

сложенной, но осуществляющей постоянное действие складывания. В действии этого складывания постоянно меняется как место складки, так и место сложенного, место прихвата событий. Плоскость сингулярностей подобно плоскости оригами образует некую форму, как, например, из листа возникает форма цветка. Цветок цветет и распускается, как распускаются лепестки розы в своем цветении. В этом цветении и распускании лепестки скользят друг по другу. Но являются ли эти лепестки разными или скорее этот цветок (роза?) образован одним лепестком, лепестком одной плоскости многократно сложенным? Эта единственная плоскость, образованная разворачивающимся орнаментальным узором фрактала, многократно умноженным; плоскость, многократно сложенная и образующая определенную топологическую фигуру (цветения, распускания), существует как постоянно разворачивающаяся в действии взрезания имманентными плоскости границами (линиями сингулярных серий) своих же границ. Граница-разрез разрезает сам себя, выводя наружу из разреза новое тело мира, новую фигуру бытия. В результате взрезания границ в границы, место самой границы постоянно смещается, происходит смещение места совместности как оси индивидуального-общего и в результате деконструкция смысла отношений как индивидуального и общего, так и конкретного и абстрактно-всеобщего.

Н.В.Брянник

ВЕРСИЯ ТЕМЫ «ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ» В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГУССЕРЛЯ И ХАЙДЕГГЕРА

Отталкиваясь от заданной темы — интерсубъективности, но не желая при этом быть втянутым в игру новомодными терминами, а тем более заниматься «переиначиванием» и «перелицовыванием» давно известной в марксистской парадигме проблемы социальности познания (ведь простая терминологическая расшифровка замысловатой «интерсубъективности», как межсубъектности, настраивает воспитанного советской философией на обоснование именно социальной зависимости познавательной деятельности), исследователь вынужден отыскивать тексты, свидетельствующие о философской подлинности заявленной темы. В моем случае отправным текстом стала работа Э.Гуссерля «Начало геометрии»⁸. В этом произведении присутствует, на мой взгляд, весьма оригинальная постановка проблемы интерсубъективности, причем в искомом контексте — применительно к теории познания. Позволю себе процитировать два фрагмента, где непосредственно формируется тема интерсубъективности. С самого начала Э.Гуссерль задается вопросом: «...как внутриспсихически конституированный образ обретает собственное *межсубъектное бытие* в качестве некоей идеальной предметности, которая ...реальна вовсе не психически, хотя и психически возникла?»⁹ — (курсив мой — Н.Б.) Для того, чтобы не выстраивались ассоциации по поводу заявленного им вопроса, скажем, с юмовской постановкой проблемы о том, как возможен переход от внутренних психических состояний к суждениям о предметах (как мы знаем,

⁸ Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М., 1996.

⁹ Там же. С. 218—219.

решение данной проблемы Кантом стало поворотным в плане становления самой гносеологии), приведу еще одно место из работы Гуссерля, где также напрямую формулируется тема интерсубъективности и одновременно просвечивает позиция самого автора. Имеется в виду вот этот фрагмент: «В контакте взаимного языкового понимания первоначальное производство и произведение одного субъекта будет активно после-понято другими <...> Письменные знаки, если их рассмотреть чисто телесно, могут быть восприняты просто чувственно и всегда имеется возможность воспринять их совместно, *межсубъектно*¹⁰ — (курсив мой — *Н.Б.*). Межсубъектность, фигурирующая в двух выше приведенных цитатах, терминологически буквально и означает интерсубъективность. Фиксированное присутствие темы интерсубъективности в теоретических изысканиях Э.Гуссерля дает повод раскрыть ее содержание и обозначить место данного положения в феноменологической концепции, которой, бесспорно, принадлежит ведущая роль в теоретико-познавательных построениях XX столетия.

Пояснений требует привлечение и другой фигуры (Хайдеггера), упомянутой в названии статьи. Аргумент, который будет приведен, может показаться далеко не прозрачным, но в ходе изложения, я надеюсь, это впечатление исчезнет. Дело в том, что обнаруживается тесная связь в содержательном развертывании темы интерсубъективности, представленной Гуссерлем, и некоторыми принципиальными соображениями (а, может быть, точнее было бы сказать: одним принципиальным положением) М.Хайдеггера. Говоря о тесной связи, я не имею в виду, что Хайдеггер дальше развивает гуссерлевскую постановку вопроса. Мне представляется, что у Хайдеггера также присутствует тема интерсубъективности, но он видит и осмысливает ее в принципиально ином контексте. В подтверждение наличия у него данной темы сошлюсь на самую нейтральную ее характеристику в терминологии Хайдеггера, в которой пока никак не представлена его особая позиция, — «что бы и как бы мы не пытались помыслить, мы мыслим в поле традиции»¹¹. Тема интерсубъективности сопряжена у Хайдеггера с традицией. Любопытно, что и Гуссерль в конечном счете раскрывает интерсубъективность через традицию — интерсубъективность предстает у него как «традирование смысла». Нам и предстоит разобраться во внутренней логике постановки и движения проблемы интерсубъективности названных мыслителей.

Пояснив тему и привлекаемые для ее изложения философские фигуры, хотелось бы уточнить еще один момент. В названии статьи говорится об интерпретации Гуссерлем и Хайдеггером темы интерсубъективности и об авторской (имеется в виду автор данной статьи) версии этих интерпретаций. Присутствие в названии статьи слов «версия» и «интерпретации» позволяет корректно сформулировать замысел. Ведь у Гуссерля тема интерсубъективности не заявлена ни в названии упомянутой работы, ни как отрефлексированный принцип его концепции — под этим углом зрения я намереваюсь обрисовать его позицию — выходит, читателю предлагается интерпретация гуссерлевских воззрений; то же самое

¹⁰ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 220—221.

¹¹ Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 79.

можно сказать и в отношении используемых текстов Хайдеггера — ни в одном из них эта тема прямо не заявлена, она будет реконструирована из ряда его работ. Но при этом не исключаю, что кто-нибудь другой по теме интересубъективности мог бы интерпретировать и Гуссерля и Хайдеггера как-то иначе, — вот почему в названии статьи речь идет лишь о версии.

Что значимо в гуссерлевском развертывании темы интересубъективности?

Гуссерль высказывает философское удивление по поводу такого совершенно привычного (во всяком случае ему так видится) для всех явления культуры, как геометрия. Ведь то, что ныне живущие люди называют геометрией, представляет собой особого рода духовную деятельность, причем точно такую же по своей сути, как и деятельность первых геометров, создавших этот феномен человеческой культуры. Как возможно такое? Какими механизмами обеспечивается тот факт, что, скажем, у пятиклассника, впервые осваивающего теорему Пифагора, мыслительная активность в этот момент по своему смыслу идентична происходившему две с половиной тысячи лет тому назад в голове Пифагора, который, как мы знаем, и дал доказательство знаменитой теореме. Чем создается это удивительное постоянство?

Первый логический шаг, который, как мне представляется, мы обнаруживаем у Гуссерля при ответе на эти вопросы, заключается в необходимости признать в качестве субъекта любой ныне существующей и развивающейся науки не одного только ее первооткрывателя, но некий собирательный образ исследователя, причем не только как понятие, но и реальность. У него об этом говорится так: каждая «живая наука» «подключена к открытой цепи поколений, сотрудничающих друг с другом и друг для друга индивидов, известных или неизвестных исследователей, как бы к единой производительной субъективности»¹². (Современные школьники потому и способны прибегать к математическим знаниям, что и по сей день в этой области науки существуют исследователи, правда, менее известные, чем Пифагор (даже в среде образованных людей), способные к трансляции приобретенных знаний и продуцированию новых идей, а потому и ответственные за создание учебников по геометрии).

«Открытая цепь поколений», «сотрудничающие друг с другом и друг для друга поколения людей», «единый производительный субъект» — вот те понятия, которые с первых шагов конкретизируют тему интересубъективности. Смысл данных понятий настолько очевиден, что нет нужды в каких-либо дополнительных разъяснениях. Больше того, вполне законно может возникнуть вопрос: «А что такое особенное говорит Гуссерль?» Признавать связь поколений, передачу накопленного опыта — не такая уж важная теоретическая заслуга. Подобный факт регистрируется даже на уровне здравого смысла в повседневном опыте людей. И с этим нельзя не согласиться.

Теоретическая заслуга Гуссерля видится не столько в том, что он на материале сложной и строгой науки геометрии рассматривает этот процесс, — ему удается философски проблематизировать тему интересубъективности, обнаружить внутренний механизм интересубъектив-

¹² Гуссерль Э. Указ. соч. С. 214.

ных связей и, может быть, самое главное — экстраполировать его не только на другие науки, но и на все культурные образования, на культурный мир в целом. При этом его позиция отвечает интенциям феноменологической установки.

Начало цепочки межсубъектных зависимостей, по Гуссерлю, лежит во внутреннем пространстве первооткрывателей, говоря более конкретно и в привычной терминологии, — именно в психической деятельности указанных лиц в момент созидания ими тех или иных произведений культуры, в том числе и таких, как, например, геометрия или естествознание Нового времени. Но он не задерживается на раскрытии этой процедуры — ведь психическая активность кого бы то ни было носит сугубо частный, индивидуальный характер. Отмежеванию собственной методологии от психологического подхода философ посвятил одно из своих ранних произведений — «Логические исследования» (1911), тогда как «Начало геометрии» написано четверть века спустя, уже к концу жизни, когда выношенные представления не требуют особых аргументов — они присутствуют в виде скрытых аксиом. Передать другому, даже находящемуся с творцом в непосредственном контакте, свое психическое состояние, внутреннюю творческую активность в принципе невозможно. Трансляция подлежит лишь идеальное содержание — геометрические (вообще научные или какие-либо иные культурные) смыслы или, как их еще называет Гуссерль, «идеальные предметности». В этом понятии «идеальной предметности» (смысла или просто идеи) выражена, на мой взгляд, квинтэссенция гуссерлевской феноменологии. И если в «Идеях к чистой феноменологии» она излагается сугубо теоретически и излишне сложно, то в анализируемом исследовании и близком к нему по времени докладе «Кризис европейского человечества и философия» суть его подхода, сконцентрированного в данном понятии, выражена предельно ясно и доступно: «идеи, свойственные человеку смысловые структуры ..., представляют собой совершенно иное, чем реальные вещи... Создав первую концепцию идеи, человек становится совершенно новым человеком»¹³. Не углубляясь в эту тему, отметим только, что новое человечество предстает для него как европейская сверхнация, образ жизни которой отвечает преимущественно теоретико-созерцательной установке, основанной на идеях со всеми вытекающими из этого последствиями.

Идеальные предметности, смыслы обладают статусом духовной реальности — они могут воспроизводиться и, что самое главное, — в своей тождественности, идентичности. Благодаря данному их качеству и возможно понимание. В этом их бытийное отличие от реальности, присущей собственно психической деятельности. Мы не всегда вдохновляемся от оставившего след в творениях озарения гениев, ушедших в прошлое и даже современников, ответная реакция нашей психики может быть какой угодно; зато мы способны отличать в смысл произведений давно минувших эпох. На этот счет Гуссерль рассуждает так: «произведения могут, сохраняя тождественность, распространяться от одного лица к его ближним, и в понятельной цепи этих повторений очевидное переходит *как таковое* в сознание другого. В единстве со-

¹³ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 108.

обобщающегося сообщества многих лиц многократно воспроизведенные образы будут осознаваться не как одинаковые, но как один общий смысл»¹⁴. (курсив мой — *Н.Б.*) Здесь нет преувеличения или идеализации: смыслы и идеи культурных достижений, будучи освоенными в разные эпохи и в разных регионах, по мнению Гуссерля, предстают как те же самые; как бы ни казалось нам удивительным, но «теорема Пифагора, вся геометрия существует лишь один раз, как бы часто и даже на каких бы языках ее ни выражали»¹⁵.

Идеальные предметности создают лишь возможность для общения и понимания, но их признание теоретически еще не выводит нас за пределы субъекта; образы, смыслы и идеи — собственность человеческой индивидуальности, они являют собой реальность частного сознания — с его утратой они исчезают. Для устойчивого и непрерывного существования идеальные предметности должны обрести статус объективной реальности. Гуссерль различает «идеальные предметности» и «идеальные объективности». Идеальные объективности — это обретшие языковую плоть идеальные предметности: «языковое воплощение из лишь внутрисубъективного делает образование объективным, таким, что, скажем, геометрическое понятие или положение дел действительно становится для всех понятным и значимым в своем идеальном геометрическом смысле, уже в языковом выражении как геометрический дискурс...»¹⁶.

Читатель, внимательно следящий за изложением гуссерлевской трактовки темы интересубъективности, в этом месте рассуждений может возразить по поводу претензии подать исследуемую позицию (позицию Гуссерля) как оригинальную. С его стороны может последовать аргумент такого плана. Отвергнув изначально марксистскую версию интересубъективности как привычную и неинформативную для постсоветского философского сообщества, не к ней ли мы (только уже через Гуссерля) и возвращаемся? Тема интересубъективности, развернутая как поиск связей внутри некоего единого производительного субъекта через смыслы и идеальные объективности, через язык, не новое ли это терминологическое облачение давно знакомых марксистских положений о социальной (межсубъектной) природе сознания и языка? Напомню только одну классическую формулу марксизма, открытую на начальном этапе творчества основоположников данного течения: «Язык так же древен, как и сознание; язык *есть* практическое, существующее и для других людей и тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми»¹⁷. Вряд ли стоит комментировать данный тезис, только обратим внимание на присутствие в нем всех вышеупомянутых ключевых слов — «сознание» (=идеи, смыслы, «идеальные предметности»); язык как практическое, действительное сознание («идеальные объективности», язык); через язык продукты сознания (и, соответственно, знание) существуют не только в головах их творцов, но и «других», больше того,

¹⁴ Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 220.

¹⁵ Там же. С. 215.

¹⁶ Там же. С. 216.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 29.

производство идей и язык по сути своей всегда ориентированы на этих «других» — значит, идеи и несущий их язык принадлежат некоему собирательному творцу (включающему и собственно самого творца и «других»).

Не стану категорично отвергать возникшую ассоциацию и уличение в принципиальном сходстве гуссерлианской и марксистской версии интерессубъективности. По этому поводу несколько позднее будет дана оценка. Здесь укажу только на одно существенное отличие. Феноменологическая теория сосредоточена на движении идей-смыслов, тогда как принципиальная новизна марксизма, по оценкам и его сторонников и его оппонентов, заключается в переворачивании самого принципа — идти не от производства идей, а от производства жизни людей.

Зафиксировав существенное отличие контекстов (что, безусловно, весьма значимо), завершим гуссерлевское толкование темы интерессубъективности.

Вводя в механизм трансляции и сохранения «для — других» однажды созданных идей-смыслов язык, Гуссерль, несмотря на то, что язык для него — это «языковая *плоть*», это «идеальная *объективность*», проводит в понимании языка свою общую установку — «сам язык во всех своих специфических отличиях по словам, фразам, типам речи ... построен насквозь из идеальных предметностей...»¹⁸. Но он не ограничивается данной характеристикой языка. Для него язык не просто языковая *плоть*, построенная из идеальных предметностей, — он называет его «функцией человека в человечестве»¹⁹. По поводу подобного понимания языка даются разъяснения, втягивающие в оборот одно из фундаментальных понятий последнего периода его творчества — понятие «жизненного мира». Жизненный мир (мировой горизонт) тематизируется Гуссерлем как горизонт вещей и горизонт совместно с нами (актуально и потенциально) живущих людей, горизонт со-человечества. Мир вещей и со-человечество и связаны между собой посредством языка: «все имеет свои имена... то есть может быть выражено в языке. Объективный мир с самого начала это мир для всех ...Его объективное бытие предполагает людей как людей их общего языка»²⁰. Эта фраза нуждается в пояснении. Имена вещей жизненного мира манифестируют его объективность в силу того, что они (имена) не условны и не искусственны и даны не в угоду сиюминутности; они аккумулируют и несут в себе накопленный смысл, всю его полноту, передаваемую и наращиваемую от поколения к поколению. Вне идеальной объективности языка невозможно объективное существование мира вещей; и тот и другой (язык и мир вещей) заявляют о себе лишь в горизонте со-человечества.

Тема интерессубъективности в концепции Э.Гуссерля обрела свое логическое завершение. Всякое новое, входящее в жизнь поколение, способно обустроиться в ней, поскольку идентично воспроизводит и использует те смыслы, которые выработаны данной культурной традицией и переданы ему посредством языка. Этот механизм в гуссерлевской терминологии обозначен как процесс, включающий этапы «смыс-

¹⁸ Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 216.

¹⁹ Там же. С. 217.

²⁰ Там же. С.218.

лообразования», «смыслооседания» и «традирования смысла». Жизненный мир, преподанный через традиции, становится миром культуры.

Тема интерсубъективности, интерпретированная в контексте культурной традиции, заставляет переосмыслить предпосылки и центральные понятия традиционно понятой гносеологии²¹. В пользу необходимости критического пересмотра традиционно сложившегося у нас представления о гносеологии Гуссерль добавляет, на мой взгляд, важный аргумент: «Конечно, историческое возвратное отнесение никому не пришло в голову; и, конечно, теория познания никогда не воспринималась как своеобразная историческая задача. Но именно это мы ставим в упрек прошлому. Господствующая догма о принципиальном разрыве между теоретико-познавательным прояснением и историческим ... объяснением, между теоретико-познавательным и генетическим истоком в корне ложна...»²². Выходит, что удовлетворяющая самого мыслителя теория познания должна совпадать с историей познания, по меньшей мере ей следует быть исторически ориентированной. В подтверждение того, насколько кардинально меняется при такой ориентации решение проблем интересующей нас гносеологии, приведу его трактовку сущности знания. Знание для него есть «в настоящее время живущий культурный образ... есть традиция и одновременно то, что традирует...»²³. Это ломает привычную для нас трактовку знания, сущностный признак которого мы связываем с репрезентацией реальных свойств и зависимостей познаваемых объектов.

Резюмирующий тезис касательно того, что собой представляет тема интерсубъективности у Гуссерля, в своем содержательно выраженном может быть сформулирован так: межсубъектные связи, через которые реализует себя познавательная сфера человеческой жизнедеятельности, являют собой процесс традирования смысла. Традиция атрибутивна познанию.

Таким образом интерпретированная тема интерсубъективности (правомочность подобной интерпретации, включая сам термин «интерсубъективность», я пыталась подтвердить выдержками из произведений самого исследователя) вызывает ассоциации с некоторыми положениями (на мой взгляд, далеко не второстепенными) М.Хайдеггера. Об этом уже было заявлено в начале статьи. Обращаю внимание читателя на то, что моя оценка (по поводу ассоциаций) вовсе не категорична, а, скорее, гипотетична. Объясняю это тем, что не отношу себя к знатокам творчества такого «знакового» для XX столетия философа, как Хайдеггер; вместе с тем, знакомство даже с отдельными из его произведений позволяет признать в нем мыслителя цельного, который в своих философских воззрениях не делал поворотов на 180 градусов — значит, идеи, которые в разном облачении звучат неоднократно, можно относить уже на счет его позиции. Осмысление воззрений Хайдеггера считаю важным, потому что он один из творцов неклассической философии, которая имеет свой эквивалент и в решении тех вопросов, которые принято относить по ведомству гносеологических.

²¹ О том, что собой представляет традиционно понятая гносеология, см.: *Брянник Н.В.* Культурно-исторический подход в гносеологии // *Эпистемы: Альманах*. Вып. 1. Екатеринбург, 1998.

²² Э.Гуссерль. Начало геометрии. С.233.

²³ Там же.

Вопрос о традиции и, мне представляется, именно в контексте темы интерсубъективности присутствует в хайдеггеровских размышлениях. Приведенный ранее его тезис: «Что бы и как бы мы не пытались помыслить, мы мыслим в поле традиции», — является квинтэссенцией рассмотрения истоков и отличия западноевропейского способа мышления. Если Гуссерль обращался к началу геометрии, то Хайдеггер ведет разговор о начале философии. Причем начало философии интересует его прежде всего в той связи, в какой современная философия является отзвуком, отголоском этого начала. Исток и начало европейской философии он персонифицирует с Анаксимандром, с известным изречением данного мыслителя о том, откуда вещи берут свое происхождение²⁴.

Любопытно отметить, что к этому же изречению в размышлениях точно по такому же вопросу: как случилось, что это древнейшее свидетельство древнегреческой философии определило судьбу современной европейской мысли, удаленной от него (этого свидетельства) на две с половиной тысячи лет? — обращался и Л.Шестов²⁵. Совпадение в оценках влияния на западный образ мышления изречения Анаксимандра еще не означает тождества замыслов. Шестов раскрывает, каким образом, следуя духу этого изречения, европейская культура предпочла общее, необходимое, законосообразное, достижение истины, а вкупе все это дает теоретическое отношение к миру — индивидуальному, своевольному, ускользающему от закона, противоречащему всякой логике, находящемуся по ту сторону истины — другими словами, тому, что составляет подлинную жизнь. Шестовская позиция прозрачна: он критичен к доминирующему на Западе образу жизни и образу мысли; он не приемлет господства теории над жизнью, а в области философии он подчиняет гносеологию, ориентированную на теорию, онтологии, погруженной в жизнь. Эти рассуждения, бесспорно, вписываются в эпистемологическую проблематику, но все-таки они далеки от интересующей нас темы интерсубъективности.

Что касается хайдеггеровского замысла, то при внешней конкретике, констатирующей, казалось бы, лишь сложности перевода древнейшего изречения, он ставит нас перед вопросом о традиции, о диалоге культур, но в совершенно неожиданном свете, когда проторенный нами вместе с Гуссерлем ход мысли уже не срабатывает. Обратимся к текстам для подтверждения. С одной стороны — бросается в глаза отмеченная конкретика, когда Хайдеггер пишет: «Мы пытаемся перевести это изречение Анаксимандра. Для этого требуется, чтобы сказанное по-гречески мы перевели к нашей речи. Для этого необходимо, чтобы еще до перевода наше мышление было переведено к тому, что сказано по-гречески»²⁶. Здесь вроде бы выражена знакомая еще по Гуссерлю потребность в достижении идентичности мысли современных европейцев и древних греков, указана важность языка-речи, и при этом обозначена подчиненность речи мышлению — до речевого перевода должна быть установлена переводимость самого мыслепорождения.

Аналогичен ход его размышлений при осмыслении обоснования, как характеристической черты западноевропейского мышления —

²⁴ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге.

²⁵ Шестов Л. Лабиринт // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.

²⁶ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 34

стремления все, всюду и всегда обосновывать. Он пытается обнаружить истоки этого стремления, начало этой традиции европейской мысли. И, двигаясь в конкретике этой проблемы, он также высказывает основополагающий для его исканий тезис: «традиция — это настоящее, предполагающее, что мы отыскиваем традиционное мышление в том месте, в котором оно берет начало, перенося нас через самих себя настолько далеко, насколько это возможно, и таким образом специально включая нас в традицию»²⁷. Обращение к традиции, представляющей диалог настоящего и того истока, в котором настоящее берет начало, есть не что иное, как развертывание интересующей нас темы intersубъективности. Поскольку в обозначенных выше случаях в поле зрения попадают традиции мышления, то к вопросам познания подобный разговор, безусловно, имеет отношение.

Но вот какой любопытный разворот обретает эта тема в аргументации Хайдеггера. В логике обоснования intersубъективности (а мы об этой логике можем судить лишь по Гуссерлю) наступает ответственный момент, когда требуется раскрыть, за счет чего возможно понимание («пере-вод мышления», по Хайдеггеру) между субъектами, достаточно далеко отстоящими друг от друга во времени; другими словами, благодаря чему достигается межвременная идентичность в мышлении. Наличие идентичности признается и Хайдеггером: «раннее изречение мышления раннего времени и позднее изречение мышления позднего времени *приносят к речи то же самое*, однако высказывают они не подобное» (курсив мой — Н.Б.)²⁸. Это положение имеет принципиальное значение для мыслителя — в нем уже присутствует намек на отличие от гуссерлевской трактовки; и в то же время в этом суждении нельзя не заметить некоторой двусмысленности и парадоксальности. Как возможно «то же самое» и в то же время — «не подобное»?

Раннее мышление и позднее мышление несут в своих изречениях одно и то же, поскольку для Хайдеггера по сути своей мышление есть изречение самого бытия; бытие речет себя в мышлении. Как видно уже из приведенных текстов Хайдеггера, данное положение множится многообразными смыслами, как то: «мышление приносит к речи бытие сущего»²⁹, «мышление есть мышление бытия»³⁰ или «мышление сказует диктат истины бытия»³¹. И даже поиск оснований такой характеристической черты западного мышления, как стремление к обоснованности, подводится к ответу: «Бытие дается нам как основание»³². Выходит, идентичность традируемого лежит не в мышлении самом по себе и таких его составляющих, как смыслы, идеи, идеальные предметности, а в его бытийных основаниях. С этих позиций проследить идейно-смысловые влияния мыслителя одной эпохи на мыслителя другой бессмысленно. Тем самым тема intersубъективности сразу обретает онтологический поворот, гносеологические рамки оказываются узкими для подобной трактовки.

²⁷ Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999. С. 86.

²⁸ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 37.

²⁹ Там же. С. 61.

³⁰ Там же. С. 52.

³¹ Там же. С. 34.

³² Хайдеггер М. Положение об основании. С. 212.

Тогда как понимать концовку комментируемой нами фразы: раннее греческое мышление и позднее западное мышление «высказывают не подобное»? Они высказывают не подобное в силу того, что в греческое и Новое время бытие сущего по-разному открывает себя существу человека. Если в раннее греческое время человек захвачен бытием, и оно раскрывает ему себя во всей своей сокровенности — бытие речет себя в мышлении неким «изначальным способом стихослагания», то в Новое время между призванием бытия и существом человека зияет пропасть, которая заполняется науками и верованиями.

Оригинальность хайдеггеровской трактовки темы интересубъективности заявлена, и, я надеюсь, она достаточно очевидна. Но в логике ее развертывания нет завершенности — нет проблеска того величия, которое загадочным способом притягивает читателя, заставляя продирается сквозь дебри переводов его текстов и собственно хайдеггеровских терминологических хитросплетений. Представленный поворот темы интересубъективности еще не приоткрыл самого главного в его замысле. Обращение к традиции, попытка объяснить возможность диалога, общения одной «эпохи бытия» с другой — лишь предисловие к размышлениям о судьбах мира. Именно в этом я вижу величие Хайдеггера. Это предмет самостоятельного разговора, а здесь я только обозначаю движение его мысли через тему интересубъективности в указанном направлении. Он пишет: «Мы ищем греческое и не ради греков..., и даже не только ввиду более вразумительного собеседования, но единственно ввиду того, что в таком собеседовании... и есть то самое, что различным образом затрагивает греков и нас в нашей судьбе»³³. Что волнует философа в судьбе человечества, заставляя обнажать бытийные основы его планетарного существования и выступать в роли провидца?

В этих раздумьях мысль Хайдеггера сама напоминает «стихослагание» и каким-то образом навевает впечатление о речении самого бытия, ведь никакими научными или техническими проектами бытие не может подать весть о себе: «Не последыши ли мы некоторого исторического свершения, которое теперь быстро подходит к своему концу...? ... Не стоим ли мы в предвечерье наиболее чудовищной перемены всей земли и того исторического пространства, в котором держится эта земля? Не стоим ли мы в вечернем кануне некоторой ночи перед какой-то иной утренней ранью? ... Не принадлежим ли мы Западу в некотором смысле, который только еще восходит в нашем переходе к ночи мира?... Точно ли мы последыши, как это есть? А не равно ли мы предтечи утренней рани совершенно иного мирового века...?»³⁴.

Доведя хайдеггеровское истолкование интересубъективности до провидческих изречений, мы оказываемся в состоянии понять, почему он, несмотря на постоянное присутствие в его словах терминов — «греческое», «Западное», «европейское», настаивает на том, что он не вкладывает в них ни культурного, ни национально-этнического, ни антропологического смысла. Здесь он ближе к философским интуициям Гегеля с его наднациональной, надкультурной и надсубъектной абсолютной идеей как основой бытия. На таком фундаменте даются иные решения и гносеологическим вопросам. Если для Гуссерля, раскрывающе-

³³ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 39—40.

³⁴ Там же. С. 31—32.

го интерсубъективность как традицию, знание предстает как культурный образ, то Хайдеггер обстоятельно проговаривает, каким образом «Ведание есть память бытия... Ведание есть мыслящее попечение об истовости бытия»³⁵. Онтологический смысл обретает у Хайдеггера не только познавательная деятельность и природа знания, но и центральное для теоретико-познавательной концепции понятие истины. Обоснование онтологичности истины проводится в целом ряде произведений философа, сошлюсь в данном случае на комментируемый мною текст «Изречение Анаксимандра», где неоднократно проводится мысль: «истина есть некое свойство сущего или бытия»³⁶.

Пришло время подвести итоги. Сравнивая две интерпретации темы интерсубъективности, можно оценить гуссерлевский подход как сугубо гносеологический. Больше того, при всей смелости суждений мыслителя и введения им в оборот историко-культурологического инструментария его принципиальные установки в большой степени отвечают интенциям классической (новоевропейской) традиции в гносеологии. Его подход антропоцентричен, хоть он и выходит к собирательному субъекту; приведу показательную на этот счет фразу: «к любому факту, данному под рубрикой «культура» ...применимо ... что он есть образование, возникшее из человеческой деятельности»³⁷. Знание, истина, язык, традиция — все представляет собой продукт человеческой деятельности. Гуссерлевский подход рационалистичен: тема интерсубъективности задана им на материале науки (о чем свидетельствует уже название произведения), и хотя он постоянно настраивает на мысль о применимости его выводов ко всем формам культуры, все же идентичности, без которой невозможно установить межсубъектные связи, реально достижима только при той ясности и однозначности, которые свойственны языку науки. В конечном счете это проговаривает и сам Гуссерль. Подход его рационалистичен еще и потому, что традированно подлежат идеи, смыслы, идеальные предметности, а это все продукты рации. Антропоцентризм, раздваивающий гносеологическую проблематику через призму субъект-объектных отношений, рационалистичность и собственно гносеологизм — вот признаки классической традиции новоевропейской философии.

При всей революционности марксизма он также отвечает новоевропейской традиции. Если последует возражение по поводу антропоцентризма, то не развертывая всю обойму аргументов, отмечу: антропоцентризм — обратная сторона социоцентризма. В силу этого (предрасположенности марксизма к новоевропейской парадигме философии) и возникали ассоциации между гуссерлевскими положениями и марксистскими (в частности, когда речь шла о языке).

Подход Хайдеггера к теме интерсубъективности не классичен. Во-первых, сама тема подается им в онтологическом развороте; что касается гносеологических вопросов, втянутых в интересующую нас тему, то и они объясняются из бытийных оснований. Во-вторых, намеренно снимается антропоцентризм и его производные (культуроцентризм, социоцентризм и пр.), вместе с тем отсутствует и то, что можно было

³⁵ Там же. С. 49—50.

³⁶ Там же. С. 50.

³⁷ Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 233—234.

бы назвать субъект-объектной проблематизацией темы. И, наконец, нельзя не отметить, что совсем не приметен разговор о науке, о ней явно мало упоминаний; ее место заняла философия, — именно по ее поводу мы реконструировали позицию Хайдеггера (безусловно, в контексте интерсубъективности). И в этой связи совсем непривычно звучали традиционно гносеологические вопросы о знании, языке, истине — они не узнаваемы из-за их нерационалистической трактовки. Тем самым неклассичность позиции Хайдеггера видится мне в том, что оказались подорванными все ранее (по Гуссерлю) изложенные установки новоевропейской философии.

И последнее оценочное суждение, которое хотелось бы высказать. Тема интерсубъективности, как в фокусе, преломила в себе целостные позиции обоих философов, тем она и интересна.

Н.В.Суслов

ЧЕЛОВЕК И ДРУГОЙ: ЗАХВАЧЕННОСТЬ БЫТИЯ В ЯЗЫКЕ

1. Человек преисполнен отрицательностью, негативностью. Эта негативность неутилитарна. Там, где человек уничтожает, чтобы потребить, израсходовать, он не отличается от животного. Он становится самим собой там, где уничтожение оказывается предельно возможным для человека эксцессом — принесением жертвы.

2. Любое осуществляемое человеком жертвоприношение предполагает Другого, инстанцию, которой предназначено уничтоженное. Другой — не завоеватель, требующий дани: человек жертвует не по принуждению, а свободно. Но он и не друг: другу не жертвуют, а, скорее, дарят. Человек приносит жертву находящемуся по ту сторону своего и чужого, по ту сторону образований. Поскольку жертвоприношение может состояться только по отношению к тому, что дает место жертвоприношению, он жертвует жизни, восхождению, пребыванию жертвоприношения. Другой человека — это само бытие человеческого жертвенного мира³⁸.

Жертвенность, таким образом, есть жертвенность человека Другому благодаря Другому.

3. Не являясь образованием, особым миром наряду с миром человека, Другой парадоксален. У него не может быть никаких обычных свойств, которые бы он обнаруживал в связи с человеческим космосом и которые обнаруживаются у образований в их связи друг с другом. Другость Другого — и его свойство-отношение, и он сам, Другой — и носитель дружости как своего свойства-отношения, и сама дружость. Другой дан в качестве инстанции, дружость которой человеку есть сама эта инстанция, которая, таким образом, есть дружость.

4. Человеческая жертвенность неисчерпаема. Динамика жертвоприношения — это динамика его нарастания. Жертвенно-разрушительная работа, остановившаяся в своем развитии, ставшая нормой, превращается в обычный расход, часть повседневного существования, утрачивает присущую ей эксцессивность. Но если это так, то нарастание

³⁸ Глаголы *жить*, *восходить* и *пребывать*, по мнению М.Хайдеггера, являются ключевыми в этимологии слова *бытие* (см.: *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 150—153).