, Киркегор ставит перед собой непростую задачу «обманом вовлечь в истину» (это его выражение). Почему обманом? Потому что экзистенциальная трансформация, которая требуется от индивида для того, чтобы он обрёл точку опоры в самом себе, чтобы не растворился в том, что навязывает эпоха, не происходит по предписанию. Перед какой угрозой оказывается индивид? Просто потеряться, потерять себя, потому что социальные институты достаточно продуктивно и даже агрессивно продвигают различные схемы того, как можно «освоить» имеющиеся человеческие ресурсы. Через вопрос о том, как мне распорядиться своей жизнью, одновременно обретается критический взгляд на то, что происходит в обществе.

Возвращаясь к задаче Киркегора-автора «разбудить массы», ещё раз подчеркну, что в данном случае *учить бесполезно*, ведь речь идёт о такой трансформации, которая не может быть навязана извне. По внешнему указанию такие вещи происходить не могут по определению. Нельзя научить экзистенциальной трансформации, она должна *произойти* с человеком в результате какого-то самостоятельного запроса. А раз истине не учат, то единственное, что можно сделать, так это на уровне риторики задать какой-то идейный водоворот, контекст, который, быть может, подтолкнёт человека в нужном направлении, и тот озаботится вопросом о возможности самостоятельно отнестись к задаче собственной жизни, а не отдавать её на откуп каким-то культурным автоматизмам. Ведь все мы можем спокойно существовать, препоручив свою жизнь культурным и социальным «машинам». Киркегор опознаёт эту опасность, и для него яркими примерами того, как это работает, являются как раз те *два* феномена, о которых мы уже говорили. С одной стороны, гегельянство с его ставкой на объективную истину, с другой стороны – масс-медиа. С точки зрения социальных функций, это напарники, они дополняют друг друга в культивировании принципов, связанных с деперсонализацией. Киркегор это распознал, предложив соответствующую критическую диагностику общества, в котором

он жил. Как он это делает? Как работает с читателем? Можно ответить очень просто, используя выражение самого Киркегора, – речь идёт о стратегии «непрямого сообщения».

О. О. Эта непрямота, косвенность сообщения, которое Киркегор адресует своему читателю, связана с тем самым «обманом», с помощью которого нужно вовлечь его в истину?

Т. Щ. Да, и Киркегор как рефлексивный автор понимает, каков возможный эффект его письма. Но при этом Киркегора невозможно обвинить в манипулировании: мол, некий самозванец хочет манипулировать людьми, только по-своему. Киркегор написал достаточно, чтобы понять, что манипуляция здесь невозможна. Ни манипуляция, ни внушение, ни индоктринация. Представляете, какие политические импликации здесь заложены? Есть какое-то измерение, где человеком в принципе нельзя манипулировать. Коммуницировать можно (и даже необходимо), а управлять нельзя. Именно на это делается ставка у Киркегора, и недаром его называли «датским Сократом». Сократ тоже на это ставку делал.

О. О. Вёл подрывную деятельность…

Т. Щ. Да, речь о том, что можно через общение с людьми апеллировать к чему-то такому, что может в перспективе… изменить строй.

О. О. Мы с вами вернулись к тому, с чего начали. К тому, что философия, будучи вписанной в социально-властные координаты, создаёт предпосылки, как вы говорите, для трансцендирования этих координат, для преодоления обусловленности. Но мне не хотелось бы возвращаться к этой глобальной теме, и я хочу задать более конкретный вопрос. Какую роль в этом разговоре Киркегора с читателем, разговоре, который подспудно может привести человека к экзистенциальному пробуждению, играет стратегия «смены масок», Киркегорова игра со стилями и псевдонимами?

Т. Щ. Я хочу оттолкнуться от определения, которое даёт сам Киркегор в одной из своих работ. Это определение того, кем является «субъективный мыслитель», каковым, собственно, является сам Киркегор. Субъективный мыслитель – это одновременно поэт, этик и диалектик. Хочу обратить внимание на первый аспект – поэтический. Почему важно работать «искусно», почему важен не только идейный, но и артистический контекст, если угодно, какое-то поле воображаемого? Как минимум, потому, что потенциальная аудитория очень разнообразна. И что значит «настичь адресата» – это тоже одно из выражений самого Киркегора, – «застичь каждого на его месте»? Место у каждого разное, и речь идёт не только о конкретной позиции человека в социальной структуре; места различаются по своей экзистенциальной фактичности, включающей телесное измерение, личную историю и собственное воображаемое, и собственный стиль какой-то. Чтобы застичь самых разных людей на их месте, нужно выстроить очень сложный и разноплановый мир; это должен быть кристалл с множеством граней, чтобы можно было уловить, зацепить много душ. Но это самый простой аргумент.

Более сложный и развёрнутый аргумент связан как раз с тем самым проблемным субъектом, которого пытается описать Киркегор. По его мысли, человека нельзя свести к какой-то одной идентичности. Субъект мыслится Киркегором в терминах возможности, он не есть нечто, что можно пред-положить заранее, как это делал классический модерн. Субъект в этом смысле есть всегда всего лишь возможность субъекта, возможность сосредоточения, собирания, совпадения с самим собой, самоудовлетворения, самореализации. Все эти «само», предполагающие некую устойчивость самости, собираются в телос, с которым мы себя соотносим, но который нельзя пред-положить. И этим можно объяснить стилистическое разнообразие художественно-философского мира Киркегора, обилие разноречивых и несопоставимых персонажей, которые в нём обитают. Эта множественность, эта неоднозначность задают диалектику «проблемного субъекта».

О. О. Я хочу вернуться к теме социального. Вы охарактеризовали письмо Киркегора как ответ на вполне определённый запрос. А что можно сказать о применимости Киркегора к

современным реалиям? Мы же не можем сказать, что со времён Киркегора мир не изменился? В каком смысле его ответ на те, давнишние, реалии является актуальным сегодня?

Т. Щ. На этот вопрос нельзя ответить одной фразой, так как существуют разные мнения относительно того, как следует определять нашу эпоху – как радикализацию модерна или всё же постмодерн, то есть нечто принципиально иное. Но если намеренно упростить ситуацию, то можно сказать так. В той мере, в какой концепт модерна ещё имеет силу сегодня, имеет силу и та проблематизация субъекта, которую осуществил Киркегор. Здесь можно привлечь такого известного социолога, как Энтони Гидденс. Если его анализ современности (которую Гидденс определяет в терминах высокого, или позднего, модерна) считать релевантным, то его можно рассматривать как аргумент в пользу актуальности Киркегора и сегодня. Один из ключевых тезисов Гидденса состоит в том, что степень усложнения, динамика и диалектика современной социальной жизни – жизни в условиях глобализации – таковы, что экзистенциальные вопросы неизбывно тревожат индивидов и являются импульсом для постоянного пересмотра собственной жизни.

О. О. Я хотела бы вернуться к киркегоровской технике работы с читателем. Технике, которая позволяет точечно – пусть с негарантированным результатом – воздействовать на общество, пробуждая отдельных индивидов к самостоятельной жизни. Это красивая идея, и с ней замечательно стыкуется идея множественности авторских стилей-масок. Но ведь эта техника работает только в том случае, если этого *автора читают*, а Киркегор явно не относится к авторам, которых читают массово.

Т. Щ. У нас Киркегора читают мало, это верно, но верно в локальном смысле, то есть применительно к Беларуси. Для того чтобы этот автор был востребованным, необходим определённый уровень образования и культуры. В Европе, например, Киркегор входит в «джентльменский набор» образованного интеллектуала, он известен образованным людям и читаем ими.

Здесь важно учитывать состояние самого общества. Можно просто сказать, что спроса на Киркегора нет, потому что он непопулярен, но можно задаться вопросом о состоянии того места, в котором формируется или не формируется запрос. Здесь есть определённый круг. Если бы уровень культуры и образованности в Беларуси был выше, если бы философия как рефлексивное предприятие была здесь представлена более убедительно и поддерживалась, то и имя Киркегора было бы на слуху.

О. О. Я хочу сделать небольшое дополнение к предыдущему вопросу. У меня сложилось впечатление, что в наших краях Киркегора читают люди, получающие философское образование, получившие таковое, и психотерапевты определённых направлений. Учитывая, что психотерапию можно рассматривать как канал, через который философия входит в жизнь людей, вы можете как-то отнестись к этому моменту?

Т. Щ. Действительно, Киркегор является одним из ключевых источников, который входит в списки базовой литературы, предназначенной для практических психологов и психотерапевтов, ориентирующихся на гуманистическую традицию в психологии. В первую очередь, конечно, его читают психологи, работающие в экзистенциальном русле. Но что мешает мне испытывать безусловный энтузиазм по поводу связки «экзистенциальная философия – психотерапия», так это опасность схематизации Киркегора. Я сталкивалась, например, с тем, что его триада «эстетическое – этическое – религиозное» превращается в схему, которую можно операционализировать и работать с ней как с инструкцией по использованию пылесоса. Эта манера обхождения с киркегоровским посылом в сущности противоречит самому этому посылу. К сожалению, это происходит довольно часто.

О. О. Будет, видимо, неправильно квалифицировать вас узко, как «специалиста по Киркегору», но вы так или иначе работаете с его текстами довольно долго и знаете не только тексты, но и контексты. Скажите, пожалуйста, насколько активно идеи Киркегора включают в свой дискурс исследователи, далёкие от экзистенциальной традиции? Например люди, работающие в рамках

социальной теории? Это важный вопрос, если мы говорим о нём как о, в том числе, социальном мыслителе.

Т. Щ. Идеи Киркегора обсуждаются, напр., у Шмитта, Лакана, Левинаса, Хабермаса и Рорти. Но всё это вещи достаточно специальные, а мне хотелось бы задать более широкую перспективу. Я хочу обратить внимание на то, что экзистенциализм является философским проектом, который исторически уже закрыт, остался в прошлом, а вот определение «экзистенциальный» до сих пор востребовано очень широко. В социогуманитарных науках в целом и в интеллектуальной журналистике речь часто заходит об «экзистенциальных проблемах», «экзистенциальной тревоге»… И это очень симптоматично. «Экзистенциальное» сохраняет актуальность как узловое измерение нашего опыта, которое невозможно игнорировать. Логика развития глобальных символических систем предполагает маргинализацию этого измерения, заглушение пульсации экзистенциальных вопросов. Однако чем выше градус вытеснения, тем сильнее экзистенциальная тревога. Когда эти темы так или иначе затрагиваются в научной или популярной литературе, следует помнить, что именно Киркегор не просто опознал экзистенциальное измерение как «больное место» субъекта модерна, но также проанализировал его философски и при этом ещё попытался работать с ним в рамках того коммуникативного пространства, которое формируется связкой «автор – читатель».

О. О. Глупо спрашивать о том, как следует «правильно» читать Киркегора, но, возможно, вопрос о том, как НЕ нужно его читать, будет более уместен? Скажем, если человек, увидевший это интервью или пришедший на вашу лекцию, заинтересуется этим автором, что вы ему посоветуете?

Т. Щ. Не нужно конспектировать. Это точно. Конечно, хорошо бы не ограничиваться одной работой, так как в случае Киркегора большое значение имеет само многообразие жанров и стилей, оно способно удивить даже самого искушенного читателя. А если учитывать, что это не просто разнообразие ради разнообразия, что это разнообразие подчинено определённой стратегии ком-

муникации, то работа с текстами Киркегора может оказаться рискованным приключением. Тексты Киркегора содержат трансформационный потенциал двойной «поражающей силы» – по отношению к индивиду и к обществу одновременно. Можно сказать, что у него каждая строчка – это сотворение поля, которое напряжено и призвано что-то изменить в нас. То есть это буквально действие письмом.

ИСКЛЮЧАЯ ПОЗИЦИЮ САМОТОЖДЕСТВЕННОСТИ

(интервью организовано в марте 2013 интернет-журналом *Гефтер*)

Александр Марков. Изучение социальных и культурных практик – тема, известная многим гуманитариям. А что такое «практизация философии»? Означает ли это, что философия становится ближе к социально-гуманитарному знанию, или, наоборот, что она отталкивается от привычек гуманитариев и создаёт знание совсем нового уровня?

Татьяна Щитцова. Вопрос, как я предполагаю, возник в связи с выходом сборника *Практизация философии: современные тенденции и стратегии* (Вильнюс: ЕГУ, 2010), соредактором которого (вместе с И. Инишевым) я являюсь. Практизация здесь – это *terminus technicus*. Если уходить от его «технической» неблагозвучности, то он означает переход философии в практическое русло. Это издание представляет собой сборник работ участников двухлетнего регионального проекта «Практический поворот: современная философия в университете и за его пределами», академическим директором которого был мой друг и коллега, доктор философских наук Владимир Фурс, скоропостижно скончавшийся в 2009 году.

О практизации философии можно говорить как минимум в *трёх* смыслах. *Во-первых*, это понятие может рассматриваться как *программное* определение[1] постметафизической философии, прямо связанное с её парадигматической установкой на «воплощение трансцендентального субъекта». Практизация означает здесь такую трансформацию теоретических принципов филосо-

[1] Не в формальном смысле дефиниции, а в духе немецкого *Bestimmung*, то есть определение как назначение.

фии, которая требует от мысли быть «посюсторонней», то есть ситуированной, контекстуальной, укоренённой в структурах, связях и отношениях, составляющих содержание нашего фактического опыта. Хрестоматийные примеры такого рода «практического поворота»: идея фактичности экзистирования Мартина Хайдеггера, философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера, концепция языковых игр Людвига Витгенштейна, экзистенциальная феноменология Мориса Мерло-Понти, проект философии как социальной критики, теория коммуникативного разума/действия Юргена Хабермаса.

Во-вторых, практизацию можно понимать как интегрирование философии в публичное пространство – в события и дискуссии, адресованные не специалистам, а широкой публике, гражданскому обществу. Философия (философски аргументированное высказывание) может принимать участие в формировании общественного мнения по самым разным вопросам (от художественных мероприятий до законодательных решений), содействуя тем самым формированию гражданского общества как такового. Этот внеакадемический формат работы, позволяющий философии заявить о себе как о значимом элементе общественной жизни, ведёт к *популяризации* философии. Под популяризацией в данном случае понимается широкое признание философии как способа производства знания. В этом отношении репутация философии во многом находится в руках самих философов.

И, наконец, *третье* значение практизации касается как раз взаимодействия философии с другими дисциплинами. Здесь, прежде всего, следует вспомнить программный доклад Хабермаса *Философия как местоблюститель и интерпретатор*[2], возникший как реакция на радикальную критику традиционного эпистемологического статуса философии как фундирующей науки. Ссылаясь на эмпирические теории Маркса, Фрейда, Мида, Вебера, Пиаже (и некоторые другие), Хабермас отслеживает развитие в науках о человеке исследовательских традиций, отличительной чертой которых является наличие отчётливого

[2] Опубликовано в: Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие*, Санкт-Петербург, 2000.

философского элемента, которым (sic!) в первую очередь и объясняется *новаторский* характер соответствующих теорий. В этой связи им и обосновывается новое эпистемологическое призвание философии, отказывающейся от своих прежних фундаменталистских притязаний, а именно: быть сопричастной продуцированию и развитию новых эмпирических теорий с сильными универсалистскими притязаниями, фигурально выражаясь – быть местоблюстителем (*Platzhalter*) таких теорий.

Продуктивность такого рода альянса конкретных наук и философии основывается на их эпистемологическом равенстве, или, как выражается Хабермас, «неэксклюзивном разделении труда». Методологические особенности подобного сотрудничества «на равных» – тема для отдельного обсуждения. Здесь же я хочу обратить внимание на то, что именно принцип равенства запускает новую эпистемологическую ситуацию, которую в первом приближении можно было бы охарактеризовать так: *дисциплины становятся недисциплинированными*. Иначе говоря, эвристичность исследования зависит от способности дисциплин *нарушать* свои дисциплинарные границы. Язык науки уже давно нашёл положительную дефиницию для этой методологической революции – *трансдисциплинарность*. Если в работах упомянутых выше учёных этот новый режим исследовательской работы только намечался, то сегодня как о свершившемся факте говорят о парадигматических сдвигах в социально-гуманитарном знании, которые привели к возникновению новых областей и объектов исследования, предполагающих принципиально новый характер междисциплинарного взаимодействия: вместо традиционной практики спорадического горизонтального «взаимоопыления» между дисциплинами речь идёт о мультидисциплинарной кооперации, ориентирующейся на специфическую трансдисциплинарную оптику. (Наиболее известные примеры в этой связи: постколониальные исследования, гендерные исследования, современная урбанистика.) Сегодня – в связи с прорывами в *life sciences* – на повестке дня уже взаимодействие «естественников» и «гуманитариев». Но это также тема для отдельного разговора.

Резюмируя, можно сказать, что практизация философии – это *задача*, которая предполагает трансформацию самого философ-

ского этоса и которая была вызвана, с одной стороны, критикой фундаменталистских притязаний классической философии, с другой стороны – революционными методологическими трансформациями в социально-гуманитарных науках.

А. М. Долгое время философии приписывался практический смысл: нести радость познания, улучшать мышление, создавать общее поле разговора, вести к достойной и счастливой жизни. Кажется, в XX веке наблюдается намеренный уход философии от этого практического смысла: философия имеет дело с тем, что есть, а не с тем, что может помыслить человек. Происходит ли сейчас возвращение к этим старым темам философии?

Т. Щ. Я не стала бы говорить о «намеренном уходе». Скорее, социальный контекст изменился таким образом, что указанное вами практическое измерение философии оказалось самым радикальным образом проблематизировано. Это касается не только философии, но гуманитарного знания в целом, а равно и идеи университета, которая в последние десятилетия претерпела существенные трансформации. Сегодня на повестке дня – культурная логика, которая заставляет избавляться от традиций, практик и типов знания, которые *per definitionem* не переводимы на язык рыночных отношений. В этом контексте кризис классического философского этоса обнаруживается прежде всего в том, что радость *философского* познания, улучшение *философского* мышления и т. д. перестают ассоциироваться в обществе с «достойной и счастливой жизнью». Наиболее очевидным выражением этой тенденции является ущемление институционального статуса философии (закрытие кафедр и факультетов, сокращение финансирования и т. д., и т. п.), которое неизбежно дополняется проблематизацией статуса символического, то есть «проседанием» социальной востребованности и социального признания философии.

Конечно, эта тенденция в разных странах проявляется с разной остротой. В западных либерально-демократических государствах – несмотря на то что «духом времени» всё больше становится утилитаризм, – востребованность философской рефлексии по-прежнему держится на исторически засвидетель-

ствованной органической связи демократической формы жизни и философии в европейской культуре. Для поддержания социальной репутации философии важно также влияние богатых образовательных и исследовательских традиций (Франция и Германия здесь наиболее яркие примеры). Если же говорить о Беларуси, то сегодня в моей стране существует реальная угроза деградации философской культуры как таковой. Философия едва ли может «поднять голову» в стране, где социальная значимость отождествляется или с прямой экономической выгодой, или с обслуживанием государственной идеологии.

Возвращаясь ещё раз к приведённому в вашем вопросе перечню философских добродетелей, хочу сказать, что этот классический философский этос требует сегодня переосмысления и реактуализации. В новых социально-экономических условиях отчётливо проступает необходимость того, что в другом месте я назвала *апологией бесполезности* философии[3]. Здесь нет противоречия с очерченным ранее практическим поворотом. Сегодня, как никогда ранее, важно осмыслить и актуализировать философию как род интеллектуальной деятельности, который открывает доступ к *неутилитарным* основаниям социальной жизни.

А. М. Вы много занимались мыслью Михаила Бахтина, в которой опыт человека не есть данность, он всякий раз достраивается произведением, этическим отношением, речью. А в современной философии что довершает, вновь выстраивает утрачиваемый человеком опыт?

Т. Щ. Я не уверена, что правильно поняла вопрос. Однако мне представляется, что ключевые философские идеи Бахтина актуальны и сегодня. Я имею в виду, прежде всего, намеченную им *а-субъективную* парадигму в гуманитарных науках, которая нашла отражение в таких концептах, как событие, моё не-алиби в бытии, ответность, разноречие, полифония и др. Иначе говоря, Бахтин стоял у истоков того в*и*дения, согласно которому чело-

[3] Имеется в виду текст *Тезисы о бесполезности философии (к образованным людям, её презирающим)*, также вошедший в данный сборник.

веческий опыт исключает позицию самотождественности и тем самым – возможность тотализации. Философское развитие этой парадигмы едва ли можно назвать завершённым. К тому же в свете новейших притязаний со стороны нейронаук она обретает дополнительную актуальность.

А. М. Вы писали о том, что любая систематическая и методическая философия содержит высказывания о человеке, так как философия – это всегда практика познания. А сами эти высказывания могут быть систематизированы и обращены в метод в современной мысли?

Т. Щ. Много лет я читала в Европейском гуманитарном университете курс по философской антропологии и начинала его, как правило, с обозначения того факта, что всякая систематически и методически развитая философия содержит высказывания о человеке. Ваш вопрос фактически касается эпистемологического статуса философской антропологии. Как известно, в континентальной традиции философская антропология *как отдельное направление* появилась только в XX веке, при этом довольно скоро стало понятно, что изучение человека (человеческого опыта) не может ограничиваться такого рода форматом. Систематизация, конечно, возможна (а в образовательных целях даже полезна), однако если речь идёт об исследовательской работе, то антропология эвристична не как самостоятельная дисциплина, а как специальный фокус или аспект анализа. Сказанное не отменяет, разумеется, значение и актуальность определённых теоретических достижений представителей систематически выстроенной философской антропологии. И прежде всего это касается понятия эксцентрической позициональности Хельмута Плеснера.

НУЖНЫ ЛИ БЕЛАРУСИ ГУМАНИТАРИИ?

(интервью организовано в сентябре 2010 интернет-журналом *Новая Еўропа*)

«Новая Еўропа»: Как бы вы обозначили основные тренды развития социогуманитарного знания в Беларуси в последние 20 лет, начиная с периода обретения нашей страной независимости?

Татьяна Щитцова: Отмечу лишь несколько моментов. Что касается 1990-х, то ситуация в гуманитарных науках приобрела тогда примечательное политическое напряжение, связанное с проблемой языка. Я писала об этом подробно в последнем номере *Topoca*[1] и не хотела бы здесь повторяться. Наиболее впечатляющие трансформации происходили в этот период в *двух* дисциплинах: истории и философии, причём не без взаимного влияния, если иметь в виду возобновление интереса к белорусскому историческому сознанию и усилия по (ре)актуализации европейской интеллектуальной традиции в нашей стране. Я согласна с Валентином Акудовичем: самые существенные сдвиги произошли именно в 1990-е годы.

Другим важным этапом было появление независимых социологических исследований – здесь, прежде всего, имеются в виду соцопросы, проводившиеся под руководством Олега Манаева; позже началась деятельность *BISS* (Белорусского института стратегических исследований). Если говорить о сегодняшнем дне и под словом «тренды» понимать масштабные исследовательские проекты, «научные школы», то, к сожалению, приходится констатировать, что такие тренды пока едва ли опознаваемы или, в лучшем случае, только начинают складываться. Есть, скорее, отдельные фрагментарные усилия, более или менее

[1] Щитцова Т. Философия и гуманитарные науки в Беларуси: между идеологией и прагматикой, *TOPOS*, 1 (2010), с. 79–98.

успешные, индивидуальные или групповые. Это касается и социологии. Ведь в Беларуси пока так и не сложилась социологическая школа, ориентированная на глубокие качественные исследования (вроде тех, напр., что проводятся Центром независимых социологических исследований в Петербурге), где приоритетом являются собственно научно-исследовательские интересы, а не некий заказ.

В связи с вопросом о современных трендах развития социогуманитарного знания в Беларуси следует упомянуть один интересный факт. В ежегодных аналитических обзорах, которые издаёт *BISS*, есть раздел, посвящённый науке. Так вот, весь представленный там материал касается технических и естественных наук. Социогуманитарное знание в этой аналитике не присутствует. И это неслучайно.

«НЕ»: С чем, на ваш взгляд, связано отсутствие масштабных исследовательских центров и школ в Беларуси?

Т. Щ.: Если вспомнить историю становления социогуманитарного знания в Беларуси, то на момент предоставления интеллектуальной самостоятельности, в конце 1980-х – начале 1990-х, у нас было очень мало специалистов хорошего уровня, которые могли бы дать толчок для развития настоящих, фундаментальных исследовательских программ. Если не касаться очевидных политических причин, то этот вопрос связан, прежде всего, с очень низким уровнем интернационализации научных исследований. И дело здесь не только в международных институциональных связях, но и (в первую очередь!) в способности «говорить на одном языке» в международном профессиональном сообществе – владеть современным теоретическим и понятийным инструментарием своего научного поля. Таково печальное наследие советских времён: в социальных и гуманитарных науках у нас по-прежнему совсем небольшое число специалистов, способных инициировать научно-исследовательские проекты, которые вызывали бы резонанс хотя бы на региональном (я имею в виду постсоветские страны) уровне. Конечно, следует упомянуть также и чрезвычайно низкий уровень интернационализации финансирования научно-исследовательских проектов.

«НЕ»: В чём заключаются характерные особенности развития белорусского социогуманитарного знания по сравнению с ситуацией у ближайших «соседей», напр., в России, Украине, Литве?

Т. Щ.: Проводя такое сравнение, необходимо прежде уточнить, какой аспект социогуманитарного знания имеется в виду: образование или же научные исследования. Если говорить о базовом (высшем/бакалаврском) образовании, то ситуация в Беларуси ещё более или менее сопоставима с ситуацией в других постсоветских странах. Но начиная с магистратуры и, особенно, на более высоких академических ступенях отрыв России, Украины и Литвы от Беларуси впечатляющий. Достаточно ознакомиться с нашей статистикой по защите диссертаций в области социальных и гуманитарных наук (по философии в особенности!). Что касается непосредственно исследований, то в отличие от названных стран у нас совершенно не развита структурная (причём не обязательно государственная) поддержка, а также продвижение научных исследований: центры, фонды, печатные издания, специальные стипендии и т. п.

Главная особенность в том, что всё «живое» в области социогуманитарного знания развивается у нас абсолютно партизанским образом, в духе интеллектуального сопротивления – по ту сторону «официальной науки» и как альтернатива таковой. Примеров множество: от «Беларускага калегіюма» до Европейского гуманитарного университета (ЕГУ), от «Беларускага гістарычнага агляда» (главный редактор Геннадий Саганович) до коллективного проекта «Беларуская філасофская прастора», от контрабандных курсов психоанализа до переводов западной научной литературы. Это позволяет говорить об имманентной политизации социогуманитарных наук в нашей стране – в том смысле, что профессиональная академическая работа приобретает в нашем культурном ландшафте характер протестного движения.

К слову, недавно вышел перевод книги профессора истории из Йельского университета Тимоти Снайдера *Рэканструкцыя нацый: Польшча, Украіна, Літва і Беларусь 1569–1999*. В связи с готовящимся изданием появилась возможность пригласить Тимоти Снайдера в Белгосуниверситет с лекцией. Начались перего-

воры с администрацией, которые закончились… официальными извинениями: «Извините, но у нас нет возможности вставить в расписание лекцию этого профессора». А он был готов выступить бесплатно. Как говорится, *NO COMMENTS*.

«НЕ»: Когда говорят о белорусской научной среде, часто упоминают о феномене «провинциализма». Насколько оправдана такая характеристика?

Т. Щ.: Сегодня понятие «провинциализма» утратило однозначность. Если попытаться выразить самое общее интуитивное понимание того, что такое «провинциализм» как культурный феномен, то, на мой взгляд, это когда мы сталкиваемся с некими «чудными» идеями, оторванными от контекста реальной жизни. Мы приезжаем куда-то, встречаемся с человеком, он начинает делиться своими соображениями, но при этом обнаруживается, что его «креативные» идеи не вписываются ни в один современный научный дискурс. При этом он вполне может быть «культурным» человеком.

В нашей ситуации провинциализм – это прежде всего непрофессионализм: своего рода интеллектуальная дремучесть. Было бы любопытно провести независимое социологическое исследование на предмет того, сколько преподавателей в вузах страны действительно знают хотя бы один иностранный язык и действительно работают с современной иностранной литературой по своей специальности. Также одним из свидетельств провинциализма в нашей академической среде по-прежнему является отсутствие культуры и традиции рецензирования научных работ.

«НЕ»: Какова связь гуманитарных наук и других сфер общества? Может быть, без гуманитарных наук в Беларуси можно вовсе обойтись?

Т. Щ.: Очевидно, что развитие социогуманитарного знания не является первой жизненной необходимостью с точки зрения выживания человека. Однако, даже продолжая говорить в прагматически-экономических терминах, вопрос о необходимости гуманитарных наук может быть усложнён. Сегодня многие со-

циальные и культурные процессы анализируются в терминах «качества жизни». Что такое «качество жизни» в белорусском «народном» варианте? Это знаменитая «чарка и шкварка».

В западных европейских странах «качество жизни» – это понятие, которое наряду с «потребительской корзиной» включает широкий веер образовательных возможностей, а также всё то, что связано с досугом, соответственно – с развитой социальной политикой, с одной стороны, и развитым сектором креативных индустрий, с другой. Несмотря на то что мы переходим здесь в сферу массовой культуры, очевидно, что ни социальная политика, ни креативные индустрии не могут развиваться без параллельного развития социогуманитарного знания. Разумеется, последнее претерпевает сегодня очень существенные трансформации – и это требует отдельного разговора.

Здесь же я пытаюсь ответить на поставленный вопрос, сохраняя прагматическую точку зрения, и мой тезис таков: если мы хотим «жить хорошо» в европейском смысле этого слова (мы ведь уже начали делать «евроремонты»), то повышение нашего «качества жизни», или, лучше: повышение качества нашей жизни невозможно без «качественного» развития социогуманитарного знания, и это не просто потому, что в любой сфере нужны профессиональные люди (получившие хорошее образование), но потому, что развитие культуры питается рефлексивной работой по осмыслению того, что происходит с человеком и обществом. Это означает, что есть (или, как минимум, возможно) структурное сцепление социогуманитарной рефлексии с общественной и культурной жизнью, включая продукты так называемой «массовой культуры». «Матрица» начинается с книги Бодрийяра.

«НЕ»: Можно ли говорить о наличии в Беларуси фигуры «интеллектуала» и о присутствии интеллектуалов в публичном пространстве, об их роли в общественных трансформациях?

Т. Щ.: Понятие «интеллектуала» – это некоторая абстракция. И если мы этой абстракцией увлекаемся, получается, что мы ещё нагружаем её какой-то отдельной миссией. У меня есть сложности с этим понятием.

Это понятие также далеко не однозначно. Ольга Шпарага, которая активно продвигает дискурс и миссию «критического интеллектуала» в Беларуси, исходит из того, что интеллектуал – это человек, рефлексивная деятельность которого так или иначе связана с социальной критикой и вызывает некий социально-политический резонанс. Здесь есть как минимум *два* усложняющих момента, о которых нельзя забывать. *Во-первых*, интеллектуалы довольно часто существуют в некотором симбиозе с властью (ярче всего это можно показать на примере России). *Во-вторых*, уже отмечавшаяся ранее имманентная политизация профессиональной работы гуманитариев в Беларуси делает интеллектуальное поле гетерогенным и многослойным в плане реализации своей критической функции. Профессиональная научная работа имеет сегодня дополнительный символический (политический) капитал, поскольку осуществляется вопреки принятым при данной власти нормам академической жизни и разрушительному влиянию «госидеологии» в области социогуманитарных наук. В этой связи мне кажется, что социальный резонанс белорусского интеллектуального поля может быть сегодня усилен прежде всего за счёт интенсивного культивирования сцеплений/пересечений/взаимодействий между европейски ориентированными представителями самых разных интеллектуальных сред.

«НЕ»: Вы работали в Германии. Как различается интеллектуальная жизнь в Беларуси и Германии?

Т. Щ.: Больше всего я была впечатлена как раз интенсивностью интеллектуальной жизни – разнообразием инициатив, которые исходят с самых разных сторон и уровней: от студентов до профессоров, от ранговых научно-образовательных институций до кафе и клубов. Публичные лекции, круглые столы и семинары, обсуждения кинофильмов и новых книг – всё это происходит ежедневно и повсеместно с поразительным тематическим разнообразием и живым интересом.

Безынициативность белорусов нельзя, разумеется, списать на счёт «особых национальных черт». Для инициативности необходима питательная культурная/академическая среда и институциональные предпосылки, необходима культура автономии,

которая не может сформироваться без сквозной либерализации общественной жизни.

«НЕ»: Могли бы вы дать определение философской ситуации современности? Каковы важнейшие философские достижения последних лет?

Т. Щ.: Ситуация с философией весьма неоднородна. В разных частях света превалируют разные философские дискурсы. Есть континентальная традиция, есть аналитическая традиция. До сих пор напряжение между ними довольно существенное. Если взять американские или английские университеты, где представлена аналитическая традиция, то там то, что мы называем философией, институционально локализуется не в рамках философских департаментов. Иначе говоря, у философии нет какой-то одной идентичности. Популярный тезис о «смерти философии» возник в рамках континентальной традиции. Конечно, это сильная метафора, очень провоцирующая. Она констатирует социально-историческое банкротство определённого способа интеллектуальной работы.

Что касается важнейших философских достижений последних лет, то я выделила бы *три* вещи. *Первое* – это то, что связано с так называемым коммуникативным разумом. Самый известный автор, продвигающий этот тренд, – Юрген Хабермас (хотя его, конечно, нельзя назвать изобретателем коммуникативной парадигмы). Методологический потенциал коммуникативной рациональности, действительно, очень важен для современной этики и политических дискуссий.

Второй момент связан с переосмыслением институционального статуса и социальной роли философии. В сфере университетского образования есть такое различение: *master of science* и *master of arts*. Перед философией открываются сегодня новые перспективы как раз по линии переосмысления себя в терминах искусства, а не науки. Выступая как искусство, философия может вступать во взаимодействие с художественными практиками самого широкого толка, а также трансформировать нашу повседневную жизнь, предоставляя инструментарий для переоткрытия и переустановления структур и практик повседневности в терминах *искусства жизни*. Назову двух наиболее известных

у нас авторов, которые культивируют такое понимание философии, – Ханс-Ульрих Гумбрехт и Ричард Рорти.

И, наконец, *третья значимая опция* – это включённость философии в междисциплинарную работу, связанную с современными исследованиями мозга и достижениями в области биомедицинских технологий. В западной науке существует целый ряд институтов и исследовательских проектов, в которых участвуют вместе нейрофизиологи, биологи, медики, а также представители социогуманитарных наук, включая философию. В этой связи, к слову, наблюдается возобновление интереса к феноменологии – особенно той её линии, которая связана с проблематикой телесности (Морис Мерло-Понти, Бернхард Вальденфельс и целый ряд других авторов).

В *Шпигеле* мне как-то попалось на глаза интервью с одним известным учёным-нейрофизиологом, изучающим механизмы памяти человека. Он вполне серьёзно и даже с энтузиазмом рассуждал о том, что его исследования позволят разработать способ избавления людей от травматических воспоминаний. Очевидно, что философы и другие гуманитарии должны задаться вопросом о социальных и моральных последствиях подобных изобретений.

«НЕ»: Какова ваша оценка Болонского процесса для стран Евросоюза и что вы можете сказать о возможности включения в этот процесс Беларуси?

Т. Щ.: Если говорить о плюсах Болонского процесса, то они известны и бесспорны: это академическая мобильность и универсализация системы академических взаимозачётов в Европе. Вместе с тем его оценка крайне амбивалентна в академической среде. Мне приходилось обсуждать Болонские реформы с профессорами из самых разных стран: Чехии, Словакии, Финляндии, Польши, Германии. Все они с поразительным единодушием весьма негативно оценивают характер и последствия проведённых реформ. Общее мнение таково, что Болонский процесс привёл к чрезвычайному снижению образовательной планки, к бюрократизации и профанации академической культуры. Немецкие профессора обращают внимание на то, что это было политическое решение высокой европейской бюрократии, при

исполнении которого не принимались во внимание локальные образовательные традиции.

Можно ли надеяться, что наше академическое сообщество сможет своевременно повлиять на ход реформы в Беларуси, не допустив торжества бюрократического разума? Есть, конечно, сомнения и более принципиального рода: в своей позитивной части Болонский процесс предполагает культивирование академических свобод и самое широкое институциональное содействие интернационализации образования, что вступает в конфликт с основными принципами существующего в стране политического режима.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ИНФОРМАЦИЯ О ПУБЛИКУЕМЫХ ТЕКСТАХ

1. Отношение взрослый–ребёнок и децентрирование субъекта.

Текст основывается на публичной лекции, прочитанной в Саратовской академии права 8 апреля 2010. Впервые опубликован в: И. Инишев, Т. Щитцова (ред.) *Практизация философии: современные тенденции и стратегии*, Вильнюс: ЕГУ, 2010, с. 99–124.

2. Понятие «близкого» и перспективы генетического подхода в экзистенциальной антропологии и этике.

Текст основывается на докладе, прочитанном на I Центрально- и Восточноевропейской конференции по феноменологии *Person. Community, and Identity*, которая состоялась 24–28 марта 2002 в городе Клуж-Напока (Румыния). На английском языке доклад опубликован в: Shchyttsova T. The Concept of Neighbor and Perspectives of the Genetic Approach in the Existential Anthropology and Ethics, in: J. Copoeru, M. Diaconu, D. Popa (eds.) *Person. Community and Identity*, Cluj-Napoca: House of the Book of Science, 2003, p. 179–191. На русском языке текст впервые опубликован в: *ТОПОС*, 1/6 (2002), с. 65–77.

3. За границами признания: к хоннетовской актуализации Гегеля.

Впервые опубликовано в: *ТОПОС*, 1/21 (2009), с. 33–52.

4. «Комплекс рождения»: экзистенциально-феноменологическая интерпретация мифа об Эдипе.

Впервые опубликовано в: ТОПОС, 1/18 (2008), с. 78–97. Сокращённый вариант текста опубликован также на немецком языке: Shchyttsova T. Der Gedurtskomplex. Existential-phänomenologische Interpretation des Mythos von Ödipus, in: K. Novotny, T.S. Hammer,

A. Gleonec, P. Specian (eds.) *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Bucharest: ZETA books 2010, p. 212–223.

5. Понятое страдание: антиномии герменевтического подхода в психотерапии (Киркегор и Фрейд).

Данный текст является переработанной версией пленарного доклада, прочитанного в рамках международной конференции *Философия и психотерапия*, которая проходила 19–20 марта 2011 в Санкт-Петербурге (Россия). Впервые опубликован в журнале *Existentia: психология и психотерапия.* Спецвыпуск: *Философия* (2011), с. 100–118.

6. К вопросу о непристойности биотехнологий.

Текст основывается на докладе, прочитанном на конференции *The Body and Technologies*, которая состоялась 4–5 мая 2007 в Вильнюсском техническом университете (Литва). Впервые опубликован в: *ТОПОС*, 2/16 (2007), с. 22–30.

7. Самозванец: к вопросу о политическом представительстве в этической концепции Бахтина.

Впервые опубликовано в: *ТОПОС*, 2/13 (2006), с. 46–54.

8. Суверенная власть и радость жизни.

Впервые опубликовано в: *TOPOS*, 2 (2011), с. 61–73.

9. Негативная диалектика освобождения: философия в Беларуси после 1991 года.

Доклад, прочитанный на конференции *Интеллектуальная ситуация в Беларуси: обстоятельства и самоопределение мышления*, которая состоялась 14–15 декабря 2012 в Летучем университете (Минск, Беларусь).

Впервые опубликовано в: *Палітычная сфера*, 21/2 (2013), с. 81–86.

10. Тезисы о бесполезности философии (к образованным людям, её презирающим).

Текст впервые опубликован в: *TOPOS*, 1 (2012), с. 36–42.

Научное издание

Татьяна Щитцова

Антропология. Этика. Политика
Сборник философских статей и докладов

Ответственный за выпуск *Л.А. Малевич*
Корректор *Е. Ладо*
Технический редактор *О.Э. Малевич*

Издательство
Европейского гуманитарного университета
г. Вильнюс, Литва
www.ehu.lt
e-mail: publish@ehu.lt

Подписано в печать 3.11.2014. Формат 84x108$^{1}/_{32}$.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 13,23.

Отпечатано «Petro Ofsetas»
Račių g. 24, LT-03156
Vilnius Lithuania