

Ведущие представители философской герменевтики:

Фридр. Шлейермахер 1769–1834

Эдмунд Гуссерль 1859–1938

Густав Шпет 1879–1937

Карл Ясперс 1883–1969

Мартин Хайдеггер 1889–1976

Габриэль Марсель 1889–1973

Эмилио Бетти 1890–1968

Михаил Бахтин 1895–1975

Ганс Герг Гадамер 1900–2002

Морис Мерло-Понти 1903–1961

Жан Поль Сартр 1905–1980

Поль Рикёр 1913–2005

Луиджи Парейсон 1918–1991

Джанни Ватгимо 1936

Шлейермахер Фридрих – крупный протестантский богослов, философ и переводчик (ему принадлежит канонический перевод Платона на немецкий язык). Шлейермахер превратил герменевтику в универсальную теорию понимания. Предмет этой теории - тексты самого разного рода, без отбора "достойных" истолкования из множества "недостойных" истолкования. Разработанные Шлейермахером "правила понимания" не специфицируются в зависимости от типа текста (прежде считалось, что к различным произведениям - "священным", "классическим" и "авторитетным" - надлежит применять различные правила интерпретации).

Цель герменевтики, по Шлейермахеру, состоит в прояснении условий возможности понимания письменных документов. Любой письменный документ представляет собой "языковое обнаружение", имеющее двоякую природу. С одной стороны, он является частью общей системы языка, с другой - продуктом творчества некоторого индивида. Поэтому перед герменевтикой стоит двоякая задача: исследование языкового обнаружения в качестве элемента определенной языковой системы и вместе с тем - как обнаружения стоящей за ним уникальной субъективности. Первую часть задачи выполняет "объективное" (или "грамматическое") истолкование, вторую - "техническое" (или "психологическое"). Грамматическое истолкование анализирует текст как часть определенной лексической системы, психологическое же исследует индивидуальный стиль, т.е. комбинации выражений, не заданные лексической системой. В поздних работах, Шлейермахер отдавал, правда, предпочтение разработке "технической", т.е. субъективной, психологической интерпретации.

Основной процедурой психологической интерпретации является "вживание" (Einleben) толкователя в душевный мир автора. "Вживание" и "эмпатия" (вчувствование) в принципе возможны потому, что и исследователь текста, и его автор суть индивидуальные выражения одной и той же сверхиндивидуальной жизни ("духа").

К Шлейермахеру восходит также важное различие между "компаративными" и "дивинаторными" (интуитивными) процедурами интерпретации: если в первом случае высказывания, составляющие определенный письменный документ, истолковываются в сравнении с языковым и историческим контекстом (с иными текстами соответствующей эпохи), то интуитивно схватывается смысл произведения. Шлейермахер обратил внимание на круговой характер процесса понимания (так называемый герменевтический круг): понимание части (например, отдельного слова) невозможно без понимания целого (в частности, того предложения, в которое это слово входит), но понимание целого, в свою очередь, предполагает понимание частей.

Надо отметить, что герменевтическая теория Шлейермахера оставлена им лишь в рукописных фрагментах. Это затрудняет ее "объективное", беспристрастное изложение и открывает широкий простор для манипуляций с ее отдельными положениями. В результате этого наследие Шлейермахера стало ареной борьбы. Одни видят в Шлейермахере основоположника великой традиции, нашедшей продолжение в конце XIX - начале XX в. и нуждающейся лишь в систематизации, другие заостряют отдельные положения его герменевтики в противовес последующей герменевтической традиции. К числу первых относится прежде всего итальянский историк права Э. Бетти, ко вторым - немецкий философ Х.-Г. Гадамер.

Фридрих Даниель Шлейермахер (1769-1834) родился в Бреслау. Его отец и оба деда были пасторами. Семья принадлежала к протестантской общине гернгутеров (разновидность пиетизма). Характерная черта

религиозности гернгутеров состояла в том, что религия не была в их жизни обособленным началом, а определяла всю их семейную и общинную жизнь, условия быта и деятельности. На 15-ом году Шлейермахер поступил в гернгутерскую гимназию, а потом перевелся в богословскую семинарию. После тяжелого религиозного кризиса несмотря на увещания и уговоры отца Шлейермахер перешел в галльский университет.

На мировоззрение Шлейермахера оказала влияние сначала философия немецкого Просвещения. Ее представителем в Галле был яростный противник Канта Эбергард, а затем и философия самого Канта, которая навсегда осталась частью мировоззрения Шлейермахера. Мировоззрение Спинозы во многих отношениях привлекало Шлейермахера, но он не мог удовлетвориться лишь рационалистическим пантеизмом, поскольку всю жизнь был по-своему очень религиозен. Наряду с изучением новой философии он самостоятельно обратился к исследованию философии Аристотеля и, в особенности, Платона, к которому мыслитель испытывал тяготение с юношеской поры. Шлейермахер постепенно разочаровался в рационалистических идеях Канта о морали и религии. Его интерес сосредоточился на самой моральной и религиозной жизни. Этот интерес претворился в положительное духовное переживание - в сознание самобытности нравственности и религии как особых жизненных начал, в потребность уяснить эти начала из их собственных глубочайших корней.

Шлейермахер принадлежал к духовному типу людей, чей интерес направлен на внутреннюю жизнь личности, на свое внутреннее развитие и самовоспитание. По своим природным задаткам и по характеру своего творчества он был гением жизни (С.Л. Франк). Такому человеку нужны не книги и идеи, а общение с живыми людьми, причем такое, которое затронуло бы самые корни собственного «я». Такое общение Шлейермахер нашел в берлинском кружке романтиков, когда стал пастором одной из берлинской больниц. Через 6 лет, в 1802 г., дружеский кружок распался.

Последние три десятилетия своей жизни Шлейермахер посвятил работе в качестве ученого, проповедника, общественного и церковного деятеля. Плодом его научной деятельности был перевод Платона, задуманный еще с Фр.Шлегелем, но выполненный одним Шлейермахером. Он участвовал в основании берлинского университета и был одним из влиятельных вождей нового общественного мнения. В старости был профессором богословия и секретарем академии наук. Герменевтические изыскания Шлейермахера как раз приходятся на первые три десятилетия XIX в. Он начал заниматься герменевтикой в Галле (1805), продолжил затем в Берлине, где читал соответствующие курсы. Но систематического труда по герменевтике философ не оставил. В этот период обострился интерес к герменевтике как среди философов, так и теологов. Наблюдалось значительное развитие гуманитарных наук. Обнаруживалась тенденция к их обособлению от философии как в смысле разделения научного труда, так и в смысле методологической автономии. Возникла острая необходимость методологического

обоснования гуманитарного знания. Свою основу в качестве наук, опирающихся на факты, гуманитарные исследования видели в критике исторических источников, опирающейся на определенные правила их истолкования.

Фундаментальная проблем герменевтики - как правильно понимать какой-нибудь текст - превратилась в центральную проблему методологии исторических и филологических наук. Но в то же время гуманитарии опирались на основную теоретическую посылку немецкого классического идеализма. Вся человеческая культура, история и язык рассматривались как объективации развивающегося во времени человеческого духа. Исходя из этого герменевтике придавался и философский статус. В герменевтике видели метод получения высшего философского знания.

Теория герменевтики Шлейермахера характеризуется исследователями как поворотный пункт в истории герменевтики. Шлейермахер исходил из того, что **само собой в жизни происходит только непонимание**. Универсальной целью герменевтики становилось желание и поиск понимания. Возникла задача овладения техникой понимания. Шлейермахер проводил различие между «искусственным» пониманием, т.е. осуществляемым по определенным правилам, и «безыскусственным». Речь идет не только о том, что первое связано с чужим языком и письменной речью, а второе - с родным языком и устной речью. Различие в большей степени объясняется тем, что одно хотят понять точно, а другое - нет. Точное понимание есть понимание в соответствии с определенной техникой. Такому пониманию нужно учиться, как учатся ремеслу. Понимание необходимое условие и составная часть образования человека. Оно лежит в самой основе образования, т.к. неразрывно связано с говорением, с овладением человеком языком, речью. Учиться говорить значит одновременно учиться понимать.

Шлейермахер утверждал, что понимание всегда проблематично. Проблема понимания постоянно присутствует в общественно-исторической жизни человека. Проблематичность понимания и универсализация герменевтики - вот тот поворот, который совершил Шлейермахер. Шлейермахер в качестве главной задачи называл обоснование и разработку герменевтики как общей теории понимания.

Именно диалогу, речевому взаимодействию как универсальному объекту понимания Шлейермахер уделял особое внимание. Активное понимание - такова новая герменевтическая установка Шлейермахера. Пассивность понимания в традиционной герменевтике состояла в том, что его рассматривали в отрыве от практики речевого общения, от реальной сферы социальных отношений и взаимодействий. Источник превращался в самодовлеющее изолированное целое. В этом виде он соотносился с другими источниками в плоскости данного языка. Источник переставал конкретно на «что-то отвечать», на запросы тех кругов, на которые он ориентировался. Герменевт сопоставлял контексты употребления одного и того же слова,

выделял в них момент тождественности, придавал слову определенность вне контекста, т.е. превращал слово в словарное.

Но в речевом общении, т.е. в активном понимании, упор делался на осмыслении языковой формы в конкретном социально-историческом контексте, т.е. на понимании ее новизны. Активное понимание сливается с активной позицией по отношению к высказыванию. Установка на активное понимание нашла выражение в принципе реконструкции воспринимаемой речи, т.е. в активном внедрении в нее. Реконструирование - важный структурный момент понимания. Оно включает в себя историческое и пророческое, объективное и субъективное реконструирование данной речи. Объективно историческое реконструирование означает понимание речи в целостности языка, заключенное же в ней знание - как продукт языка. Объективно пророческое реконструирование означает понимание того, как сама речь становится местом развития языка, т.е. его индивидуальной конкретизации. Субъективно исторически означает знать, каким образом речь дана в душе. Субъективно пророчески означает предчувствовать, как содержащиеся в ней мысли будут дальше развиваться и воздействовать на говорящего.

Пассивное понимание базировалось на концепции языка как системе нормативно стабильных форм. Она восходит к «универсальной грамматике» Лейбница как предпосылки рационалистического мировоззрения. Система языка соотносилась с системой математических знаков. Математический знак выступал как идеал языкового знака. На языковой знак переносилась самоидентичность математического знака.

Активное понимание основывается на концепции языка В.Гумбольдта. Язык здесь понимается как творческая деятельность, непрерывный процесс созидания, осуществляемый индивидуальными речевыми актами. Законы языкового творчества выделялись как индивидуально-психологические, т.к. источником языка выступает индивидуальная психика человека. Понять языковое явление означает увидеть в нем индивидуально-творческий акт. Значит, интерес герменевтики смещался в сторону исследования процесса творчества. Активное понимание требует реконструирования именно творческого процесса создания высказываний. Любой акт понимания есть перевернутый акт речи, благодаря которому осознается, какая именно речь лежит в ее основе.

Три составляющих части понимания: реконструирование, творчество, индивидуальность. Здесь Шлейермахер выступил как романтический мыслитель. Романтическое понимание речевого акта состояло в том, что речь рассматривалась как творческий акт художника. Речевое высказывание приобретало художественную форму. Герменевтика должна включать в себя грамматическое истолкование (техническое) и психологическое (с его направленностью на понимание художественной формы произведения).

Для Шлейермахера:

1. Понимание есть социально значимый процесс. Понимание интеллектуальных продуктов или мышления индивида, самопонимание возможны и необходимы для установления взаимодействия в рамках общества.

2. Понимание реализуется в мыслительной деятельности и ее продуктах.

3. Мыслительная деятельность осуществляется лишь через язык и речь, существует в них и через них.

4. Понимание есть составная часть процесса познания. Этим регулируется отношение между герменевтикой и диалектикой.

Согласно Шлейермахеру, можно выделить две разновидности понимания:

- образование понятий о чувственно воспринимаемых феноменах, т.е. о том, что не является само по себе понятием;
- понимание и усвоение понятий, созданных другими индивидами. Эти индивиды находятся в собственном, частично замкнутом интеллектуальном пространстве.

Данный вид понимания и образует основной предмет общей герменевтики. Первый же вид входит в предмет диалектики как теории познания. Проникновение в чужое сознание есть основной творческий процесс или дивинация. Тот, кто хочет понять, как бы превращается в другое, чтобы понять индивидуальное. Вначале того, кого хотят понять, представляют как нечто всеобщее, затем находят в нем своеобразное, сравнивая его с другими понятиями как то же самое всеобщее. То есть дивинация отличается от эмпатии. Процесс понимания - это неограниченное раскручивание актов понимания. Отсюда вытекает, что герменевтика может понять автора лучше, чем тот сам себя в момент написания текста. Возникает возможность множества интерпретаций одного и того же текста.

Дело понимания и истолкования является постоянно развивающимся целым. В протекании понимания мы все больше поддерживаем друг друга, т.к. каждый дает остальным материал для сравнения и аналогии, которые в каждом пункте начинаются тем же самым предчувствующим способом. Таково постепенное самонахождение думающего духа. Такой процесс подобен движению в сумерках к достижению полной ясности и освещенности, но реализуется через многократное возвращение к исходному пункту.

Густав Густавович Шпет родился в Киеве как внебрачный ребёнок венгерского отца по фамилии Кочиш и польской матери Марцелины Иосифовны Шпет из обедневшей дворянской семьи.

В 1898 Густав Шпет окончил вторую киевскую гимназию и поступил в Киевский университет св. Владимира на физико-математический факультет. За участие в революционном студенческом движении он был исключён из университета и выслан из Киева.

В 1901 году, вернувшись после высылки, он снова поступил в университет, теперь на историко-филологический факультет, который закончил в 1905. Его конкурсное сочинение «Ответил ли Кант на вопросы Юма» было удостоено золотой медали и опубликовано в университетском издательстве.

После окончания два года работал учителем в частных гимназиях. Среди прочего, преподавал в 1906/07 учебном году в киевской Фундуклеевской гимназии, где среди учениц выпускного 7 класса была Анна Горенко, в будущем поэтесса Анна Ахматова.

В 1907 Шпет переехал в Москву, где читал лекции во многих вузах и гимназиях, в частности в Московском университете, университете Шанявского, Высших женских курсах, педагогическом институте. Ездил в Сорбонну, Эдинбург. В 1912—1913 гг. стажировался в Гёттингенском университете. Слушал лекции Гуссерля по феноменологии. Результатом стажировки стала работа Шпета «Явление и смысл» (1914), в которой представлена интерпретация гуссерлевских «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии».

Диссертация Шпета: «История как проблема логики», защищена в Московском университете в 1916 г. В этом же году он был избран профессором Высших женских курсов и доцентом Московского университета.

В 1918 году подготовил к публикации сочинение «Герменевтика и ее проблемы», но работа была издана только в 1989—1991 гг. С 1921 — действительный член Российской Академии Художественных Наук, с 1924 года — вице-президент РАХН (с 1927 г. — ГАХН). В этот период Шпет продолжает работу над «Историей как проблемой логики», издает работы: «Внутренняя форма слова», «Эстетические фрагменты», «Введение в этническую психологию» и др.

В 1921 г. возглавляет созданный Институт научной философии.

С 1932 — проректор Академии высшего актёрского мастерства.

В 1935 был арестован в ночь с 14 на 15 марта. После окончания следствия был осуждён по статьям 58-10 и 58-11 УК РСФСР, приговорен к 5 годам ссылки и отправлен в Енисейск, затем по его просьбе переведён в Томск. Уже в ссылке 27 октября 1937 арестован, обвинён в участии в антисоветской организации и 16 ноября расстрелян. В 1956 был посмертно реабилитирован. Протоколы суда на Шпетом фигурируют в романе Михаила Шишкина «Взятие Измаила».

Последняя работа Шпета: перевод «Феноменологии духа» Г. В. Ф. Гегеля.

Гуссерль выделяет два направления феноменологического анализа: ноэтическое, или описание акта переживания, и ноэматическое, или описание «того, что пережито». Под ноэзисом Гуссерль понимает осмысливающую интенциональную направленность сознания на объект, под ноэмой — сам переживаемый объект как носитель смысла. «Обладание смыслом... — это

основной характер сознания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание “ноэтическое”.

Констатируя, что у Гуссерля понятия «смысл» и «значение» употребляются как равноценные, Шпет со своей стороны обосновывает их несовпадение: «Осмысление и логизация – по существу и принципиально не тождественны». Значение, по Шпету, характеризует выразительный слой ноэмы, план высказывания. «“Смысл” как “значение” – по преимуществу логическое значение, – поскольку он... не выходит за границы определяемого “содержания”, тогда как мы говорим о смысле самого предмета, или онтологически: *о смысле вещи*». «Смысл явления... включает в себе правило раскрытия вещи в ее действительном бытии».

М.Хайдеггер называет смыслом «артикулируемое в языке и речи». «О смысле можно каждый раз говорить только тогда, когда мы имеем дело с обдумыванием, соображением, конструированием, определением... Форма, в которой смысл выступает в действительности, – это значимость, т. е. форма процесса суждения». Другой формой воплощения смысла является произведение или текст – это не сам смысл, но «место смысла, такое особым образом устроенное место, на котором вновь и вновь возникает – пусть и изменяемый – смысл». У Шпета – артикулируемое чувство, артикулированный смысл.

Карл Ясперс (1883—1969), медик по образованию, считал Макса Вебера своим учителем. Будучи профессором Гейдельбергского университета, он опубликовал работы «Всеобщая психопатология» (1913) и «Психология мировоззрений» (1919). Философ-антинацист был изгнан из университета в 1937 г.

Наиболее значительной работой Ясперса стала трехтомная «Философия»: «Философская ориентация в мире», «Прояснение экзистенции» и «Метафизика». Из других сочинений укажем на следующие: «Разум и экзистенция» (1935), «Ницше» (1936), «Декарт и философия» (1937), «Экзистенциальная философия» (1938), «Об истине» (1947), «Философская вера» (1948), «Смысл и назначение истории» (1949), «Введение в философию» (1950).

Между философией и наукой, полагает Ясперс, нельзя допускать опасного заражения, но и одна без другой они существовать не могут. Наука необходима для философии, ибо показывает ей возможные пути познания, методологически точные и выверенные результаты исследований, без чего философия была бы слепа. С другой стороны, философия присутствует в науках в качестве их внутренне связующего смысла. Философия, пишет Ясперс в «Экзистенциальной философии», обитая внутри науки, разъедает непрерывно прорастающий в ней догматизм, возможно, играя роль сознательного гаранта научного духа, своего рода антисциентистской прививки. Наука не живет без философии, и наоборот (хотя при контакте

увеличивается опасность переноса «инфекции»), и не будем забывать, что философская деятельность не тождественна, но и не антиномична научной мысли.

Что же такое наука или, лучше, научная установка? Она, по Ясперсу, состоит в методологическом прояснении границ науки и ее ценности. Она подразумевает готовность исследователя принять любую критику относительно собственных выводов. Критика никогда не бывает излишней. Даже необоснованная критика действует на истинного ученого продуктивным образом. Избегающий критики, по сути, не желает ничего знать в собственном смысле слова.

С предельной ясностью философ суммирует в трех характеристиках особенности научного знания:

1. Научное знание о вещах не есть познание бытия. Научное познание соотносится с определенными предметами. Но наука не знает, каково само бытие. Совокупность предметных сфер и бытие как таковое — разные вещи.

2. Научное познание не способно направлять жизнь, оно не устанавливает ценности, и в нем нет доказательства необходимости собственного существования (известно, что были и есть культуры «ненаучные»). Будучи объективной (для всех), наука не решает всех проблем, напротив, исключает наиболее важные для человека.

3. Относительно собственного смысла у науки нет даже гипотез. Существование науки основано на импульсах в принципе недоказуемых.

Научное знание предметов и фактов Ясперс называет «ориентацией в мире», бесконечным процессом накопления знания относительно сущего в мире. Сам же мир как тотальность остается по ту сторону науки. Освоенное бытие — это еще не бытие. Наука как ориентация в мире замкнута на предметы, и несмотря на все более широкие обобщения, горизонт удаляется по мере продвижения к нему искателя: наука — бесконечный незавершенный процесс. Бытие как бытие — это скорее пропасть. Оно не есть нечто данное и замкнутое в себе, для него характерно одно: удаляться и отодвигаться от нас. Такое бытие Ясперс называет «объемлющим», которое непрерывно взывает к нам в качестве истока любой вещи.

Как бы там ни было, но помимо рассудка (и науки) есть разум. Именно разуму склонен доверять Ясперс «прояснение экзистенции», с которым имеет дело философия. Есть способ мышления, лишенный универсальной значимости, не принуждающий ни к чему, но он открывает то, что составляет опору и норму жизни. Такая мысль, как световой луч, разрезающий тьму, показывает дорогу. Она не дает знания о посторонних вещах, но показывает совершенно отчетливо, что я действительно понимаю, что хочу и во что по-настоящему верю. Такая мысль создает меня и делает прозрачным мое самосознание.

Нельзя не заметить, как Ясперс принимает в свободной интерпретации гегелевское соотношение рассудка и разума. На основе их различия он дистанцируется как от рационалистов, отвергающих во имя науки все прочее

(мораль, религию), называя все это произвольной, инстинктивной субъективностью, так и от иррационалистов, превозносящих все то, что презирают рационалисты. Впрочем, рационалистам, возражает философ, никогда не добиться «чистоты и точности», а иррационалисты не выходят из «опьянения витализмом».

Истина — нечто бесконечно большее, чем пресловутая «научная точность». Философия проясняет экзистенцию, приводя сознание к самому себе и к коммуникации с другими экзистенциями. Биология, психология, социология изучают человека как предмет среди предметов, оставляя за скобками экзистенцию. Существование в своей единичности и неповторимости не может быть предметом безличных дискурсов. Экзистенция — всегда моя экзистенция. Кьеркегор и Ницше поместили разум в глубину экзистенции, первый — ради веры, второй — во имя нового человека. Но оба были согласны, что, лишь поняв себя, можно найти дорогу к истине, не научной, а экзистенциальной. Стало быть, экзистенция, вопреки гегельянству, в принципе необъективируема. В подлинности ее нельзя отождествить ни с Dasein, ни с чем другим, научно постижимым. Экзистенция как «персональный вопрос» не имеет ничего общего с безличным фактом. «Я существую, поскольку не позволяю себе стать предметом, объектом. Я знаю себя, не задавая вопрос: что я такое? Я существую в реализации своих возможностей». Человек — «бытие в возможности». Сам выбор заключается в признании возможности, которая принимается как единственная. «Мое Я тождественно реальному месту, в котором я нахожусь».

Я тождественно ситуации: я не могу быть чем-то, если уже я не есть что-то, я совпадаю с реальностью и ее миссией. Я принадлежу к какому-то народу, имею этих, а не других родителей, могу любить лишь эту женщину. Могу и предать, но, предавая (присоединяясь к другому народу, любя другую женщину, не признавая родителей), я изменяю не кому-то — себе самому, поскольку я — это моя ситуация, реальность, из которой нельзя выйти. Я могу стать только тем, что есть. Единственный выбор — в осознании иприятии ситуации как моей ситуации. Свобода неальтернативна, скорее она похожа на «amor fati» Ницше.

Необъективируемость и историчность экзистенции — плоды прояснения экзистенции, в свете которого ясно, что «экзистенция и разум — не две потенции в борьбе», каждая, благодаря другой, взаимопроникая, дает и ясность, и реальность. Осознанная экзистенция показывает, что все имеет свой конец. Достигнутые цели в изменившихся социальных условиях становятся неприемлемыми. Все мыслимые возможности истощаются. Маяки духовной жизни угасают. Ни один факт не вечен, ни один институт не выдерживает временной коррозии.

В конце концов наступает крушение, гибель не только вещей и институтов, но и творений мысли. И если взглянуть с точки зрения науки, то

мир тонет как здесь-бытие по той причине, что он не понят как мир сам по себе и на основе самого себя.

Крушение мира и сущего в нем приводит к очевидности шифров трансценденции. Трансценденция непознаваема, но к ней как к иному отсылает мирское сущее. В этом смысле экзистенция, просветленная Разумом, мир и мирское сущее — язык, в котором зашифрована трансценденция. Трансценденция раскрывается в «пограничных ситуациях», суть которых Ясперс объясняет так: «Экзистенция, немислимая вне борьбы и страдания, чувство непоправимой вины и смерти-расплаты образуют в сумме то, что я называю пограничной ситуацией».

Трансценденция недоступна научному познанию, но все же пограничные ситуации и экзистенциальное крушение указывают на нее, подобно шифрам. Но если философская истина, в отличие от анонимно-научной, укоренена в глубинах личной экзистенции, то как возможно сообщение и принятие ее другими?

Безусловно, истина связана с единичной экзистенцией, потому она и уникальна: Я — это моя истина. Но если истина и уникальна, то она и множественна, ведь одна экзистенция стоит рядом с другими, каждая из которых имеет свою собственную истину. Через иную вместе с ней каждая экзистенция находит себя. По существу, правда других не столько противоположна моей, сколько она — истина других экзистенций, ищущих Единственную правду, которая выше всех отдельных истин, это горизонт, к которому они двигаются».

Таким образом, Ясперсу удастся уйти от догматизма, фанатизма, релятивизма и скептицизма. Не предлагая дефинитивных истин, он предпочитает путь, где нет гарантий, — **диалог непохожих экзистенций**. Поскольку тотальность мира недостижима ни в познании, ни в действии, то любые попытки установить тоталитаризм в политике основываются на насилии и убийствах. Долг философии, когда появляются все новые формы национал-социализма или большевизма, — в сопротивлении циничной пропаганде. Единственный противовес насилию — свобода мысли, дающей разнообразие возможностей бескровного решения жгучих социальных проблем.

Внимательный наблюдатель перипетий нашего столетия, **Жан-Поль Сартр** родился в Париже в 1905 г. До начала войны он преподавал философию в лицеях. Будучи в Берлине (1933—1934), написал эссе «Трансценденция Его». Попав на фронт, он оказался в плену и был депортирован в Германию. Вернувшись во Францию, вместе с Мерло-Понти основал группу Сопротивления «Социализм и свобода». Два послевоенных десятилетия принесли философу мировое признание. Политическую активность (встречи с Фиделем Кастро и Че Геварой на Кубе и Хрущевым в Москве) он умел соединять с написанием романов, очерков, сценариев, театральных пьес. Умер Сартр в 1980 г.

Симона де Бовуар писала о «спокойной и бешеной страсти», с которой Сартр относился к своей писательской судьбе. «Ненавидя рутину, иерархию, карьеру, права и обязанности, не умея подчиняться начальникам, правилам, он никогда не стал бы отцом семейства и мужем... Опыт и желание во всем экспериментировать были поставлены на службу творчеству... Произведение искусства, литературы было для него абсолютной целью, в искусстве он видел резон бытия, творца всего универсума» (Симона де Бовуар, «Сильный пол»).

«Ни дня без строчки. Вот моя привычка, мое ремесло. Давно я вместо шпаги стал пользоваться ручкой. Теперь я знаю о нашем бессилии. Неважно, пишу и буду писать книги. Кому-нибудь да пригодятся, несмотря ни на что. Культура никого и ничего не спасает, не оправдывает. Но она — продукт человека, в ней он, проектируя, узнает себя; это критическое зеркало, в котором только и можно увидеть собственный образ» («Слова»).

Романы «Тошнота» (1938), «Зрелый возраст» (1945), «Отсрочка» (1945), «Смерть в душе» (1949), пьесы «Мухи» (1943), «При закрытых дверях» (1945), «Грязные руки» (1945), «Дьявол и Господь Бог» (1951), «Некрасов» (1956), «Затворники Альтоны» (1960), памфлет «Антисемитизм» (1946), «Коммунисты и мир» (1952) дают в сумме прекрасное обрамление собственно философских работ Сартра. Среди них особенно важны: «Бытие и ничто» (1943), «Воображение» (1936), «Эскиз по теории эмоций» (1939), «Феноменологическая психология воображения» (1940), «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946), «Критика диалектического разума» (1960).

Сартр начал с феноменологического анализа психологии, воображения и эмоциональных состояний, оттолкнувшись от идеи интенциональности сознания Гуссерля. Однако, вопреки Гуссерлю, Сартр полагает, что «Я не обитает в сознании», что оно вне сознания, будучи «Я другого». Гуссерлевское Я несло в себе образы вещей, идеальные фантазмы, Сартр же полагает, что «в сознании нет стола, нет даже репрезентации, стол — в пространстве, у окна, например... Мир не есть сознание. Сознание есть открытость миру». Мир не экзистенция, и, когда у человека нет больше целей, мир обесмысливается.

«Бытие может породить лишь бытие, человек, включенный в процесс порождения, способен выйти за пределы бытия. Коль скоро человек научился вопрошать бытие, обзревая его как совокупность, у него появилась и возможность выступать за пределы бытия, ослабляя его структуру. Не в человеческих силах уничтожить массу бытия, но изменить свое отношение с бытием человек может. Для этого достаточно выключить себя из обращения. Выскальзывая из сущего, отступая в сторону Ничто, он становится недостижимым для воздействия бытия. Декарт, вслед за стоиками, назвал эту способность самовыделения в Ничто "свободой", но пока это только слово» («Бытие и ничто»).

Герой романа «Тошнота», наблюдая за деревьями в саду, их корнями, оградой, галькой, делает открытие, что «экзистенция не необходимость, существуют только случайные совпадения». Сопряженность людей, обстоятельств не ложная кажимость, смысл всего проступает в абсурдной дарованности: этот сад, этот город, я сам. «Когда наконец вам случится понять это, все внутри переворачивается и плывет... вот что такое тошнота». Потеря смысла вещей и отсутствие указаний, как их использовать, роднят сартровскую «тошноту» с хайдеггеровской «тревогой».

«Тошнотный» синдром подводит к мысли о неприкаянности человека, погруженного в вещный мир. В работе «Бытие и ничто» Сартр показывает, что сознание, будучи всегда сознанием чего-то, все дальше от самого себя. У меня есть понимание мирских предметов, но ни один из них, ни все вместе не суть сознание. Сознание есть ничто бытия, его аннулирующая сила.

Мир-в-себе, начиненный самим собой, абсолютно случаен. Пред ним находится как нечто иное сознание-в-себе, не связанное с миром. Сознание (экзистенция, или человек) абсолютно свободно. Непредметность сознания Сартр трактует как чистую возможность, пустотность, незаполненность бытием. Так он приходит к определению: «Сознание — это свобода».

«Свобода не может быть понята и описана как обособленная способность человеческой души. Мы старались определить человека как бытие, благодаря которому появляется Ничто, и это бытие явилось нам как свобода... Существование человека относится к его сущности не как существование — к сущности вещного мира Свобода предшествует сущности человека, свобода — условие, благодаря которому сущность вообще возможна. То, что мы называем свободой, неотчуждаемо от человеческой реальности. Нельзя сказать, что человек сначала есть, а потом он свободен: между человеческим бытием и свободой не может быть разницы» («Бытие и ничто»). Другими словами, мы не свободны перестать быть свободными без того, чтобы не перестать быть людьми.

Человек ответствен за фундаментальный проект своей жизни. Нет никакой возможности ускользнуть от ответственности. Провал, банкротство есть следствие свободно выбранного пути, искать виноватых тщетно. Сартр искусно разоблачает коварные интриги безответственных ловкачей. Если я оказался на войне, эта война — моя, она — то, что я заслужил, ведь иначе я мог избежать участия: самоубийство, дезертирство — не варианты ли неучастия? В пьесе «Мухи» философ показывает, как ложно понятая любовь к порядку толкает людей к измене, сея повсюду страх. Орест, герой пьесы, призывает к сопротивлению: «Если в человеческую душу ворвалась свобода, бога уже не имеют больше власти над ней... Юпитер, бог среди богов, царь камней и звезд, повелитель волн и морей, ты не властен над людьми».

Человек, следовательно, выбирает, его свобода безусловна, в любой момент жизненный проект может быть изменен. Тошнота порождает метафизический опыт абсурдности вещей, а страх порождает безусловную свободу и метафизический опыт ничто. Только для человека существуют все

ценности: нет разницы между пьяницей-одиночкой и вождем человечества, ибо не цель, а сознание идеальной цели может определить, что, возможно, квиетизм пропойцы предпочтительнее нервного и суетного возбуждения благодетеля человечества.

Вещи лишены смысла и основания, жизнь — абсурдная авантюра, человек тщетно пытается перепрыгнуть через себя самого, стать богом. «Человек есть бесплодная страсть», «Свобода — выбор собственного бытия, и этот выбор абсурден» — таковы выводы Сартра.

Человек не только «бытие-для-себя», но и «бытие-для-других». Другой обнаруживает себя как другой, когда он внедряется в мою субъективность, и меня-субъекта делает объектом своего мира. Другой, таким образом, не тот, что увиден мной, а скорее тот, кто смотрит на меня, давая мне понять несомненность его присутствия. Сартр анализирует репрессивный опыт, образующийся под взглядом других, — стыд, смущение, робость. Мой опыт модифицируется, когда в нем появляется другой, я вдруг нахожу себя элементом (не центром) проекта, который уже не принадлежит мне. Чужой взгляд парализует меня, в отсутствии другого я свободен. Появление другого инициирует конфликт, изначальный смысл которого — «бытие-для-другого», с него начинается падение. Один из персонажей пьесы «При закрытых дверях» произносит фразу, ставшую афоризмом: «**Ад — это другие**».

Вот как Сартр анализирует чувство стыда. Стыда нет, когда я один. Появление другого делает меня объектом, «вещью-в-себе». В этом смысле чистый стыд — это не быть тем или иным объектом, а ощущение деградации в предметную плоскость. Это чувство падения, вины, но не по поводу чего-то конкретного, а изначальной вины, падения в вещный мир, откуда нет возврата. Я падаю под взглядом другого — в этом суть конфликта. Люди торопятся подчинить, чтобы не оказаться в подчинении.

То же мы наблюдаем в любви. По сути дела, любящий стремится стать любимым или, если невозможно первое, заставить любить себя (как реванш за то, что его использовали). Так или иначе, но мы пытаемся взнудать волю другого. Нередко любовь эгоистична, влюбленная ненависть признает свободу другого, но лишь в качестве противной своей собственной, чтобы уничтожить ее. Так в любви один часто становится добычей другого, и торжествует убийственная ненависть. Любовь и ненависть неистребимы, как неустраимо их вечное соперничество. Человек — это страсть, к тому же страсть бесполезная. «И каждый — палач другого».

В творчестве позднего Сартра интонации отчаяния смягчаются, пессимизм перемежается мажорными сентенциями. Человек — это его свобода, как демиург он не ограничен. Быть вне детерминизма означает, что сущности предшествует экзистенция. С другой стороны, «если нет Бога, как узаконить наше поведение без ценностей и порядка»? Мы без оправданий одиноки, и человек, получается, обречен на свободу. Обречен, ибо не сам себя сотворил, и тем не менее свободен, ибо, заброшенный однажды в мир, он в ответе за все, что ни делает». Свобода абсолютна, ответственность

тотальна. Быть экзистенциалистом — значит видеть назначение человека в изобретении и расшифровке себя самого.

Кошмары военного времени и трудный опыт Соппротивления не прошли даром. Сартр формулирует определенную социальную мораль. Мы не хотим свободы ради свободы, пишет Сартр. «Желая и стремясь к свободе, мы понимаем, что она зависит от свободы других, что их свобода зависит от нашей. Ясно, свобода как определение человека ни от чего не зависит, но с момента появления какой-то цели я обязан желать свободы других вместе с моей собственной».

Моя свобода зависит не только от свободы других, но и от многих ситуаций-проектов. Эту проблему Сартр поднимает в «Критике диалектического разума», а также в очерках, написанных для издаваемого им же журнала «Новые времена». Сказать, что человек есть то, что он есть, значит сказать: человек — то, чем он может быть. Материальные условия очерчивают круг его возможностей, но сфера возможного становится целью, ради которой действующий субъект претупает границы объективно данного, т.е. социально-исторической реальности.

Понятны поэтому симпатии французского философа к историческому материализму и Марксову тезису о том, что «способ производства материальной жизни определяет в общем и целом развитие социальной, политической и интеллектуальной жизни». Впрочем, диалектический материализм он отвергает полностью как «метафизическую иллюзию открыть диалектику природы в претенциозных спекуляциях на выводах физики, химии, биологии и других наук».

Принять три закона диалектики, названные Энгельсом всеобщими законами природы, истории и мышления, означало бы принять блаженный оптимизм гегелевского типа, отводящий человеку роль пассивного винтика в гигантском механизме. По поводу печального факта превращения марксистской диалектики в догму Сартр писал: «Годами марксисты-интеллектуалы, полагая себя состоящими на службе партии, пренебрегали опытом, неудобными фактами, по-мужицки грубо упрощая их, концептуализируя то, что еще предстояло как следует изучить». Став догмой, официозный марксизм, не считаясь уже с новым опытом, умерщвлял живой дух изначальной идеи диалектики. Ее ключевые понятия превращены во всеобъясняющие схемы, «вечное знание», «схоластику всеобщего». Эвристический принцип: «Ищите целое, детализируя части» — выродился в императив террористической практики: «Уничтожить все непохожее».

Из этих посылок следует, что марксизм, априорно конституирующий себя как абсолютное знание, погрузивший «человеческую реальность в море серной кислоты», должен был уступить место экзистенциализму, вставшему на защиту гуманизма Протест Кьеркегора против Гегеля получил, таким образом, продолжение.

Водоразделом в истории герменевтической мысли стала работа **М. Хайдеггера "Бытие и время"** (1927). Понимание рассматривается здесь не столько как способ познания, сколько как способ бытия. Человеческое бытие (Dasein) есть с самого начала бытие понимающее. Именно благодаря этому обстоятельству человек в состоянии схватывать мир на допредикативном уровне. Истолкование изначально заложенного в человеческом бытии понимания бытия (Seinsvertaendnis) Хайдеггер называет "герменевтикой фактичности".

Отсюда вытекает, по меньшей мере, два принципиальных следствия. Это:

- онтологический характер герменевтического круга и
- основополагающее значение феномена историчности.

Во-первых, коль скоро понимание представляет собой не гносеологическую процедуру, а принадлежит самой структуре человеческого бытия, к фундаментальным условиям самой его возможности, то герменевтический круг, разорвать который стремилась традиционная теория интерпретации, перестает восприниматься в качестве познавательной трудности. Иными словами, герменевтический круг приобретает онтологический характер. Во-вторых, в новом свете предстает так называемая проблема историзма.

"Историзмом", начиная с рубежа XIX - XX вв., называли исторический позитивизм - бессистемное накопление исторических фактов, не задающееся вопросом об их значимости. По сути, проблема историзма - это проблема релятивизма. Хайдеггер ищет решения этой проблемы через понятие "историчности" (Geschichtlichkeit). Историю, заключенную в этом понятии, Хайдеггер предлагает мыслить не как (завершенное) прошлое, а как (незавершенное) движение, в котором мы сами находимся. Продумывание историчности в качестве сущностной черты человеческого существования и должно способствовать преодолению "историзма". Человек существует исторически в той мере, в какой он не просто "предоставлен" своим историческим условиям, а в той, в какой он определенным образом относится к этим условиям. Соответственно он относится и к своим собственным возможностям. Это отношение к исторически определенному миру как пространству возможностей развертывается в понимании. Понимание как отношение к возможностям, в свою очередь, исторично, ибо всегда связано с ситуацией, в которой человек себя застает. Выход за пределы собственной ситуации, ее "трансцендирование" делает возможным понимание другой исторической ситуации. В ходе установления отношения к другой ситуации обретается понимание собственной, т.е. самопонимание.

Мартин Хайдеггер родился в Месскирхе в 1889 г. Ученик Риккерта, он в 1914 г. защитил докторскую работу «Учение о суждении в психологизме». Готовясь к преподаванию в качестве доцента, Хайдеггер написал диссертацию «Учение Дунса Скота о категориях и значении» (позже,

правда, выяснится, что «Спекулятивная грамматика», о которой писал Хайдеггер, не принадлежит Дунсу Скоту).

Спустя несколько лет Гуссерля пригласили преподавать во Фрейбург, и Хайдеггер последовал за ним в качестве ассистента. В 1929 г. он заменил Гуссерля на кафедре философии Фрейбургского университета. К этому периоду относятся работы «Что такое метафизика?», «О сущности основания» (в сборнике к 70-летию Гуссерля) и «Кант и проблема метафизики». Фундаментальная работа «Бытие и время» (1927) посвящена Гуссерлю, но хотя им и заявлен феноменологический метод исследования, очевидна существенная разница между двумя философскими позициями.

В 1933 г. Хайдеггер, признавший нацизм, назначен ректором Фрейбургского университета (хотя он и недолго оставался на этом посту). Тогда же написаны им работы «Гельдерлин и сущность поэзии» (1937), «Учение Платона об истине» (1942), «Письмо о гуманизме», «Сущность истины» (1943), «Неторные тропы» (1950), «Введение в метафизику» (1953), «Что такое философия?» (1956), «Путь к языку» (1959), «Ницше» (1961). Умер Хайдеггер в 1976 г.

Цель, провозглашенная в «Бытии и времени», — «онтология, адекватно определяющая смысл бытия». Но, чтобы достичь цели, необходимо понять, кто вопрошает о смысле бытия. И если в «Бытии и времени» дана экзистенциальная аналитика вопрошающего о смысле бытия человека, то начиная с 30-х годов речь идет уже о самораскрытии бытия. Экзистенция становится несущественным определением бытия: история бытия детерминирует любую человеческую ситуацию.

Конкретная разработка проблемы смысла бытия — такова цель сочинения «Бытие и время». Но проблема смысла бытия может быть понята только в том случае, если ясно, через какое сущее можно постичь смысл бытия. «Чтобы проблему бытия истолковать со всей возможной прозрачностью, необходимо сначала прояснить способ проникновения в бытие, понимания и концептуального владения его смыслом, а также прояснить возможность определенного сущего в качестве образца и указать подлинный путь доступа к нему». Итак, по Хайдеггеру, постичь проблему бытия означает сделать прозрачным определенное сущее и нас, ищущих смысл бытия. Этому и посвящена экзистенциальная аналитика.

Человек, следовательно, — сущее, вопрошающее о смысле своего бытия. Поэтому корректная постановка проблемы требует предварительного выяснения, каково это вопрошающее сущее. «Это сущее — мы сами, имеющие среди многих иных бытийных возможностей ту, которая понуждает нас искать нечто, обозначаемое как *Dasein*, здесь-бытие» («наличное бытие»). Человек, взятый с точки зрения способа бытия, всегда находится внутри ситуации, заброшен в нее и активно соотносится с ней. Но *Dasein*, человек, — не только сущее, вопрошающее о смысле бытия, но также такое сущее, которое не позволяет свести себя к бытию, отождествляемому западной философией с объективностью, т.е., по выражению Хайдеггера, с «просто-

присутствием». Все вещи, сколь угодно различные между собой, являются объектами (ob-jecta), преданными мне. В их присутствии традиция привычно видела знак бытия. Человек не может быть только объектом, простым и чистым, вещью среди вещей. Человек как Dasein есть сущее, для которого вещи выступают как присутствующие.

Способ Dasein — экзистенция, в ней и природа, и сущность человека. Ее характер не имеет ничего общего с простым присутствием, главное свойство Dasein — бытие-в-возможности, то, что может быть. **Экзистенциал «возможного бытия» включает в себя модальность, которую можно охарактеризовать как «озабоченность миром», тревогу о ближних.** Сущность бытия — не пустая логическая возможность и не эмпирическая случайность.

Для человека бытийно важна возможность актуализации, следовательно, выбирать себя, потеряться или найти себя. В этом смысле Dasein — сущее, к которому идут экзистенция в процессе решения «быть или не быть», обрести или пропасть, и выбор, ставящий индивида перед самим собой.

Человек — это сущее, вопрошающее о смысле бытия и к тому же нередуцируемое к чистому объекту. Бытие человека — его экзистенция, бытие, могущее быть. Но «возможное бытие» означает проектирование. Такая экзистенция есть трансценденция, «переход "за"». Трансценденция для Хайдеггера вовсе не одна из многих возможных поведенческих моделей, мы имеем дело с фундаментальной характеристикой. Человек есть проект в том смысле, что все мирское изначально образом инструментально в функции проекта. Так Хайдеггер приводит нас к пониманию человека как «бытия-в-мире».

Поскольку человек сущностным образом проективен, то мир — это не реальность для созерцания (как думал Гуссерль), а комплекс инструментов для человека. **«Бытие-в-мире», стало быть, изначально отсылает к миру как проекту. Трансценденция устанавливает проект, или набросок мира, и это невозможно понять иначе, как акт свободы, более того, по Хайдеггеру, это сама свобода.**

С другой стороны, если любой проект укоренен в свободном акте, не менее очевидно и то, что любой проект свидетельствует об ограниченности человека потребностями и инструментальными возможностями. Бытие-в-мире, следовательно, несозерцательно, ибо отсылает к «озабоченности» вещным миром, тем, «что же делать с инструментальной реальностью, опосредующей жизнь и практические действия».

Здесь-бытие по сути проективно, мир же существует как совокупность утилизуемых вещей, и именно как используемый он вызван к бытию. Для вещей «быть» равнозначно «быть используемыми человеком», который вовсе не является зрителем на грандиозном спектакле. Человек, будучи втянут в вещный мир, трансформирует его. А меняя мир, он формирует и меняет самого себя.

Если «бытие-в-мире» («in der-Welt-sein») — экзистенциал, то в такой же мере экзистенциал и «бытие-с-другими» («Mit-sein»). Нет субъекта без мира, как нет изолированного Я без других. Гуссерль в «Картезианских размышлениях» изложил феноменологию интерсубъективности в тех же терминах, что и Хайдеггер: другие невыводимы, как другие Я (alter ego), напротив, они предпосланы Я в изначальном качестве своей инаковости. Поскольку экзистенция конституирует себя как просвет в бытии, то и другие Я участвуют в мире наподобие моего живого Я.

Псевдопроблемой является не только вопрос существования внешнего мира, но и проблема солипсизма. Подобно тому как в мире человек раскрывает себя в вещной озабоченности, так в бытии-с-другими базовой структурой отношений становится забота о других. Забота о ближних может реализоваться в двух направлениях: освободить других от их забот либо, напротив, помочь ближнему завоевать свободу и взять ответственность на себя. В первом случае мы имеем простое «совместное бытование», что, по Хайдеггеру, означает неподлинное сосуществование, во втором, тем не менее, **забота — модель подлинной экзистенции.**

Человек неизбежно находит себя внутри ситуации, и своим жизненным проектом противостоит этой ситуации. Но поскольку свою заботу он выражает по необходимости в «онтическом» плане, т.е. в плане сущего и его фактуальности, то ему не выйти за рамки неподлинного существования. Когда человек использует вещи, устанавливает социальные отношения, это само по себе удерживает его на уровне фактов. Процесс утилизации проникает в язык, который вырождается в пустословие анонимной экзистенции с ее аксиомой: «Это так потому, что так говорится». Анонимная экзистенция пытается заполнить образовавшийся вакуум, прибегая ко все новому опыту, — в итоге она тонет в любопытстве. Помимо пустословия и курьезности неподлинную экзистенцию характеризует двусмысленность. Ситуативная индивидуальность, упокоившаяся в праздной болтовне, исчезает в конце концов в тумане недомолвок. **Анонимность — «так говорят» или «так делают» — верный признак неподлинной экзистенции.**

Экзистенциальный анализ показывает, что анонимное существование является составной частью «способности быть» человека. В основе такого варианта «способности быть» лежит «осадочность», т.е. его падение на уровень вещей. Тем слышнее становится голос совести, взывающей к подлинному существованию, онтологическому (не онтическому), экзистенциальному плану, где уместны поиски смысла бытия. **Совесть** отвлекает нас от самолюбования, призывая взглянуть в тайные закоулки души, в то, что нельзя утаить от себя.

Экзистенция, как мы уже знаем, есть бытие-в-возможности, на чем основано самопроектирование и трансцендирование человека. Однако любой проект затягивает нас в болото мирского и вещного. По сути дела это значит, что проекты и выбор эквивалентны. Я могу посвятить жизнь работе, науке,

обогащению, чему угодно другому, но человеком остаюсь, лишь выбирая одну возможность либо другую. По этой причине, не имея возможности избежать выбора, человек на что-то решается и непременно рассеивается в неподлинной экзистенции. И все же среди множества возможностей есть особая, уйти от которой ни одно живое существо не властно. Это смерть.

В самом деле, я могу расходовать собственную жизнь, как мне заблагорассудится: прожить ее с пользой или растратить по пустякам. Могу быть кем угодно, по собственному усмотрению, но не могу не умереть. Смерть, таким образом, становится реальностью, экзистенцией, которой больше нет. Понятно поэтому, что пока существует Я, смерть пребывает в качестве возможности-угрозы сделать все прочие возможности невозможными. Смерть как возможность, заключает Хайдеггер, перекрывает пути самореализации. Со смертью исчезают все возможности строить проекты, выбирать и реализовывать.

Голос сознания, следовательно, озвучивает смысл смерти, обнажающей ничтожность любого проекта. В перспективе смерти все индивидуальные ситуации роднит возможность стать невозможными. Осознание смерти, суетности любого проекта обосновывает историчность экзистенции, неполноту каждого из ее моментов. Подлинная экзистенция, кроме прочего, есть бытие-к-смерти. **Только приблизившись к постижению смерти как невозможности существования, пониманию, растворенному в поступках, предвосхищающем решении, человек находит себе подлинное бытие. Стать свободным перед лицом собственной смерти — значит распознать среди суетных такие возможности, которые, будучи правильно выбранными, окажутся недостижимыми для смерти.**

Смерть, полагает Хайдеггер, есть такая возможность бытия, от которой Dasein не может уклониться. Нависшая как угроза возможность не быть проясняет все отношения с другими Dasein. Возможность абсолютно безусловная, смерть во времени становится экстремумом бытия, его чистой невозможностью. Непреодолимость в том, что смерть — последняя возможность экзистенции, аннигилирующая ее. Как безусловная она принадлежит исключительно индивиду. «Никто не может умереть за другого». Здесь-бытие характеризуется способом персонификации смерти. В той мере, в какой смерть есть, она всегда радикальным образом моя смерть.

«Жизнь к смерти» конституирует аутентичный смысл экзистенции, очищенной от быта, фактов и обстоятельств. Предвосхищение смерти (ложным решением которого является самоубийство) придает смысл всему сущему через опытное запределивание на его возможное небытие. Такой опыт вряд ли рефлексивен по природе, скорее, он дает о себе знать специфическим чувством страха. «Бытие-к-смерти» есть страх, он ставит человека лицом к лицу с Ничто (Nichts), бессмысленностью любых проектов, начинаний и самой экзистенции. Тоска сигнализирует об аффективной ситуации радикально нарастающей угрозы, сдавливающей экзистенцию. Угроза, рождающаяся изнутри изолированного бытия, Dasein, и есть страх.

Если экзистенция — это возможность и проектирование, то среди детерминаций времени (прошлое, настоящее и будущее) фундаментально будущее. В проектировании себя вперед, в «видении-себя-самого» на фоне грядущего состоит существенная характеристика экзистенциальности. Тем не менее **забота, превосходящая возможности, вырастает из прошлого и подразумевает его.** Между прошлым и будущим — хлопотная суэта, связанная с настоящим. Три временные детерминации имеют значение «быть вне себя»: будущее — это устремление, настоящее — бытие при вещах, прошлое — возвращение к факту и принятие ситуации. Это причина, по которой Хайдеггер называет три момента времени экстатичными (как то, что бытует вне себя). Грядущее, ставшее и настоящее раскрывают темпоральность как чистый «ekstatikon». Темпоральность — изначальная внеположенность в себе и для себя. «Мы называем определенные феномены — грядущее, ставшее и настоящее — экстазисной темпоральностью».

В любом случае, в зависимости от того, идет ли речь о времени аутентичном или неаутентичном, подлинной или неподлинной экзистенции, мы охвачены либо заботой об успехе, либо принимаем смерть как возможность экзистенции. Будущее есть бытие-к-смерти, которое не дает нам погрязнуть в мирском. И если подлинное прошлое отвергает пассивное восприятие традиции, призывая довериться возможностям, предлагаемым живой традицией, то подлинное настоящее есть мгновение, когда человек, постигая неподлинность окружающего, отрицая его, решает наконец свою судьбу.

Вопросу о смысле бытия посвящена работа «Бытие и время». Экзистенциальная аналитика показала, что к искомому смыслу бытия нельзя прийти путем вопрошания сущего. Анализ здесь-бытия как привилегированного сущего, ставя вопрос о сути бытия, раскрывает, скорее, Ничто экзистенции. Радикальную критику классической метафизики дает Хайдеггер во «Введении к метафизике» (1956).

Классическая метафизика от Аристотеля до Гегеля и Ницше делала то, невозможность чего показал экзистенциальный анализ: она искала смысл бытия, исследуя сущее. Став физикой, метафизика «забыла» о бытии, более того, «забыла» о самом забвении. Платон, по мнению Хайдеггера, ответствен за деградацию метафизики к физике. Философы-досократики (Анаксимандр, Парменид, Гераклит) понимали истину как самораскрытие бытия, что подтверждается этимологически (от греч. *Aletheia*, где *lantano* — скрывать, а — отрицание, что вместе означает непотаенность). И все-таки отвергнутое Платоном понятие истины как несокрытости перевернуло все вверх ногами. Бытие он основал на истине так, что мышление, а не бытие стало устанавливать отношения между содержанием и идеями. Таким образом, бытие должно было окончиться и соотноситься с человеческой мыслительной способностью и языком.

Верно, что мы, говорящие, используем язык, но верно и то, что именно наследие из слов, логических правил, грамматики и синтаксиса полагает

непреодолимые границы тому, что мы можем сказать. Однако пользуясь языком, мы говорим о сущем, а не о бытии. Бытие раскрывает себя не через сущее, даже если это привилегированное *Dasein*, а только по инициативе самого бытия. В этом и состоит знаменитый хайдеггеровский «поворот».

Человеку не дано проникнуть в смысл бытия. Он не хозяин сущего, а скорее пастух бытия. Его достоинство в том, чтобы быть «позванным самим бытием для охраны его истины». А это значит, что философию надобно вызволить из тисков «гуманистической» деформации, дабы вернуть ей «тайну» бытия и первородную способность к самораскрытию.

Так где же бытие приоткрывает свою тайну? Раскрытие случается в языке, но не в научном, а в поэтическом. **«Язык — дом бытия. И в нем обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого обиталища».** «Бытие все еще ждет, когда же оно станет делом человеческой мысли. Как бы ни определяли люди сущность живого разума (*ratio animalis*) — способностью оперировать понятиями или пользоваться категориями, — любое действие разума предполагает, что до всякого восприятия сущего само бытие уже проявилось и сбылось в своей истине. Ведь и в понятии живого существа уже заложена трактовка жизни, неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как жизни — *zoe + physis*... Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит себе постольку, поскольку слышит требование бытия... благодаря этому у него есть язык как обитель, оберегающая присущую ему экзистенциальность. Попадание в просвет бытия я называю экзистенцией. Только человеку дан этот род бытия, который не просто возможность разума, в нем суть человеческая хранит источник своего определения».

В языке, читаем мы в эссе «Гельдерлин и сущность поэзии» (1937), поэту раскрывается дар бытия, им, поэтом, говорящего. Важно поэтому уметь услышать бытие, отдаться (*Gelassenheit*) в его власть и стать свободным для восприятия истины. Как свобода, так и истина равным образом — дар бытия, и его инициатива — открыться человеку.

Мы говорили о двух хайдеггеровских образах — «хозяин сущего» и «пастух бытия». Среди «экзистенциальных мыслителей» — Анаксимандр, Парменид, Гераклит, Гельдерлин. Однако западный человек, благодаря физике, притязавшей быть метафизикой, захотел стать повелителем сущего. Платоновская трактовка истины определила судьбу западной культуры с ее приматом техники. Начиная с Нового времени техника — далеко не нейтральный инструмент в руках человека, использующего ее то во благо, то во зло. В самом деле, техника стала своего рода векселем, предъявленным к оплате Бытием беспамятному человеку, тому, кто дерзнул превратить реальность в чистый объект эксплуатации и господства. Способ поведения властелина, не умеющего остановиться, угрожает основам самой жизни не менее, чем вера в технику и ее безраздельное могущество.

Нельзя не заметить серьезные расхождения в позициях Хайдеггера (последнего этапа творчества) и его учителя Гуссерля. «Гуссерль, —

отмечает София Ванни Ровиги, — начал с математики при слабо выраженном интересе к истории. Историческая и литературная культура отличает Хайдеггера, пришедшего из теологии. По Гуссерлю, философия должна была стать строгой наукой. По Хайдеггеру, чувства более открыты бытию, нежели интеллект: поэты удачнее, чем философы, раскрывают бытие».

Нашлось немало критиков, обвинивших Хайдеггера в произвольности его этимологических аллюзий, нередко запутанных и искусственных. Тем не менее известно *свидетельство Ганса Георга Гадамера о колдовских чарах учителя. На лекциях Хайдеггера, писал он, «приходило прозрение, все казалось видимым, физически ощущаемым. Невозможно забыть вихрь бесчисленных вопросов, которыми он засыпал учеников в первые же часы семестра. Запутавшись во втором и третьем раунде этих каверзных вопросов, в последние семестровые часы мы, полуошалевшие, обретали себя в попытке уловить мерцание световых бликов посреди сгустившегося тумана».*

Действительно, нельзя пройти мимо такого мыслителя, как Хайдеггер, не отдав себе отчет в том, что интерпретация экзистенции как бытия-в-мире, полемика против психологизма, критика идеалистических абстракций, анонимной экзистенции, вырождающейся в болтовню, любопытство и экивоки, анализ связи историчности и Dasein ощутимо повлияли на современную философскую мысль.

Хайдеггер борется против гипостазирования «бытия», понимания его как «рода», «наличного». Во Введении он говорит о необходимости нового обращения к проблеме бытия; однако поскольку бытие является для нас интуитивно понятным, необходимо прежде пробудить сам смысл вопрошания о нем. Формальная структура этого вопроса есть триединство «спрошенного» (Gefragtes), т.е. того, о чем мы спрашиваем, — бытия; «выспрашиваемого» (Erfragtes) — смысла бытия и «опрашиваемого» (Befragtes) — того сущего, которое мы расспрашиваем на тему его бытия (§ 2). Таким сущим является каждый из нас, в той мере, в какой он задает вопрос о бытии; спрашивая о бытии, мы вопрошаем о смысле именно нашего бытия. Потому разработка вопроса о бытии есть прояснение этого — спрашивающего — сущего в его бытии. Предметом вопроса становится сам спрашивающий, о котором Хайдеггер с 1921 говорит не как о «человеке» или «жизни», а как о «Dasein»; в предельно широком смысле — это «человеческое существование на земле», в разных аспектах термин конкретизируется как «человеческое сущее» (по отношению к бытию), как «вот-бытие», «здесь-бытие» (Da-sein), как «присутствие». Dasein — это вопрошающее о своем бытии сущее («кто я есть?», «что я есть?», «как я есть?»). Способ бытия этого сущего Хайдеггер называет экзистенцией. Поскольку речь при этом идет об условиях любой науки о сущем (т. е. онтологии), то экзистенциальный анализ опрашиваемого сущего (Dasein),

анализ структур «экзистенции» может быть также назван фундаментальной онтологией.

В первом разделе («Экзистенциальная аналитика») выявляются следующие особенности Dasein: 1) первенство «существования» перед «сущностью» (в противоположность средневековой схоластике)', «сущность Dasein лежит в его экзистенции», т.е. человеческому существу принципиально «есть дело» до (его) бытия, что отличает бытие человека от существования любого другого сущего: «личность — не вещь, не субстанция, не предмет» (с. 47); существование, характерное для вещи, обозначается термином «наличность» (Vorhandenheit). Применительно к «экзистирующему» человеку Хайдеггер говорит не о «категориях», а об экзистенциалах (§ 9). Dasein — «всегда-мое» («Jemeinigkeit»), это не родовое понятие, частным случаем которого является тот или иной человек. Сущее, никогда не бывающее «наличным», невозможно анализировать с позиций традиционных антропологических, психологических, политических или этических концепций (§ 10). Необходимо рассмотреть, как Dasein фактически обнаруживает себя в мире, показать, что его «бытие-в-мире» есть основополагающая структура человеческого бытия (§ 12). «Вот» (Da) человеческого сущего как «вот-бытия» (Dasein) подразумевает не пространственное присутствие, но открытость человека по отношению к ситуации (как, напр., в: «Ich bin voll da!» — «Я готов слушать», «Я весь во внимании!»): оно конституируется «расположенностью» (Befindlichkeit) (§ 29 слл.), «пониманием» (§ 31 слл.) и «речью» (Rede) (§ 34 слл.). «Расположенность» — один из основных экзистенциалов нашего бытия: мы всегда находимся в том или ином «настроении», в той или иной установке по отношению к миру, и в этом специфическом настроении как раз и раскрывается для нас мир как целое. Именно расположенность выявляет «брошенность» (Geworfenheit) Dasein.

Понимание — второй структурный момент нашего здесь-бытия (Dasein); расположенность уже сама по себе является «понимающей», раскрывая мир тем или иным образом. Экзистенциальное понятие понимания значительно шире обыденного: «понимать» значит «мочь», быть в состоянии (что-то сделать); это «можение быть» (Seinkönnen) неотделимо от того, в какой мере нашему бытию «понятны» сами возможности нашего бытия, а от этого зависит, как они реализуются Dasein. Истолкование (Auslegung) — это «выраженное», обнаруженное понимание — поэтому «высказывание» есть модус истолкования (§ 33). Хайдеггер существенно трансформирует традиционную концепцию понимания: в структуру герменевтического круга вводится сам понимающий и его «бытие-в-мире». Речь как артикуляция «бытия-в-мире» конституирует безличность (das Man), делая бытие-в-мире «публичным». Благодаря публичности открытость человеческого бытия обуславливает его возможность быть «не самим собой»: возможны такие формы «падения», как болтовня (§ 35), любопытство (§ 36) и двусмысленность (§ 37). Единство всех ранее рассмотренных экзистенциалов

Dasein обуславливается такой основополагающей структурой Dasein, как «забота» (Sorge) (§ 41), которая уже не может быть выведена из каких-либо других феноменов. Формально структурная целостность Dasein выражается в понятии «вперед-себя-уже-бытие-в-мире...» (с. 192). В § 44 высказываются аргументы против традиционного понимания истины (как соответствия): для истины необходима первоначальная открытость мира (Хайдеггер опирается на этимологию греческого термина «ἀνοσία» — «не-сокрытость»), ибо установление любого «соответствия» или «соглашения» относительно истинного возможно лишь на основе демонстрации чего-либо как истинного. Это «нечто» должно, следовательно, показать себя «как оно есть». Это возможно при условии открытости, конституируемой расположенностью, пониманием и речью. В этом смысле истина есть «только в той мере», в какой есть Dasein (с. 226), она коренится в определенном модусе его бытия (разомкнутости) и в подлинном смысле должна относиться не к объектам, а к самому Dasein. Основные темы 2-го раздела — смерть, подлинное существование и время. Осознание феномена смерти позволяет человеку перейти от «неподлинного существования», характеризующегося избеганием онтологического вопроса «Что значит быть?», к «подлинному» (см. Бытие к смерти). Различение «подлинного» и «неподлинного» — важный момент философии Хайдеггера. Эти модусы бытия «равнозначальны»: потеря человеком самого себя, своего подлинного существования — не случайность, но постоянная опасность, стоящая перед ним. Структуры, в наибольшей степени имеющие отношение к уникальности, «всегда-моему» характеру существования — «вина» (Schuld) и «совесть» (Gewissen). Онтологический смысл вины — в распознавании себя как основы того, чтобы «быть» или «не быть» тем или иным способом, реализовать или отвергнуть открытые Dasein возможности. Это понимание должно проявиться в решимости (или, иначе, «разомкнутости» — Entschlossenheit) по отношению к их использованию. Решимость всегда нацелена на определенную, т.е. конечную форму Dasein, в которую мы «заступаем» («забегаем»), предвосхищаем ее. Предвосхищающая, «заступающая вперед» решимость есть форма «бытия-к» возможностям человека, возможная потому, что для человека есть «значимое» будущее. Всегда, когда мы решаемся на что-то (или для кого-то), мы осознаем свою конечность (Endlichkeit). Решимость являет нам нашу конечность как «временность» (§ 61). Хайдеггер выделяет три аспекта («экстаза») временности: будущее, настоящее (Gegenwart), прошлое (у Хайдеггера — «свершившееся», Gewesenheit). Поскольку для подлинного бытия Dasein «возможность» важнее действительности, то наиболее важным экстазом оказывается будущее (вторым по важности — прошлое). Понимание времени Хайдеггер основывает на подлинном существовании Dasein, его бытии между рождением и смертью как своими пределами. Поэтому «подлинное» время (темпоральность) — конечно. Неподлинное время бесконечно, ибо за его основу берут нечто иное, нежели «Я» (Selbst) человека. Dasein может «проектировать» (иначе: понимать, «набрасывать»)

свои возможности в каждом из трех «экстазов» времени как подлинным, так и неподлинным образом. Это приводит к различению соответственно: в будущем — «предвосхищения», «заступания» (Vorlaufen) и пассивного, неподлинного «ожидания» (Enwarten), в настоящем — «мгновения» (Augenblick) и простой «актуализации» повседневной вовлеченности (Gegenwartigen), в прошлом — «повторения», или «возобновления» (Wiederholen), и «забывания» (Vergessenheit).

Подвижность (Beweglichkeit) экзистенции между рождением и смертью есть «свершение» (Geschehen), образующее историю (Geschichte), а потому выявление структуры свершения заканчивается онтологической интерпретацией историчности (Geschichtlichkeit). Историчность — общее обозначение для временности подлинного Dasein, по-настоящему «историчным» может быть только Dasein и те миры, с которыми соотносится бытие человека. В «подлинном» смысле исторично только то, что имеет значение для будущего Dasein, для понимания человеком своих возможностей. Соответственно проблема истории неподвластна исторической науке, в которой история предстает лишь объектом. Временность неподлинного Dasein Хайдеггер называет «внутривременностью» (Innerzeitlichkeit). Именно в русле «вульгарного» («расхожего», § 78) понимания история предстает как совокупность «внутривременных» событий, однако в действительности история не протекает во времени, но сама является временем. Проект «Бытия и времени» не был завершен: не были опубликованы 3-й раздел 1-й части («Время и бытие») и 2-я часть, предполагавшая разделы о схематизме Канта, о «cogito sum» Декарта и об Аристотеле. Судить о возможном продолжении можно по лекционному курсу Хайдеггера (1927) «Основные проблемы феноменологии» и книге «Кант и проблема метафизики» (1929). «Бытие и время» часто интерпретировали как труд, принадлежащий традиции философской антропологии, или экзистенциальной философии. Хайдеггер считал это недопустимым: все анализируемые им экзистенциалы должны, в соответствии с его замыслом, служить прояснению вопроса о бытии, а не конкретных форм существования. Хайдеггера упрекали также в «неполноте» и «произвольности» его экзистенциальной аналитики (отсутствии, например, таких феноменов, как «радость», «любовь», «дружба» и проч.), — хотя философ стремился не к полноте, а к обнаружению предельно всеобъемлющих, фундаментальных экзистенциалов, которые включали бы в себя все прочие.

Жизнь **Мориса Мерло-Понти** (1908—1961) началась в Париже, где он, закончив Ecole Normale Supérieure, преподавал в лицеях. Участник движения Сопротивления, после войны он профессор философии университетов Лиона, Сорбонны, Французского колледжа. Его сотрудничество с Сартром в «Новых временах» сменилось страстной полемикой. Из сочинений Мерло-Понти

назовем некоторые: «Структура поведения» (1942), «Феноменология восприятия» (1945), очерки «Гуманизм и террор» (1947), «Смысл и бессмыслица» (1948), «Приключения диалектики» (1955), «Знаки» (1960).

Интересен феноменологический анализ Мерло-Понти методов и предпосылок психологии и биологии, поведенческой теории и психологии формы. Экзистенция, согласно его позиции, есть «бытие-в-мире», определенный способ восприятия мира. Он первичен по отношению противопоставлению души и тела, психического и физического. Каузальная интерпретация отношений между ними отвергнута, французский философ склонен усматривать диалектическую дуальность поведения в том, что душа и тело как разные поведенческие уровни наделены разными значениями. «Ни психическое относительно витального, ни духовное относительно психического нельзя мыслить как субстанции. Нормальный человек — не телесный носитель определенных автономных инстинктов, объединенных "психической жизнью" через наслаждения, страдания, мысленные ассоциации... Утверждение высшего порядка в той мере, в какой человек реализует себя, подавляет низшие инстинкты и отсылает к процессам, образующим новый смысл». Невозможно говорить о теле и жизни вообще, но только о животном теле и животной жизни и, с другой стороны, — о человеческом теле и человеческой жизни.

Мерло-Понти не разделяет воззрений спиритуализма, различающего дух и жизнь как две «потенции бытия». Речь идет о «функциональной оппозиции», нетрансформируемой в «субстанциальную оппозицию», поэтому вряд ли картезианская модель ремесленника и станка состоятельна. «Дух не использует тело, но создает себя через него».

Анализируя отношения человека и мира, Мерло-Понти замечает в «Феноменологии перцепции»: истина не обитает только во «внутреннем человеке», человек познает себя, только будучи в мире. Его нельзя понять как «незаинтересованный взгляд» или как «непостижимую субъективность». Феноменальный мир — не чистое бытие, а смысл, просвечивающий на точках пересечения опыта моего и опыта других. Его нельзя отделить от субъективности и интересубъективности, в коих только и дан опыт прошедшего и настоящего, опыт другого во мне. Отсюда понятно, почему столь важна тема перцепции, а также причина, по которой феноменология используется в качестве философской практики. **«Феноменология — это изучение сущностей, например, сущности перцепции и сущности сознания». Феноменологию интересуют в первую очередь экзистенциальные сущности, некая «сделанность», без чего непостижимы ни мир, ни человек.** Конституирующая ценность перцептивного опыта состоит в богатстве неисчислимых восприятий, которые предшествуют числу, мере, пространству, каузальности и которые лишены стабильных объективных свойств. Проблема перцепции заключается в том, чтобы увидеть, как на фоне этих флуктуации обрывается

интерсубъективный мир, из которого наука мало-помалу извлекает точные детерминации.

В рамках такой программы центральным становится понятие тела, ибо: «Мое тело — моя точка зрения на мир», «Тело — основное средство обладания миром». Телесное в мире, наподобие сердца в организме, непрерывно поддерживает живой спектакль, одушевляет и питает его непрерывно, образуя с ним некую систему. И если, с одной стороны, перцепция не лишена характера «тотальности» (вспомним о психологии формы), то, с другой стороны, она остается открытой, отсылая за пределы единичного проявления, «обещая все новые визуальные ракурсы». Смысл вещей в мире и сам мир остаются открытыми, или, по выражению Мерло-Понти, многозначными. Неоднозначность и раскрытость и образуют экзистенцию.

Неверно трактовать отношение сознания и тела как каузальное отношение двух субстанций. Аналогична ситуация с отношением субъекта и мира, человека и общества. Мерло-Понти не согласен ни с Сартром и его идеей абсолютной свободы, ни с марксистской концепцией примата экономического фактора. Человек свободен, и нет такой структуры, которая могла бы аннулировать его свободу. Однако свобода человека всегда обусловлена миром, в котором он живет, и пережитым прошлым. «Нет чистого детерминизма, нет абсолютной свободы выбора, я — не вещь и никогда не голое сознание». В действительности мы выбираем наш мир, а мир выбирает нас.

Ошибочна поэтому сама дилемма: либо тотальная свобода, либо ее нет. Свобода существует не потому, что на меня ничто не давит, а потому, наоборот, что я всегда вне себя, будучи развернут лицом к миру. Обусловленность свободы в том, что человек — структура историко-психологическая, в том смысле, что мы перемешаны с миром до неразличимости. Наша свобода не разрушает ситуацию, скорее она вплетена в нее. По этой причине ситуации остаются открытыми, а внедрение человека придает ей ту или иную конфигурацию. Нельзя преодолеть ту или иную природную или социальную ситуацию, не приняв ее сначала.

Мерло-Понти, не сбрасывая со счетов роль экономического фактора, ясно высказался против его абсолютизации. Как психоанализ раздул элемент сексуальности, так марксизм не избежал преувеличения роли экономики. Абсурдно искать в поэзии Валери выражение экономического отчуждения, но совсем не абсурдно искать в социальной и экономической драме нашего *Mit-sein* (бытия-с-другими) подлинный мотив такого состояния сознания. Понятия права, морали, религии, экономики взаимообусловлены и переплетены в единстве социального события почти так же, как в единстве поступка сплетаются физиологические, психологические и моральные мотивы.

«Человеческий мир, — читаем мы в книге "Гуманизм и террор", — открытая и незавершенная система, он есть фундаментальным образом

возможность». Марксизм ошибочен как в части исторического материализма, так и в части понимания диалектики. Нет диалектики без оппозиции и свободы, а свобода и оппозиция в революции не живут долго. «Не случайно, что все известные революции не удались. Когда режим устанавливается, они перестают быть тем, чем были в движении... Революции подлинны как движения и фальшивы в качестве институтов. Законно поэтому спросить, претендует ли режим переделать историю до основания или же хочет лишь изменить что-то частное... Революция — прогресс, когда настоящее сравнивается с прошлым, но она разочаровывает, если сравнивать достигнутое с якобы предугаданным, а затем задушенным будущим» {«Приключения диалектики»}.

В предисловии к «Таинству бытия» (1951) **Габриэль Марсель** назвал свою философскую позицию неосократизмом. И в самом деле, неустанную борьбу против духа абстрактности можно считать константой его философии. Парижанин Марсель, подобно Сартру, известен и как философ, и как театральный критик и автор пьес. Театр для меня, говорил он, не что иное, как «инструмент исследования вне идеологических предпосылок, во-вторых, он еще и поправка на неизбежную фрагментарность любого философского синтеза... На земле и на небе есть много такого, что вашей философии и не снилось». Именно драматург поэтому может эффективно атаковать редуцирующие методы.

Как философа и драматурга Марселя интересует конкретный человек в определенной ситуации, об этом речь в «Метафизическом дневнике», опубликованном в том же 1927 г., когда увидела свет книга Хайдеггера «Бытие и время». Помимо уже упомянутых, известны также другие сочинения Марселя, как, например, «Бытие и обладание» (1935), «От отказа к призыву» (1939), «Homo viator» («Человек скитающийся») (1944), «Люди против человеческого» (1951), «Человек проблематический» (1955). Умер Марсель в 1973 г. в восьмидесятичетырехлетнем возрасте.

Если попытаться интегрировать философское послание Марселя, то можно выделить в нем три основных момента: 1) защиту невоспроизводимой единичности сущего и таинства бытия от рационалистских претензий редуцировать реальность к опытной сфере посредством эмпирических методов; 2) признание фундаментальной необъективируемости телесного чувствования. «Я не могу включить мое внимание иначе как через мое тело, значит, оно в каком-то смысле для меня невысказано»; 3) теория онтологической тайны, согласно которой экзистенция подлинна лишь в меру участия в бытии; это говорит о присутствии элементов христианского опыта, закрепленного понятиями веры, надежды и любви. Недаром Пьетро Прини назвал позицию Марселя «методологией неверифицируемого», которая, тем не менее, способна указать верный путь к научно необъективируемым целям — личности (*persona*) и Богу.

Рационалист, опираясь на идею, что лишь научная верификация дает достоверное знание, погружает веру в темный мир эмоций и субъективного произвола. «Верить или проверять» — такова дилемма, против которой восстает Марсель. «Объективный факт или внутреннее расположение... Всякий раз при столкновении с этой оппозицией возникает чувство, что нужно столкнуть гору». Между тем, это не антиномия, а скорее асимметрия веры и верификации. Верификация исключает все то, что, хотя и неверифицируемо (как Бог и личность), может стать предметом «второй рефлексии», которая, не будучи научной, все же представляет собой вполне рациональный процесс.

Науке недоступен Бог как предмет веры. Верующему ни к чему обосновывающие доказательства Божественного существования. В этом смысле Бог неверифицируем, поскольку вне резонанса, выше каузальных связей. Как субъект веры, как невоспроизводимый индивид в незаместимой ситуации человек выходит за рамки научного дискурса. Научная теория может быть верифицирована Иваном, Петром, Иосифом, но при этом для научного контроля важен не Иван со своей индивидуальностью, не исключительная экзистенция утверждающего нечто Петра, а важно, чтобы в повторяемости теории были согласны все.

Именно это противопоставлено вере: перед Богом мое Я никем и ничем не заместимо, мой выбор — всегда только мой. Рыцарь веры, сказал как-то Кьеркегор, не тот, кто во всем и для всех, а тот, кто ответствен за себя в абсолютной изоляции. Субъект веры — не мышление вообще, вторит Кьеркегору Марсель, а существо конкретное. Но не только субъект и объект веры по ту сторону верификации, и факт и религиозную историю нельзя упрятать в клетку каузальных связей. Мир, увиденный глазами верующего, радикально иной, чем прочитанный в грамматике науки. В мире науки царствуют нескончаемые счета и отчеты, мир веры — мир радикальной метафизической случайности. Для глубоко религиозного человека ничто не завоевано насовсем, все под вопросом. Нет науки о Провидении — так непрямым образом можно определить надежду.

В основе асимметрии верификации и веры Марсель усматривает различие между проблемой и метапроблемой. Традиционная философия трактовала проблему бытия, как если бы она была проблемой среди проблем, «забыв» об ее уникально неповторимом характере. Так она оказалась среди псевдопроблем. Но дело, полагает Марсель, совсем в другом.

Если, скажем, речь идет о проблеме физической, химической, биологической, то мы находим себя перед неким непознанным x , найти который предстоит, оттолкнувшись от известных данных (а, б, в). Упрощая, можно сказать, что научная проблема решается стандартной формулой алгебраического вида: $a * x = b$. Когда мы ставим проблему бытия, т.е. проблему смысла реальности и нас самих, то все анонимные данные испаряются, все становится проблематичным: реальность, другие и я, вопрошающий себя. Но проблема, состоящая из неизвестных, в конце концов

испаряется как проблема. Не зря Хайдеггер заметил, что метафизический вопрос возвращается к самому вопрошающему, ставя в центр человека, задающего вопрос. Вслед за Хайдеггером, Марсель усматривает в самой рефлексии по поводу онтологической проблемы развертывающуюся пропасть. «Я, вопрошающий себя о бытии, изначально не ведаю, есть ли я вообще, ни тем более что я есть... так проблема бытия растекается, углубляясь в субъект, задающий вопрос. Тем самым он отрицает себя как проблема, переплавляясь в тайну».

Поэтому проблема бытия на самом деле — метапроблема. Она дает понять, что помимо проблем, которые мы решаем, есть некая тайна, охватывающая нас. «Проблема есть то, что мы встречаем как шлагбаум поперек дороги. Она — передо мной. В таинстве, напротив, есть нечто, что меня забирает, суть проблемы в том, что не все находимо как предстоящее». Онтологическое таинственно, уверен Марсель, даже если философы, заземляя, перевели онтологическую мистерию в ранг проблемы.

Ну а если все так, то конкретные решения онтологической тайны следует искать не в сфере логического, а скорее в стихии духовных ценностей — верности, надежде, любви. Подлинная верность предполагает абсолютную Личность, которая творит и взывает к личной ответственности быть верным и не изменять. Аналогично подлинная надежда не ищет, как бы уклониться, за ней стоит воля, ориентированная на бесконечность. Для абсолютной надежды существенно важно, что, разочарованная в плане земных ожиданий, она попадает туда, где не может быть разочарований. Так надеется больной, когда он понимает, что не все пропадает вместе с надеждой на выздоровление.

Надежда убедительна как «оружие безоружных» или даже как противооружие, действенность ее проявляется таинственным образом. С другой стороны, подчеркивает Марсель, именно в любви соединяются надежда и верность. Надеются, пока любят. «Я верю в тебя ради нас» — такова формула надежды. Нельзя, любя власть, познать тайну Бога аргументами. Однако в нашей власти проанализировать способы возможного участия в Божественном таинстве, и это участие — через верность, надежду, любовь. Наконец, единственный способ говорить о Боге — это обратиться к нему: не доказательство, а молитва может быть услышана

Чтобы вновь открыть саму себя, а в себе таинство бытия, личность не может не перевернуть всю иерархию современного мира, замкнутую между категориями «быть» и «иметь». Метафизика собственности («иметь») придает значение только предметному миру, тому, что присваивается с нарастающим аппетитом. Возникновение и разрастание такого типа поведения не чужды менталитету объективирующего рационализма в векторе техницизма, для которого мир — сфера эксплуатации или полусонный раб. Собственник пытается любой ценой сохранить и увеличить то, что имеет. Подчиненный, в свою очередь, обречен на истощение, а

потому только и норовит сбежать, оставляя вечно озабоченным своего хозяина.

«Обладание» как таковое тщится истребить то, чем первоначально мы обладали, абсорбируя и сам субъект собственности. «Кажется, что это становится сущностью моего инструментального тела — подчинить мое Я, им обладающее».

Реальность под знаком категории «иметь» уже не жизнь, не тайна; радость творчества поглощается бездной предметов, втягивающей всякого, кто хочет ими обладать. В театральной пьесе «Разбитый мир» Марсель говорит устами Кристины: «Нет ли у тебя впечатления от жизни, если это можно назвать жизнью, что мир разбит вдребезги? Да, разбит, как сломанные часы... Подносишь к уху, не слышишь ничего... Человеческий мир, должно быть, имел когда-то сердце, которое, похоже, уже не бьется». Миру отчуждения и озабоченности научная «объективность» дает логическую транскрипцию. В ней ясно показан способ поведения холодного зрителя, «объективный» взгляд, следовательно, расчленяет мир как предмет собственности, результатом чего не может не быть отчаяние. «Структура нашего мира такова, — пишет Марсель, — что абсолютное отчаяние более чем возможно». Осмысля трагедию алчности, метафизика делает нас более чувствительными к состоянию бытия.

Внимание к конкретному и неприятие абстракций дают основание назвать Марселя врагом конформистов. Даже когда он не был христианином, он был убежден в том, что, пока христианство сохраняет искренность с самим собой, оно остается подлинным миротворцем. «Я всегда с недоверием относился к правым христианам, — писал философ, — ибо они рискуют извратить христианское послание в левацком духе, но конформизм левых христиан опасен своей претензией на мировое господство. Разумеется, конформизм левых не оправдывает жестокости правых, а непримиримость левых не узаконивает попустительства клерикальным властям».

Марсель возражает Симоне Бовуар, полагавшей, что преступления против собственности и личности куда простительнее, чем политические преступления. Последние неискупимы, ибо смертный грех — покушаться на смысл истории. Такое признание, по мнению Марселя, обнажает суть догматической философии истории, согласно которой или ты в общей упряжке, или ею раздавлен. Если политическое преступление — смертный грех и разум не должен противиться смыслу истории, то предполагается, что последний известен как всеми познанный. К старой, достаточно странной максиме: «Предполагается, что никто не пренебрегает законом», — мы должны присовокупить еще одну, не менее странную: «Предусматривается, что никто не должен игнорировать смысл истории». Неподчинение тем, кто мнит себя хранителем смысла истории, — неискупимый грех, а уголовники показаны некоторыми романистами-экзистенциалистами в качестве весьма обаятельных персонажей.

Время разыгрывает перед нами жуткий спектакль морального абсурда и нашего сживания с ним. «Но именно в силу этого сживания, — предупреждает Марсель, — мы обязаны заявить без тени колебаний, что культ морального абсурда стремительно перерастает в *культ позитивно переодетого порока*».

Ханс-Георг Гадамер (1900 –2002) изучал философию, германистику и историю искусств сначала в Бреслау (ныне Вроцлав), затем (1919 - 1922) в Марбурге. Под руководством Наторпа и Н. Гартмана защитил диссертацию "Сущность удовольствия в диалогах Платона" (1922). Слушал лекции М. Шелера и Э. Гуссерля, работал в семинаре Хайдеггера. Философское образование дополнил классико-филологическим (на кафедре П. Фридендера в Марбургском университете), по завершении полного курса обучения представил к защите работу "Диалектическая этика Платона" (на материале диалога "Филеб"), В 1927 - 36 гг. - доцент в университетах Марбурга и Киля, в 1937 г. - профессор в Марбурге, с 1939 г. - в Лейпцигском университете (в 1947 - 1948 гг. - ректор), 1949 - 1968 гг. - в университете Гейдельберга (где получил заведование кафедрой, руководимой ранее К. Ясперсом). После выхода на пенсию (1968) живет и работает в Гейдельберге. Вплоть до конца 80-х - активный участник философских семинаров, в том числе в США. В 90-е - частый гость международных коллоквиумов (особенно в Италии).

Развитая Гадамером концепция философской герменевтики - результат синтеза экзистенциально-феноменологической философии с предшествующей герменевтической традицией. Для Гадамера, как и для Хайдеггера, понимание есть форма первичной данности мира человеку. Оно не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру. Поэтому герменевтика, будучи философией понимания, имеет универсальный статус, или универсальное измерение. Она не ограничивается методологическими вопросами истолкования произведений прошлой культуры и не сводится к разработке методологии гуманитарного познания, но имеет отношение к фундаментальным - онтологическим - структурам человеческого существования, к базисным моментам нашей коммуникации с другими людьми и нашего отношения к действительности.

Эта установка ведет к достаточно серьезному отмежеванию Гадамера от герменевтической традиции, прежде всего от ее линии, восходящей к Дильтею.

Прежняя герменевтика стремилась к некоторому объективному, "правильному" пониманию текста. Залогом объективности был заключенный в тексте смысл. Его предполагалось воспроизвести - посредством вникания в смысловое содержание, вложенное в текст автором. Это вникание, в свою очередь, предполагало воспроизведение смыслового поля, окружавшего текст - реконструкцию культурно-исторических условий его создания. Эту

процедуру называли "перемещением" (*Versetzung*). Историком надлежало мысленно перенестись из своего исторического и культурного мира в мир автора. Как бы ни трактовать этот процесс - как эмпатию, "вживание" в чужую субъективность, или как "вживание" в эпоху, в которую жил творец того или иного текста, в любом случае базисной операцией истолкования служило перемещение, а его идеалом - устранение зазора, отделяющего интерпретатора от интерпретируемого. Гадамер находит этот идеал непродуктивным. Во-первых, потому, что он недостижим. Интерпретатор никогда не сможет "освободиться" от собственной ситуации, перевоплотившись в другую субъективность. Вера в такую возможность - иллюзия наивного объективизма. Во-вторых - и это главное - такое стремление не нужно. Оно не столько облегчает понимание, сколько затрудняет его. Или, если угодно, делает понимание невозможным, ибо понять некий чужой опыт можно, лишь сопоставив его со своим собственным, т.е. именно в качестве иного опыта. Поэтому более корректным описанием процедуры понимания будет не перемещение интерпретатора из собственного горизонта в горизонт текста, а слияние их горизонтов. Причем слияние это никогда не бывает полным. Дистанция, отделяющая истолкователя от истолковываемого текста, всегда остается. Она составляет необходимое условие понимания.

Гадамеровскую полемику с объективизмом традиционной герменевтики не следует расценивать как проповедь субъективизма. Дело в другом: в продуктивности герменевтического усилия, а продуктивным оно становится только в случае "отнесения", "применения" содержания текста к содержанию интеллектуального и культурного опыта того, кто этот текст интерпретирует.

Это первый момент. Второй момент связан с феноменологической установкой по отношению к тексту. Объектом понимания в философской герменевтике выступает не воплощенная в тексте субъективность (чье-то "жизнепроявление", если пользоваться терминологией Дильтея), а независимое от чьих-либо субъективных намерений смысловое содержание. Последнее Гадамер именуется "предметностью", или "вещностью" (*Sachlichkeit*) текста. Интерпретационная активность должна быть нацелена прежде всего на тот "предмет" (*Sache*), о котором идет речь в тексте. Это требование Гадамера - понимать не чужую субъективность, а несводимое к ее интенциям "существо дела" - отсылает к требованию Гуссерля "к самим предметам", или "к самим вещам" ("*Zur Sache selbst!*"). Гадамеровская герменевтика выступает здесь как "прививка" феноменологии к стволу герменевтической традиции как традиции истолкования письменных документов.

Стремление Гадамера уберечь герменевтику от психологизма можно проиллюстрировать и иным образом. Когда Шлейермахер говорил о том, что истолкователь должен "понять автора лучше, чем тот сам себя понимал", он ставил вопрос об объективном смысловом содержании (значении) текста, не

сводимом к интенциям его создателя. То, что "хотел" сказать автор, и то, что его произведение может "означать", - разные вещи. Смысл текста не тождествен его замыслу. Идеально-логические содержания не сводятся к субъективно-психическим состояниям.

Отметим еще один момент концепции философской герменевтики, развитой Гадамером. Понимание, по Гадамеру, есть событие, и в качестве такового - момент события традиции. Это означает, что традиция не есть нечто внеположное нам, но то, что постоянно "совершается", и мы, интерпретируя ее, являемся частью ее совершения. С одной стороны, это положение Гадамера в высшей степени продуктивно для герменевтической практики. Отсюда вытекают и концепция истолкования как диалога интерпретатора с текстами прошлых эпох, и положение об исторически-действенном сознании (всякий акт интерпретации того или иного произведения определен предшествующей традицией его интерпретации и сам, в свою очередь, образует звено в бесконечной цепи традиции). С другой стороны, развивая собственный тезис об определенности понимания традицией - о "причастности" понимающего бытию понимаемого - Гадамер говорит о конструктивной роли "предрассудков" в историческом познании. Дорефлексивные и допредикативные структуры нашего опыта, согласно Гадамеру, более важны для понимания традиции, чем рефлексивная деятельность. "Предрассудок" (немецкое слово *Vorurteil* буквально означает "предсуждение") в гораздо большей мере определяют нашу познавательную активность, чем "рассудок", полагает Гадамер. Но не принижается ли тем самым роль критического мышления, не становится ли наша мысль беспомощным придатком уже состоявшегося "события мысли"?

- *Гадамер, Г. Г.* Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991.
- *Гадамер, Г.-Г.* Истина и метод / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с
- *Гадамер, Х.-Г.* Хайдеггер и греки / Перевод и примечания М. Ф. Быковой // Логос. — 1991. — № 2. — С. 56—68.
- *Гадамер, Х.-Г.* Что есть истина? / Перевод М. А. Кондратьевой при участии Н. С. Плотникова // Логос. — 1991. — № 1. — С. 30—37.
- *Гадамер, Г.-Г.* Игра искусства / Пер. с нем. А. В. Явецкого // Вопросы философии. — 2006. — № 8. — С. 164—168. — Доклад 1973 года; опубликован в 1977 году.
- *Гадамер, Г.-Г.* Интервью // Вопросы философии. — 1996. — № 7. — С. 127—132.
- *Гадамер, Г.-Г.* Диалектическая этика Платона: феноменологическая интерпретация «Филеба» / пер. с нем. и предисл. О. А. Коваль. СПб.: С.-Петербургское философское о-во, 2000.- 255 с.

- Гадамер, Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. / Пер. с нем. А. В. Лаврухина.- Минск, Пропилеи, 2007.-240 с.

Важная фигура традиционной герменевтики - **Эмилио Бетти** (1890 - 1970) - итальянский историк права.

Опираясь на Шлейермахера, а также на Дильтея и его последователей (Г. Миш, Й. Вах и др.), Э. Бетти создал всеобъемлющий компендиум процедур и правил истолкования текстов. Таков его труд "Общая теория интерпретации" (1955), переведенный с итальянского на основные европейские языки. Объектом понимания являются, по Бетти, "значащие формы", за которыми стоит объективировавшийся в них дух. Понимание текста - триадический процесс, включающий в себя следующие этапы: рекогнитивный (узнавание), репродуктивный (воспроизведение) и нормативный (применение). Им соответствуют следующие "каноны" (правила), или принципы интерпретации:

- принцип автономии объекта, согласно которому последний обладает имманентной логикой существования;
- принцип когерентности значения, т.е. воспроизведения объекта в целостности его внутренних связей;
- правило актуальности значения, означающее, что реконструируемое целое подлежит включению в интеллектуальный горизонт интерпретатора.

Различие между "традиционной" и "философской" герменевтикой очевидно. Если в традиционной герменевтике понимание выступает как методологическая, то в философской как онтологическая категория. Если цель традиционной герменевтики - методически выверенная реконструкция смысла, вложенного в тот или иной текст автором, то цель философской герменевтики - анализ структуры герменевтического опыта под углом зрения раскрытия заключенного в нем человеческого отношения к миру.

Размежевание двух трактовок герменевтики носит достаточно резкий характер. Ряд исследователей (в основном литературоведов) просто не принимают гадамеровской версии герменевтики, считая ее недопустимым уклонением от идеала научности. Герменевтика, согласно этому подходу, может быть только одна: это учение о правилах и процедурах интерпретации, и ничего более. На такой позиции стоят, в частности, Е.Д. Хирш ("Значимость интерпретации", 1967) и Т. Зеебом ("Критика герменевтического разума", 1972), не упускающие случая упрекнуть Гадамера и его последователей в релятивизме и субъективизме.

Между тем эта полемика во многом надуманна. У самого Гадамера можно найти немало мест, где он подчеркивает важность "процедурных" вопросов интерпретации. Но собственно герменевтическая проблема, проблема понимания как таковая, начинается там и тогда, где и когда "процедурные" вопросы уже решены.

Поль Рикёр (фр. *Paul Ricœur*; 1913-2005) - французский философ, ведущий теоретик феноменологической герменевтики, профессор университетов Парижа, Страсбурга, Чикаго, почетный доктор более чем тридцати университетов мира. Задачей своего творчества считает разработку обобщающей концепции человека XX в. с учетом того вклада, который внесли в нее "философия жизни", феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ и др.

Рикёр приходит к герменевтике из феноменологии, и в частности из феноменологии религиозного опыта. Важнейший элемент последнего - феномен греховности. Поскольку артикуляцией феномена греховности является признание, которое есть не что иное, как языковое событие, перед феноменологом встает задача интерпретации. Это, во-первых, интерпретация символов греха и вины, а во-вторых - мифов о грехопадении и избавлении.

Герменевтический проект Рикёра, так же, как и гадамеровский, опирается на "Бытие и время" Хайдеггера. Но если Хайдеггер, введя онтологическое понятие понимания, проложил "короткий путь к Бытию", то герменевтика, разрабатываемая Рикёром, идет к Бытию, т.е. к онтологии, "длинным путем". Задача герменевтики, по Рикёру - это раскрытие смысловых структур, обладающих избыточностью. Такими структурами являются символы. Выделяются три основных типа символа - космические, или "иерофанические", символы сновидений, или "онирические" и поэтические символы. Первые составляют предмет феноменологии религии, вторые - психоанализа, третьи - литературной критики.

Герменевтическое истолкование нацелено на то измерение символа, которое, находя выражение в языке, не полностью совпадает со своим языковым выражением, не тождественно ему. Несводимый к языку остаток - мощное и действенное в символе - требует установления обратной связи между языком и опытом, связи между сферой языка и конституцией живого опыта. Установление такой связи - важнейший момент герменевтики

Мать Поля умерла вскоре после того, как родила его. Отец, преподаватель английского языка, погиб на фронте в начале Первой мировой войны (1915). Родители отца воспитывали сироту в протестантском духе. Формировали его главным образом книги, в частности комментарии к Посланию к Римлянам Карла Барта и его же работа «Слово Божие и слово человеческое».

В 1935 году Поль Рикёр женился, впоследствии у него было пятеро детей. С 1935 года Рикёр преподаёт философию в лицее и активно, вплоть до начала Второй мировой войны, изучает немецкий язык. В 1939 году Рикёр добровольцем уходит на фронт, но попадает в плен. В этой ситуации вынужденной отрешенности он на опыте познает философию *пограничных ситуаций*: экзистенциальные состояния поражения, отчаяния, одиночества. Но здесь же, волею судьбы, ему предоставилась возможность и осмыслить их теоретически: Рикёр читает в оригинале работы [Карла Ясперса](#), которые оказали на него огромное влияние. Другие интеллектуалы-пленники

посоветовали ему также изучить труды Эдмунда Гуссерля. Ещё не очень разобравшись в феноменологии, Рикёр стал переводить «Идеи-I» Гуссерля. Завороженный работами Гуссерля и открывшимся ему пониманием некоторых новых вещей, Рикер продолжил эту работу уже после войны. Но старт был дан именно при таких необычных обстоятельствах. (Впрочем, учитывая биографию Декарта, эти обстоятельства не приходится считать такими уж неожиданными).

Труды Рикёра высоко ценил его давний друг Кароль Войтыла (будущий Папа римский Иоанн Павел II). В последние годы жизни Поль Рикёр часто ездил в экуменическую общину брата Роже Шютца в Тэзе, чтобы, по его собственным словам, пережить то, во что верил всем сердцем.

Поль Рикёр разработал взвешенный вариант герменевтической философии. По его мнению, тенденция западной философии к достижению прозрачности «Я», начатая рефлексивной философией Декарта и фактически продолженная Кантом (см. работу Рикёра «Кант и Гуссерль»), должна быть дополнена изучением сущности самого понимания. Профессор Сорбонны (Франция) и Чикагского университета (США). Лауреат Премии Киото (2000).

Основные сочинения

- «Габриэль Марсель и Карл Ясперс» (1947)
- «Философия воли» (в 2-х томах, 1950—1960)
- «Кант и Гуссерль» (изд. 1954)
- «История и истина» (1955)
- «Об интерпретации. Очерки по Фрейдю» (1965)
- «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике» (1969)
- «Теория интерпретации. Дискурс и избыток значения» (1976)
- «Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля» (1982)
- «Время и рассказ» (в трёх томах, 1983—1985)
- «Школа феноменологии» (1986)
- «Путь признания» (2004).
- *Рикёр, П.* Герменевтика. Этика. Политика. — М.: АО «КАМІ», Изд. центр «Academia», 1995. — 160 с. ISBN 5-86187-045-4
- *Рикёр, П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И. С. Вдовина. — М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 1995. — (Переизд. в 2002).
- *Рикёр, П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. — М., 1997.
- *Рикёр, П.* Время и рассказ / Пер. Т. В. Славко. — М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН: Культурная инициатива: Университетская книга, 2000.
- *Рикёр, П.* История и истина / Пер. с фр. И. С. Вдовина, О. И. Мачульская. — СПб.: Алетейя, 2002.

- *Рикёр, П.* Память, история, забвение / Пер. с фр. И. И. Блауберг и др. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
- *Рикёр, П.* Справедливое / Пер. Б. Скуратова при участии П. Хицкого. — М.: Гнозис : Логос, 2005.
- *Рикёр, П.* Человек как предмет философии // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 41—50.
- *Рикёр, П.* Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. — 1996. — № 4. — С. 27—36.
- *Рикёр, П.* Парадигма перевода / Пер. М. Эдельман — лекция, прочитанная на факультете протестантской теологии в Париже в октябре 1998 года
- *Рикёр, П.* Я-сам как другой / Пер. с франц. - М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008 (французская философия XX века). - 416 с.

В 1968 г. Католический университет (Nimega) чествовал заслуги Рикёра, о которых теолог-доминиканец Э. Шиллебекс сказал: «Будучи философом во всей полноте ответственной мысли, Рикёр не оставляет за скобками экзистенциал своей веры, ибо для него верить — значит толковать. Но чтобы интерпретировать, следует понимать послание».

«Когда я возвращаюсь на полвека назад, — пишет Рикёр в автобиографии, — с благодарностью вспоминаю тех, кто помог мне устоять в моей вере: с одной стороны, это Габриэль Марсель и Эммануэль Мунье, с другой — Эдмунд Гуссерль». Экзистенциализм, персонализм и феноменология стали для Рикёра интеллектуальным фундаментом, начальная полярность этих составляющих — источником динамизма, импульсом поисков своего пути.

Феноменологический анализ приводит Рикёра к идеальной карте человеческого существования. Однако конкретная антропология не может не интересоваться живым человеком, который есть небезгрешная воля, а значит, способен ко злу. В «Человеке погрешимом» Рикёр идет от абстрактного к конкретному, от мира сущностей к миру существования, от «эйдетики» к эмпирической воле, стихия которой — грех и справедливость, правота и ошибка, сила и слабость. Воля, грешная и подверженная ошибкам, дает понять, что моральное зло конституирует человека. «Сказать, что человеку свойственно ошибаться, значит сказать, что собственные границы ему не ведомы, что есть слабость изначальная, откуда и берет начало зло». «Патетика мизерности» — это выражение Рикёр использует для того, чтобы прояснить, как человек самораскрывается в своей слабости, непропорциональности между конечностью и бесконечностью. Человек ограничен, и это ограничение — он сам. «Человек — это радостное "да" в рутине бесконечного».

Слабый, склонный к ошибкам и грехам, человек непрестанно повисает над пропастью между Добром и Злом. Во втором томе сочинения «Конечность и виновность» под названием «Символика зла» Рикёр разворачивает перед читателем «пространство манифестаций зла». Однако, чтобы понять зло и вину, нужно понять язык, в котором они артикулированы, следует услышать символы, в которых человечество признает свои грехи. «Исповедание объективирует... тревогу, эмоции, страх, исходящие из грехопадения. Эти чувства выражаются через язык и слово». К этому языку философ должен непрестанно возвращаться, ибо покаяние несет сознание греха в световую зону слова. Мифы переполнены символами греха и виновности: миф сотворения мира, где хаос (зло) изначален; миф, рисующий бога исполненным ревности к герою; миф об Адаме, воплощении греха; миф о душе, изгнаннице из тела-тюрьмы, — миф, воплотивший антропологический дуализм души и тела. По мнению Рикёра, универсализация зла достигает своего апогея в Адаме, ибо в его лице согрешило все человечество. Его грех — наш грех. Новый Адам должен заменить ветхозаветного, воплотить эсхатологические ожидания и искупить падение.

Анализ символики зла заканчивается утверждением: символ заставляет думать. Эта формула как бы синтезирует искания Рикёра. С 60-х годов он работает над «философией языка», проблемой множества функций человеческих обозначений и их взаимосвязей. Именно в области языка, пишет Рикёр, пересекаются исследования Витгенштейна, английская лингвистическая философия, феноменология Гуссерля, исследования Хайдеггера, школы Бульмана, сравнительный историко-литературный анализ, наконец, психоанализ.

В очерке о Фрейте 1965 г. Рикёр отмечает, что именно Фрейду удалось показать тотальность психических явлений, заполняющих собой культуру, от снов до религии, включая искусство и мораль. Психоанализ принадлежит к современной культуре, ибо, интерпретируя, он модифицирует ее, давая инструмент рефлексии, он продлевает ей жизнь. Так было и с идеей мышления Декарта: «Философ картезианского покроя знал, что вещи вызывают сомнения и не всегда таковы, какими кажутся; но относительно сознания такого сомнения нет; в нем смысл и сознание смысла совпадают». Сегодня никто уже так не скажет. Маркс, Ницше, Фрейд и учителя «школы подозрения» разрушили и эту уверенность. Сомнение угнездилось в самом сердце картезианской крепости: сознание фальшиво. Для Маркса уже не сознание определяет бытие, но бытие формирует сознание. Для Ницше ключ к маскарადу лжи — воля к власти. По Фрейду, Я раздавлено тремя прессами: оно, сверх-Я и реальностью.

Герменевтическую философию Рикёр проектирует в работе «Конфликт интерпретаций» (1969). Понимание символов, объективирующих наиболее важные моменты жизни и истории, требует немало искусных навыков.

«Символом я называю, — пишет Рикёр, — любую сигнификативную структуру, прямой, изначальный, литературный смысл которой отсылает к другому смыслу, непрямоу, фигуративному, приблизиться к которому можно лишь через первый». Отсюда необходимость интерпретации, работы по дешифровке скрытого смысла и обнаружению разных уровней подразумеваемого. Символ становится коррелятивным понятием; интерпретация нужна там, где есть множество смыслов. И, поскольку толкование дает множество интерпретативных моделей в конфликте, необходим максимум внимания, чтобы заблокировать, с одной стороны, абсолютизацию какой-то отдельной из них, а с другой стороны, — обосновать ценность разных несхожих моделей.

В реальности символа Рикёр видит два вектора — археологический и телеологический. Герменевтика, демистифицирующая фрейдизм, показывает, как невидимая волна отбрасывает человека к начальному пункту его развития, поэтому он не может понять природы собственной активности исключительно спиритуалистически, без того, чтобы не повторять схематично первые фазы роста. С каждым возвращением все виднее разрастание смысла и (в согласии с гегелевской феноменологией) реализация все более высокого момента духа. «Архэ» и «телос» суть бессознательное и дух в жизни человека. Два полюса — регрессивный и прогрессивный — перед взором интерпретатора символов. «Есть ли хоть один сон, который хоть намеком не пророчил бы какой-нибудь разворот в наших конфликтах? И наоборот, есть ли хоть один великий символ в искусстве и литературе, который бы не погрузил нас в пучину архаики конфликтов и драм, индивидуальных или коллективных, нашего младенчества? Не в том ли истинный смысл сублимации, чтобы родить смыслы новые, мобилизуя древнюю энергию в архаичных одеждах?» — вопрошает Рикёр.

В работах «Живая метафора» (1975) и «Время и повествование» (1985) Рикёр в пику замкнутому детерминизму структуралистов показывает творческую потенцию языка. Если поэтическая метафора открывает новые сигнификативные горизонты, продуцируя новые аспекты реального, то в рамках исторического или фантастического рассказа творческое воображение предлагает перспективу скрытых и возможных смыслов.

Длинная дорога Рикёра, отвоевывающего личностное в человеке, пожалуй, похожа на путь странника через джунгли символических форм. «Если личность вернется, то благодаря тому, что она осталась лучшим кандидатом на победу в юридических, политических, экономических и социальных баталиях», — уверен Рикёр. Среди понятий «субъект», «я», «сознание» понятие «личность», персональность выжило и по-прежнему занимает свое место.

Ну а сознание? Как можно еще верить в иллюзию его прозрачности после Фрейда и психоанализа? Субъект? После критики идеологии франкфуртской школой осталась ли вера в него как последнее основание? Ну а Я? Кто же сегодня не чувствует неспособность мышления избавиться от

теоретического солипсизма? Личность, как между молотом и наковальней, — меж свободой и грехом, одна-одинешенька пред Богом; подобно рыцарю веры, она в ответе за все в пустыне бесконечности.

Луиджи Парейсон родился в г. Пиаско (Кунео) 4 февраля 1918 г. Философию изучал в Турине и в 1939 г., будучи учеником Августа Гуццо, выступил по поводу тезисов Карла Ясперса. Некоторое время он преподавал в Павии, затем в Турине. Академик, член Международного института философии, Парейсон с 1956-го по 1984 г. был редактором журнала «Эстетика». С 1985 г. под его началом выходил «Философский ежегодник». Парейсон умер в 1991 г.

Среди его работ назовем следующие: «Философия существования и Карл Ясперс» (1940), «Очерки по экзистенциализму» (1943), «Экзистенция и личность» (1950). Фейербах и Кьеркегор критиковали Гегеля еще до того, как понятие тотальности исторического процесса в его необходимости обнаружило свою полную несостоятельность. Фейербах показал, что история, прежде чем стать историей духа, сначала является историей материальных нужд и запросов. Кьеркегор показал, что индивид как «*synolos*» не сводим к законам фатальных процессов. Но даже если Гегель ошибался, нельзя думать, что христианство — уже пройденный момент в истории человечества. Принимая за основу мысль Кьеркегора, Парейсон, вопреки гегельянству, выдвигает принцип онтологического персонализма, в рамках которого личность — сущностное окно в бытие, орган истины.

Разработку темы интерпретации и истины мы находим в работе «Истина и интерпретация» (197), где Парейсон выступает как защитник автономии философии против ее вырождения в сциентизм, фидеизм и социологизм.

Свои эстетические идеи Парейсону удалось выразить в работах: «Эстетика. Теория формирования» (1954), «Теория искусства» (1965), «Проблемы эстетики» (1965), «Беседы об эстетике» (1966). Типичная характеристика искусства — формирование, отливка, это и выдумка, и производство, и творение, т.е., по выражению Парейсона, «делание в процессе изобретения способа делания». Это вместе с тем внедрение в физическую материю на основе сугубо индивидуального правила, в соответствии с которым произведение искусства явлено на свет, чтобы ее, материю, дополнить и облагородить. Эту идею мы находим в работах «Система свободы» (1965) и «Философия свободы» (1989).

Философия, конечно, дает образ времени, но не ограничивается им. В противном случае бессмысленно было бы говорить об ее автономии. Слишком плотное сближение с временной горизонталью рождает, как правило, беспозвоночный тип прагматика и одномерного человека. Дух времени всегда присутствует в философии не столько потому, что она вписана в рамки своей эпохи и несет печать породившей ее истории, сколько благодаря некоему историческому вызову, ответ на который дает философ,

углубляясь в свой неповторимый исторический опыт. Кристаллизуя его, философ занимает определенную позицию по отношению к событиям. Так его философия становится слепком эпохи.

В то же время любая философия личностна как интерпретация. В самом деле, можно ли исследовать бытие, не интересуясь самим собой как частичкой этого бытия? Только если допустить, что сам философ не есть нечто живое и присутствующее. Если же это не так, то каждое суждение философа как живого и присутствующего во времени становится актом мужества. Исследовательская работа, будучи честным самоотчетом, не может не менять ученого-философа изнутри, она не оставляет возможности для равнодушия и мелочных уловок. И если верно, что философия зиждется на личностной интерпретации, то, стало быть, она по неизбежности множественна. Но ведь истина уникальна; она одна, либо ее нет. Все так, соглашается Парейсон, нет многих истин, но есть истина других в том смысле, что одна и та же истина является предметом поиска не одного, но многих умов. А это значит, что персонализм предлагает считать несостоятельными претензии любой философии, объявляющей себя единственно правильной, с правом на абсолютную истину.

Общезначимая истина не может быть предметом собственности или чем-то у кого-то отвоеванным: она присутствует в каждом мыслящем существе как настоятельное требование неотступно искать истину и как норма, ограждающая от лжи. Истина одна, философий много. Если и возможна одна философия, то это та, в лоне которой многоголосие не вырождается во взаимопоношение. Философская мозаика сегодня, полагает Парейсон, менее всего похожа на ласкающий взгляд спектакль, где респектабельные «комильфо» то говорят, то молчат со значением. Скорее это баталия, где даже в ситуации «стенка на стенку» никто не претендует на последнее слово. Этот непрерывный и интенсивный диалог поименован Парейсоном «конфилософией».

Конфилософия не артикулируется в терминах необходимости и неопределима особыми модусами, она лишь озвучивается в полифонии, ее основа — свободная, благодатная и неиссякаемая бесконечность, непредсказуемая в своих поворотах. Так рождается формула: единство философии — во множестве ее голосов. Каждый голос ведет свою «мелодию», но будучи сам открыт и бесконечен в собственной определенности, признает самоценность и полную автономию других.

Понятие интерпретации объясняет изначальную солидарность истины и личности. Экзистенция — это личность. В своей особости она становится голосом откровения истины, уловляемой в собственной перспективе. «Всякое человеческое отношение, — говорит Парейсон в "Истине и интерпретации", — идет ли речь о познании или действии, об искусстве или личных связях, об историческом познании или философской медитации, всегда имеет характер интерпретации. Этого не могло бы быть, если бы не сам характер отношения бытия с тем, что внутри него, — с человеком. Именно в нем обнаруживается

родовая солидарность бытия с истиной. В истине нет ничего, кроме интерпретации, а интерпретация всегда толкует об истине».

Поскольку истина не может быть объектом собственности в ее всеобщности и определенности, она необъективируема и неостановима. Именно потому она проявляется в разнонаправленных перспективах и неотожествима ни с одной из них в отдельности.

Ученик Парейсона, **Джани Ваттимо** родился 4 января 1936 г. в Турине. Он закончил Гейдельбергский университет в 1959 г. и в этом же году познакомился с Гадамером (книгу которого «Истина и метод» Ваттимо перевел на итальянский язык). Ныне преподает в Туринском университете, руководит изданием журнала «Эстетика». Среди его многочисленных работ нельзя не упомянуть такие: «Бытие, история и язык в творчестве Хайдеггера» (1963), «Поэзия и онтология» (1967), «Шлейермахер, философ интерпретации» (1968), «Введение к Хайдеггеру» (1971), «Субъект и маска» (1974), «Похождения дифферента» (1981), «Дебольшое мышление» (1983), «Конец модернизма» (1985), «Введение к Ницше» (1986), «Прозрачное общество» (1989). (*Debilis* — ослабленный (лат.))

Сколько бы философы ни спорили, сегодня они сходятся, по мнению Ваттимо, в одном: последнего, единственно нормативного обоснования знания больше нет. А это значит, что метафизическая авантюра научной мысли близится к концу. Философия, бодро претендовавшая на определенность и фундаментальную неколебимость теоретических построений о человеке, Боге, истории и ее ценностях, приказала долго жить. Кризис оснований привел к смещению самой идеи истины. Плотный туман затянул веками сиявшую вершину знания.

В очерке «Диалектика, различие и дебольшое мышление» Ваттимо пишет, что философия от Аристотеля до Канта шла к уяснению предельного основания знания: от последнего смысла бытия — к философии Аристотеля до универсально закрепленных модусов познания — к философии Канта. И что же? Суетность ее претензий на обладание первой и последней истиной была показана уже Ницше и Хайдеггером. Дальнейшие пробы лишь подтвердили это.

Человек с самого начала ищет и находит себя внутри некоего проекта языка, культуры, всего того, что он наследует. Общась, он раскрывается миру, проникая в лингвистические просветы, «видит мир», а значит, пытается его осмыслить. Но мыслить — значит понять увиденное в просвете (то, что всякий раз видится иначе, чем предшественникам). Более того, понимание множественности перспектив и культурных универсумов делает априори возможным и опыт, и наследие.

Теперь мы видим две опоры «дебольшого», слабого, но не потерявшего способности понимать свой недуг мышления. Первая состоит в идее человека, читающего мир в очевидности своего лингвистического горизонта. Вторая заключена в идее категориального аппарата, нефиксированного,

исторически меняющегося. Мы перед лицом распавшихся понятий всеобщего унитарного смысла истории, абсолютной истины, экзгумация которых не обещает ничего утешительного. «Дебольшое» мышление символизирует конец стабильной структуры бытия. Перчатку, брошенную Ницше (о смерти Бога), нельзя, говорит Ваттимо, трактовать метафизически как утверждение о несуществовании Бога. Скорее речь идет о неизбежном конце метафизики с ее претензией на последнюю истину. Ведь и теизм, и атеизм метафизичны в своей основе.