

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 316.477 + 159.222.2 + 159.923.2

Ант. А. Сысолятин  
Ал. А. Сысолятин

## **ПРОБЛЕМА ЖИЗНЕННОГО ВЫБОРА: КОНФЛИКТ САМОБЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

В статье предпринята попытка философского анализа понятия «жизненный выбор». Реконструкция условий, обеспечивающих возможность нашего участия в выборе, позволяет показать ошибочность его понимания как достижения соответствия с образцом или согласованности с жизненными условиями. Более адекватным контекстом для понимания выбора (в котором становится видна его принципиальная конфликтность) представляется «вовлеченность», рассматриваемая как общая сфера жизненных вопросов каждого из окружающих нас людей.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** жизненный выбор, жизненные условия, образец, негативность, конфликт.

Традиционной формой проблематизации всей совокупности явлений, касающихся человеческих поступков и решений, в философии стал вопрос о свободе воли и свободном выборе. В рамках классической философии (классического способа философствования вообще) этому вопросу придается операциональный смысл, т. е. ставятся вопросы об основаниях и способах принятия решений и реализации целей, о том, каким образом детерминируется то или иное решение и с помощью чего человек может влиять на эту детерминацию [2]. Центральным элементом в данном подходе оказывается человеческий акт (поступок), который приводит к определенному результату. Сам выбор соответственно трактуется результативно, т. е. именно результат нашего действия является тем, что выбирается нами в полном смысле (все остальное: средства, обстоятельства и т. д. — находится в зависимости от него). Это позволяет описать тот или иной механизм, согласно которому совершается действие, т. е. описать структуру нашего действия.

Представляется, однако, что такой подход не исчерпывает не только всех возможностей описать, как мы совершаем тот или иной выбор, но и не позволяет учесть некоторые описания, имеющие огромное значение, например, для той

культуры, в среде которой мы находимся. Ряд привычных для нашего языка идей — судьба, выбор всей жизни, жизненный путь, счастливая жизнь (язык не позволяет нам называть «счастливым» поступок) — не могут быть адекватно рассмотрены внутри операционального подхода к человеческому выбору и также некоторые собственно философские идеи (например, идея «жизненного мира» Э. Гуссерля или ключевые понятия «философии жизни»). Подразумеваемый в них смысл выбора или принятия решения, вероятно, определяется не в структуре того или иного действия, а в некой качественно отличной структуре, не-операциональной, внутри которой жизнь трактуется как самостоятельная целостность и не может быть описана как совокупность поступков. В данной статье предпринята попытка указать основные характеристики не-операционального подхода к проблеме жизненного выбора.

Прежде всего, необходимо рассмотреть возможности расширения самого операционального подхода на область всей жизни, т. е. придать ему интересующий нас смысл целостности. Соответственно «результативность» поступка должна сохранить свое господствующее положение в описании жизненного выбора. Можно предложить несколько способов такого сохранения. Один из способов — описание результата как образца, который понимается как «эталон» жизни, определенное ее совершенство. Наш выбор в отношении эталона понимается как максимальное соответствие: после того как он найден, мы не должны отклоняться от данного образца, потому что любое отклонение означает определенную степень потери смысла нашей жизни. Это картина с уникальной «точкой ценности», от которой зависит ценность всего множества наших действий, как если бы ответ на любой наш ценностный вопрос уже предшествовал самому вопросу: мы не могли бы понимать наш вопрос, если бы «ориентир» не указывал нам заранее, по отношению к чему нужно его задавать. Это случай абсолютной безошибочности выбора: выбор может быть только единственным, а множественность «ориентиров» жизни — лишь видимостью, которая устраняется при правильном рассуждении. «Итак, есть нечто одно, что одно только больше и выше всего. Что же больше всего, и через что существует все благое или великое, и вообще все, что есть нечто, то с необходимостью есть... высшее всего существующего» [1, 42]. Сила этой абсолютности такова, что совпадение с эталоном невозможно: избавиться от него или поглотить его ценностное содержание означает выйти за пределы самой ситуации выбора.

Другим вариантом сохранить главенствующее положение результата является картина образца-«оптимума», который отличается от эталона принципиальной достижимостью. «Оптимум» — это наилучшая из всех возможных альтернатив, которая подразумевается в каждой ситуации и допускает адекватный метод своего достижения. Ярким примером воплощения подобного отношения к жизни был Бенджамин Франклин: в своей «Автобиографии» он описывает таблицу, которую строил для достижения добродетелей [10]. Поэтапный переход по строкам таблицы означал завершение работы над одной добродетелью и начало работы над другой. Полный курс «достижения морального совершенства» был рассчитан примерно на год — четыре повторения по тринадцать недель. Открытость методической процедуры достижения не означает возможность преобразовывать

оптимум: рациональность нашего выбора становится уникальным ключом, с помощью которого открывается путь к достижению образца. Эта уникальность, как и в первом случае, полагает единственность ценностного образца, он как бы включен в сам метод.

Уже сейчас мы можем сделать следующее замечание: в двух рассмотренных случаях вопросу о жизненном выборе придается неверный смысл. Если выбор подразумевает какое-либо решение, то внутри этих картин мы лишаемся возможности его принимать, но не психологически, потому что этот акт будет иметь место, а по существу, потому что выбор в них уже «вложен» как предшествующий вопрошанию. Любое другое направление в рамках этих отношений, кроме «полагаемого» верным, полностью ошибочно, оно не может иметь никакого иного статуса, кроме глупости. В случае нашей ошибки мы на самом деле не сможем ошибиться «по-настоящему», потому что и сама ошибка не может быть понятой вне отношения к «образцовому» содержанию. Нечто подобное происходит в знаменитом «онтологическом доказательстве» Ансельма в «Прослогионе», когда оказывается, что само отрицание существования Бога является подтверждением Его существования [1, 123–132].

Таким образом, обнаруживается, что трансформировать операциональное в не-операциональное, просто расширив контекст первого за пределы локального поступка, достаточно проблематично. В той мере в какой эти препятствия связаны с «вложенной» определенностью выбора, необходимо отказаться от того, чтобы начинать анализ выбора с некой определенности, и сделать первичным условием описания выбора неопределенность, т. е. такое состояние нашей жизни, когда мы не обнаруживаем никакого предпосланного ей содержания. Благодаря этому открывается некоторое «пустое» пространство, в котором оказывается возможным уникальное вопрошание о собственной жизни. К. Ясперс так комментирует данный момент: «Определенная конечная ситуация становится всего лишь поводом, а не истоком решения. Отрицающая свобода этого решения хотя и не может строить что-то в мире; но, уничтожая себя самое, она совершает точечный остаток своей субстанции. Она есть для себя нечто большее, чем ничтожность существования. Свою суверенную самобытность она спасает, говоря “нет”, для своего экзистенциального самосознания» [12, 310]. Мы видим, что здесь речь идет о негативности выбора (его отрицающем отношении к предпосланным условиям), при этом негативности подвергается как раз не сам выбор, т. е. наше участие в принятии решения о способе жизни, но только некие условия, имеющие свое основание вне нашего вопрошания. Отрицательная сила выбора направлена именно на то, чтобы создать пространство для нашего решения там, где все уже было заполнено неким «результатом».

Однако негативность в содержании выбора, без которой невозможно его осуществление в нашей жизни, подразумевает возможность бессмыслицы (иначе откуда вообще возникает сам вопрос: нам не все изначально ясно, потому мы и задаемся вопросом). Выбор, пытающийся осуществиться, сталкивает нас с серьезной «угрозой». Отношение к выбору, о котором говорит К. Ясперс, предполагает «отрицательный» результат, т. е. в руках у принявшего решение не оказывается ничего

существенного. Основание, на котором внутри этой картины мы пытаемся утвердить жизненное содержание, взятое само по себе, не позволяет нам уйти от самих себя: отрицательному самоутверждению не удастся совершить действительный выбор. При этом уже открывшееся пространство выбора не может оставаться просто «пустым», поскольку на нем пытается основать себя уже наличествующая человеческая жизнь. В силу этого могут возникнуть образы жизни, стремящиеся «скрыть» (и тем самым смягчить напряжение этой ситуации) внутреннюю неразрешимость проблемы подлинной самости.

К. Ясперс описывает ситуацию — один из вариантов такого «сокрытия» — в работе «Духовная ситуация времени», говоря о «функциональном существовании»: «Однако еще до осознания возможности этого ужасного будущего отдельного человека как такового охватывает страх, вызванный тем, что он не может жить оторванным от своих истоков, ощущая себя просто функцией. Современного человека постоянно сопровождает такой никогда ранее неведомый жуткий страх перед жизнью. Он боится утратить свое витальное бытие, которое, находясь под постоянной угрозой, находится более чем когда-либо в центре внимания; и совсем по-иному он боится за свое самобытие, до которого ему не удастся подняться» [11, 327]. Напряжение, порожденное вопросом о подлинности, стремится получить некое «обезболивание» в этой картине жизни: прямым содержанием пространства выбора становятся вопросы обеспечения существования, а основание (и проблема) этого пространства перестает (явно) указываться. Функциональное существование является тем образом жизни, в котором непрестанно решается задача удержания от выбора, жизни без совершения выбора.

Страх от осознания своей «функциональности», которым характеризуется ситуация выбора в описании К. Ясперса, не является неизменным следствием негативности. Функциональное существование возникает лишь в том случае, если между человеком и «функцией» проводится существенное различие, ставящее их как бы на разные иерархические уровни (это и позволяет утверждать, что «второстепенное» скрывает «первостепенное»). Возможен иной образ жизни, скрывающий вопрос о подлинности и основанный на предположении, что наше вопрошание не указывает ни на что более существенное для нашей самости, чем те предпосланные условия жизни, которые мы прежде отрицали. Это означает, что в пространстве выбора равносильны любые жизненные содержания, и понятие подлинной (или неподлинной) самости уже является нерелевантным. Вопрос о самости при этом сохраняется, но она трактуется как одна из «функций», не отличающаяся от прочих ценностным статусом. Самость человека соответственно может моделироваться альтернативно и множественно, собираясь из наличных жизненных содержаний. С. Жижек предлагает такую формулировку: «Сердцевина нашей субъективности — это пустота, наполняемая внешностью» [4, 267–268]. Кажется невозможным, чтобы отрицающее самоутверждение приходило в этом случае к позитивному наполнению пространства выбора, потому что не обнаруживается никакого основания для предпочтения одних содержаний другим (основания для чего-то быть более позитивным, чем другое). В «результативных» картинах выбор не был связан с нами, в этой — мы принципиально не связаны с выбором.

Мы видим, что неопределенность как необходимое условие жизненного выбора не самодостаточна: требуется расширение ряда условий, чтобы выбор стал не только возможен, но и действителен. Однако это расширение не должно состоять в предпосылании того или иного содержания жизни: в этом случае, как мы выяснили ранее, не возникает возможности реального выбора. Задача, таким образом, состоит в нахождении способа ввести определенность в совершаемый выбор, не устраняя возможность бессмыслицы. Для этого обратим внимание еще раз на негативность выбора: отрицая какие-либо «конечные ситуации» нашей жизни, мы совсем не стремимся избавиться от нашего выбора или устранимся из своей жизни. Если вопрос о жизненном выборе имеет смысл независимо от конкретных обстоятельств жизни, то понимание его приводит нас к «вовлеченности» в нас самих и показывает образ жизни как погруженность в этот вопрос. Нам важно не получить наилучший из ответов, а усвоить само состояние наилучшего вопрошания. Однако для выбора, освобожденного от связанности внешними условиями, возникает опасность «пустоты»: отсутствие внимания к его обеспечению приводит к бессмысленности и вновь не позволяет выбору осуществиться. Негативность, реализующаяся в «освобождении» вопрошающего, должна быть на что-то направлена, замкнутость же на самого себя производит впечатление сумасшествия. Если попытаться представить положение человека как исключительно позицию вопрошания, то мы окажемся в положении, когда будем пытаться совершить выбор, при этом ничего принципиально не выбирая, разыгрывая собственную «фантазию» о выборе. Таким образом, для внесения определенности в выбор необходимо понять, как он обеспечивается (но не обуславливается!).

Рассмотрим в качестве примера образ жизни монахов картузианского ордена [3]. Повседневная жизнь для монахов этого ордена была организована специфическим образом. Проживавшие в отдельных кельях в течение шести дней недели, не покидавшие их, кроме как для посещений общей церковной службы, и не разговаривавшие ни с кем на протяжении всего этого времени, монахи-картузианцы занимались исключительно интеллектуальным трудом, и только в воскресные дни они имели возможность беседовать с другими монахами.

Для небольшого числа людей в ордене создавались исключительные условия жизни, позволяющие полностью сосредоточиться на чтении и составлении книг: образ жизни некоего «супермыслителя». Невозможно представить, чтобы этот образ жизни не обеспечивался трудом, совершенно не интеллектуальным, значительно большего числа людей, не монахов. Условием такой жизни является полное разделение занятий, но она не может обеспечиваться через устранение какого-то вида деятельности, потому что — на минимальном уровне — кельи должны быть построены, книги привезены, а монахи не должны оставаться без пищи. Выбор созерцательной жизни, освобожденной от любых других забот, требует, как своей «оборотной стороны», трудовой жизни, освобожденной от созерцания. Монахи не могли бы выбрать такую жизнь вне этого ордена, без этих монастырей. Это значит, что внешние условия не могут быть оценены как безразличные к выбору. Однако одного лишь наличия условий недостаточно для осуществления созерцательной жизни: монах, проводящий почти все свое время в одиночестве

и молчании, может и не реализовать ее (кто знает, чем он занимается всю неделю наедине с собой, кто знает, чем наполнены его мысли все эти шесть дней). То, что этот образ жизни оказался плодотворным, воплотился в объемнейших библиотеках, показывает именно «вовлеченность» этих людей в условия, которые были им предоставлены.

Мы не можем считать наш выбор осуществляющимся «по-настоящему» в том случае, если нет никаких окружающих его условий. «Подложка» выбора (назовем так тот круг условий, который остается как бы «невидимым» в содержании выбора), которая делает его возможным, которой он предполагается, но не определяется (содержательно), всегда присутствует и неустранима. Вопрос, который мы задаем себе, не может быть задан каким угодно образом. Необходимые условия (от экономических до языковых) делают выбор действительно определенным, внося принудительность в его осуществление (монах, не исполняющий обетов, не может продолжать быть монахом и будет изгнан).

Мы видим, что «вовлеченность» тогда становится осмысленной, когда осуществляется связь с жизненными условиями. Наше вопрошание тогда только достигает осуществления в каком-либо решении, когда это вопрошание интуитруется в современности: образ жизни как постоянное взаимодействие — данной не нами себе жизни и именно нашей жизни, отдаваемой тому, что есть. «Поскольку я не сам дал себе жизнь, я решаю только оставить существовать то, что уже есть. Не существует соответствующего тотального действия, которым бы я давал себе жизнь, как существует действие, которым я себя жизни лишаю» [12, 314].

Однако одно только утверждение, что имеется некоторая «связь», кажется недостаточным для того, чтобы определить содержание нашего отношения к «подложке» выбора. Следует задать вопрос, не является ли круг условий выбора жесткой границей возможных для нас образов жизни, внутри которой неприемлемые варианты «механически» отвергаются («лишаются поддержки»), т. е. не предопределяет ли фактически «подложка» наш выбор? Для того чтобы проверить это утверждение, воспользуемся мысленным экспериментом. Нам необходимо представить себе человека, который обнаруживает, что не имеет никаких воспоминаний о своей жизни: ни событий, ни предметов, ни людей, он не признает ничего, что относилось бы к его прошлому. Он также не признает как «свои» какие-либо убеждения или мнения. Единственное, что является несомненным для этого человека, это он сам: несмотря на отсутствие личной истории и вместе с тем отсутствие связи с какой-нибудь другой историей, он не тревожится вопросом о «своем месте», о том, «кто он». Это убеждение не наполнено никаким иным содержанием, кроме себя самого: этот человек абсолютно точно знает, что он является «собой», и совершенно спокоен. Мы ставим вопрос: что будет делать такой человек? Или что может вообще такой человек делать?

Мы видели раньше, что возможность принимать те ли иные решения зависит от «подложки», содержащей контекст нашего выбора. В случае данного эксперимента такую «подложку» найти трудно, ее практически нет: такой человек не будет совершать свои действия в каком бы то ни было контексте, можно сказать, что каждое его действие будет «новым». Прошлое никак не участвует в тех

решениях, которые он мог бы принять, так что даже минимальное его участие в жизни — обеспечение своего существования, с необходимостью которого он столкнется, — станет «уникальным» событием. Тем не менее эта «уникальность» не создает личную историю заново, потому что такой человек не будет заинтересован в личной истории: он не потерял себя, он не ищет себя, поэтому он не будет реализовывать «вовлеченность», он как будто бы нашел ответ.

Является ли такой человек человеком вообще? Этот вопрос позволяет нам увидеть то, ради чего этот эксперимент можно провести. Этот человек сам не задается подобным вопросом, поэтому не стремится поддерживать все то, что характеризует его как «человека». При этом он также не лишен людей, которые считают его самого частью своей «истории»: сам не переживая жизненного конфликта, такой человек провоцирует его обострение у окружающих. Не нуждаясь в выборе сам, он вынуждает других людей отнестись к выбору иначе, чем это могло стать для них привычным. Это верно и для того минимального уровня участия в жизни, который останется неизбежным для него: если окружающие стремятся сохранить связь с ним, они будут вынуждены тоже столкнуться с «новизной».

М. Кундера в сборнике эссе «Искусство романа» замечает, что одним из подобных людей может быть назван герой Сервантеса Дон Кихот: для нас важно в этом примере не полное совпадение с условиями эксперимента, а ключевое условие — потеря связи с «общей историей» [6, 14]. Сумасшествие героя романа состояло в том, что его настоящая история была замещена вымышленной. Замещение было достаточно сильным, чтобы оказались замещены самые простые предметы (рыцарский шлем вместо посуды цирюльника и т. д.). В последней главе второй части романа происходит нечто важное: Дон Кихот «исцеляется» и отказывается от своей вымышленной истории, а вместе с этим — и от продолжения жизни. Однако его близкие пытаются убедить его не отказываться от образа «странствующего рыцаря» и после его смерти на могильном камне помещают эпитафию, где Дон Кихот описывается именно как «рыцарь». Мы видим, что иллюзия не только не привела к вытеснению Дон Кихота из «нормальной истории», но и проникла в нее, даже в итоге изменив ее: сумасшедшим являлся только один из персонажей, но его фантазию сделали своей историей все остальные, для которых становится не важно даже то, поддерживает ли он ее сам [9].

Обратный случай, в котором контекст, несмотря на переворот жизненной позиции героя, остался неизменным и отверг «новизну», это Грегор Замза из повести Ф. Кафки «Превращение» [5]. Ни он сам, ни его родные не могут войти в какое бы то ни было отношение к нему, как к насекомому: даже когда становится очевидно, что именно произошло, они продолжают ждать, не произойдет ли обратного превращения. Грегор находится в изоляции в своей комнате до тех пор, пока не наступает его смерть, после чего история, связанная с ним, прекращается, как будто бы ее не существовало вовсе.

Два этих примера, несколько упрощающих условия эксперимента, показывают, что столкновение с «новизной» является для окружающих людей не только столкновением с неким «чужим» вопросом: вопрос, который задает себе кто-то другой, не оставляет в покое и то, что мы считали «подложкой» нашей жизни. Жизненные

условия, предлагая нам некий современный «язык» для нашего вопроса, испытывают обратное влияние от той формулировки, которую мы выбираем. Если бы человек из нашего эксперимента оказался в условиях полного одиночества, то его ситуация оказалась бы совершенно бессмысленной для жизненного выбора, так как в ней не было бы человека, для которого выбор имел решающее значение. Однако в окружении наших «современников» любое расхождение с «историческими» условиями внутри нашего выбора меняет сами условия, тем самым меняется контекст выбора и его содержание. То, что мы называли «подложкой» выбора и в отношении чего хотели понять, оставляет ли она пространство для нашего вопроса, оказывается человеческим окружением, стремящимся держать с нами связь, а что для нас важнее — круг вопросов, которые задаются «рядом» с нами и вызывают нас на ответные действия. Современность как контекст не нейтральна по отношению к нашему «ответу» и равно «вовлечена» в выбор, составляясь нашими вопросами.

Попытка совершить жизненный выбор, который бы не терял значимости в течение всей жизни, требует своего рода принципиальной незавершенности. Фиксация выбора в виде результата, образца или условий не позволяет сохранить открытым горизонт, в котором выбор оставался бы нашим собственным. Это означает, что и в случае с «вовлеченностью» требуется соблюдение этих условий, если мы хотим действительно совершать выбор. Это запрещает утверждать, что в круге вопросов есть те, которые не могут подвергаться сомнению, критике, но в то же время что среди вопросов есть не заслуживающие никакого внимания: все, что приводит к абсолютизации<sup>1</sup>, разрушает «связь», необходимую для нашего участия.

Если вопрос «как именно жить?» не просто ставится нами в определенный момент, а неким образом уже всегда стоит перед нами и требует ответа (и в этом можно видеть принудительность жизненного выбора), то характер данного принуждения непонятен нам, требует прояснения. «Выбор сам по себе является решающим для содержания личности; благодаря выбору она погружается в то, что было избрано. <...> На мгновение может показаться, будто то, из чего выбирают, лежит вне выбирающего и тот не стоит к избираемому ни в каком отношении, то есть может оставаться безразличным к этому избираемому. Это мгновение размышления, но, подобно платоновскому мгновению, его, по сути, как бы и нет вовсе, — и уж тем более его нет в том абстрактном смысле, в каком ты бы хотел его удерживать; и чем дольше на это мгновение смотришь, тем меньшим оно оказывается. То, что должно быть избранно, стоит в глубочайшем отношении к выбирающему, коль скоро речь идет о выборе, затрагивающем жизненные вопросы, индивиду ведь приходится одновременно еще и жить» [7, 638–639].

По этой причине, если мы стремимся дать оценку нашей жизни, мы создаем именно парадоксальную ситуацию. Попытки устранить эту парадоксальность или избежать ее позволяют сохранить принудительность, но не позволяют осуществить выбор. Если же парадоксальность становится способом осуществления

<sup>1</sup> При использовании термина «абсолютизация» важно учитывать не только его философский контекст, но и вообще языковой, этимологический: одним из основных значений глагола «ab-solvo» является «отделение, обособление чего-либо» [8, 16].

принуждения, если границы решения проверяются с помощью «непредусмотренного» действия, ясность ситуации выбора освобождается от необходимости быть непротиворечивой. Выбор, располагающийся в пространстве не между мной и внешними условиями и не между моими внутренними условиями, а между вопрошающими, становится необходимо противоречивым и конфликтным. Жизненный выбор представляется нам общей формой для противоречий, когда каждый человек в контексте данной ему современности пытается настоять на своем способе вопрошания.

- 
1. *Кентерберийский Ансельм*. Сочинения / пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой. М., 1995.
  2. *Васильев В. В.* В защиту классического компатибилизма // *Вопр. философии*. 2016. № 2. С. 64–77.
  3. *Духовная культура Нидерландов и Северной Германии XIV–XVII веков* // *Символ*. 2013. № 63 (сост. М. Л. Хорьков). М., 2013.
  4. *Жижек С.* Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009.
  5. *Кафка Ф.* Превращение // *Соч.* : в 3 т. Т. 1. М., 1994. С. 112–155.
  6. *Кундера М.* Обесцененное наследие Сервантеса // *Искусство романа : эссе* / пер. с фр. А. Смирновой. СПб., 2014. С. 7–35.
  7. *Кьеркегор С.* Равновесие между эстетическим и этическим в развитии личности // *Или-или: Фрагмент из жизни* : в 2 ч. СПб., 2011.
  8. *Латинско-русский словарь* / И. Х. Дворецкий. М., 1976.
  9. *Сервантес С. М.* Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский. Ч. 2 / пер. Н. Любимова ; предисл. Ф. Кельина ; ил. Г. Дорэ. М., 1988.
  10. *Франклин Б.* Автобиография [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/148/pg148.html> (дата обращения: 07.10.2016).
  11. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории : пер. с нем. 2-е изд. М., 1994.
  12. *Ясперс К.* Философия. Кн. 2 : Просветление экзистенции / пер. с нем. А. К. Судакова. М., 2012.

*Рукопись поступила в редакцию 1 апреля 2016 г.*