

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ  
КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI в.  
Идеи. Проблемы. Тенденции**

Москва  
2012

УДК 141  
ББК 87.3в03  
3-30

**Ответственный редактор**

доктор филос. наук *И.И. Блауберг*

**Рецензенты**

доктор филос. наук *Л.Б. Макеева*  
доктор полит. наук *М.М. Федорова*

3-30      **Западная философия** конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2012. – 211 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0231-7.

В сборнике рассматривается ряд проблем, ставших предметом осмысления и обсуждения в западной философии последних десятилетий, в том числе дилемма универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания, проблема признания, квантовый подход к сознанию и др. Авторы предприняли попытку выявить новые тенденции в философской мысли Франции, Германии, США. Исследуются концепции позднего Ж.Деррида, А.Бадью, П.Рикёра, А.Конт-Спонвиля, А.Хоннета и др. Один из ведущих представителей американского неопрагматизма Ричард Бернстайн рассказывает о современных дискуссиях по поводу прагматизма. В сборнике также публикуются статьи о концепции видного теоретика психоанализа У.Биона, о латиноамериканской теологии освобождения.

ISBN 978-5-9540-0231-7

© Институт философии РАН, 2012  
© Коллектив авторов, 2012

## Предисловие

В XX в. западная философия вступила в эпоху активных процессов динамизации, трансформации существовавших до того идеалов и образцов знания. Проявлялось это, среди прочего, в резком увеличении количества авторов, претендующих на то, что именно их версии философии являются актуальными и современными, наилучшим образом отвечая «потребностям времени». Динамика отразилась также в дискуссиях по новым проблемам, которые философия ранее не удостоивала своим вниманием. Нестабильным стало и положение самой философии в культуре: все чаще ей приходится возвращаться к обоснованию своей роли в обществе и разъяснять характер взаимоотношений с другими сферами знания. Для историка современной философии подобная ситуация представляет серьезную проблему. Он не может ограничиваться ориентацией лишь на привычный, «опробованный» образ философии, но должен учитывать также и новейшие ее тенденции. Очередная опасность подстерегает, однако, его и здесь: в какой мере мы имеем право говорить о «тенденциях» современной философии, если само представление о единой философии как таковой и ее «общей» истории столь часто, и при этом вполне аргументированно, подвергалось сомнению в работах наших современников?

Сознавая все эти трудности, коллектив авторов все же решил представить на суд читателя ряд исследований проблем, не находивших ранее должного освещения в отечественных публикациях и, по крайней мере в этом смысле, являющихся «новыми». Мы полагаем, что эти проблемы еще долго будут оставаться в центре дискуссий, а некоторые из названных нами авторов утвердятся в качестве классиков западной философии конца XX – начала XXI в. Какие именно? – Судить об этом пока преждевременно, поскольку для определенности в данном вопросе необходима «историческая дистанция», о которой говорила традиция герменевтической философии XX в. Однако рассказать об этих новых именах и обсуждаемых в последние десятилетия проблемах мы посчитали необходимым уже сегодня.

Исследование проблемы универсальности, а также дилеммы «универсализм/историко-культурная уникальность» в современной философии открывает сборник статей. Универсалистские притязания философии, утверждающей свои построения в качестве всеобщезначимых и нацеленных на постижение предельных оснований реальности, были поставлены под вопрос различными версиями постмодернистской мысли. На рубеже XX–XXI вв. универсальная значимость философских идей получила новое обоснование с учетом многообразия и конкретных реалий существующих культурных миров. Эта проблематика освещается в данном издании на примере концепций позднего Ж. Деррида и А. Бадью.

Вряде статей сборника исследуются те процессы современной философии, которые условно можно назвать «экзистенциально-практическим поворотом». Одним из направлений, на которых в конце XX – начале XXI в. наблюдается изменение парадигмы западного философского мышления, оказывается все большее смещение интереса на изучение человеческих отношений и положения человека в сообществе. Все настойчивее звучат заявления об этическом измерении философии и ее непосредственной связи с политикой. Философия во многом опять становится «практической мудростью», отвечающей на глубинные смысложизненные запросы современного человека, практическая деятельность которого понимается как реализация нравственных, эстетических и познавательных способностей. Становится ясно, что реальностью сегодня стало «всемирное» бытие человека, а это значит, что философия – уже не дисциплина, которую достаточно лишь «изучать». Исследуя природу коммуникативной общности людей и выявляя ее основы, она содействует расширению горизонта нравственной ответственности отдельного человека до пределов всего человечества. Философия обращает внимание на проблемы, которые до этого если и обсуждались на теоретическом уровне, то весьма ограниченно: взаимное признание людей, справедливость, гостеприимство, забота, обещание, память, прощение и др. (статья «“Философия жизни” Поля Рикёра»). Обосновывая свои позиции, современные философы постоянно обращаются к античной мудрости, к идеям Аристотеля, Платона, Сократа. В это время во Франции выходят в свет труды П. Рикёра: «Память, история, забвение (2000)», «Справедливое.

Ч. 1, 2» (1995, 2001), «Путь признания» (2004), «Жить до самой смерти» (2007), Ф.Вормса «Момент заботы» (2010), Ж.Деррида и А.Дюфурмантеля «О гостеприимстве» (1997), М.Энафа «Дар философов» (2012) и др.

Поворот к вопросам этики и практической философии в современной *французской* мысли исследуется и на примере этической концепции А.Конт-Спонвиля, его нового учения о вечных добродетелях. Французский философ предлагает «этический аналог» **cogito Декарта: исходной очевидностью является переживаемый так или иначе каждым индивидом опыт тревоги, отчаяния и страдания – опыт, который, несмотря на его кажущуюся негативность, противодействует моральной индифферентности современного человека. Добродетели являются не только установлениями, фиксирующими общеобязательные нормы поведения, но, прежде всего, свидетельством решимости личности сохранить свое нравственное достоинство, приобщиться к сфере подлинных ценностей. Подробно обсуждается предложенная Конт-Спонвилем оригинальная систематика добродетелей (учтивость – предусмотрительность – воздержанность – мужество – справедливость – великодушные и др.).**

Обращение к современной *американской* философии демонстрирует схожие тенденции («прагматизация» философского дискурса, критика академического изоляционизма и формализма, отказ от противопоставления «строгих наук» гуманитарному знанию). На первый план в работах мыслителей самых разных направлений и школ выходят проблемы человеческого существования, этики и политики. На фоне кризиса аналитической философии, которую все чаще сравнивают со средневековой схоластикой, обозначилось возрождение интереса к классическому прагматизму, герменевтике и экзистенциализму. Новое поколение прагматистов (Р.Рорти, Х.Патнэм, К.Уэст, Р.Бернстайн) и «симпатизирующих» прагматизму (С.Кейвл, А.Данто, Дж. Стаут) выдвинуло лозунг *регументализации* философии, возвращения ее человеку. На рубеже XX–XXI вв. американская философская мысль словно пытается заново обрести себя в «жизненном мире» человеческих отношений и экзистенциального опыта. Уже сами названия книг, вышедших в США в 1990–2000-е гг., говорят об этом: «Реализм с человеческим лицом» (Хилари Патнэм), «Практическая фило-

софия. Прагматизм и философская жизнь» (Ричард Шустерман), «Праксис и деятельность» (Ричард Бернштейн), «Думать, чтобы жить» (Аллан Гиббард), «Философия как культурная политика» (Ричард Рорти). Перспективу «обновления» философии, восстановления ее авторитета и публичного статуса многие авторы связывают с возрождением прагматизма, этого специфического (американского) варианта «философии жизни». Именно прагматизм, убеждены его нынешние сторонники, мог бы внести решающий вклад в сближение и взаимообогащение аналитической и континентальной философии, в преодоление «раскола» между двумя конфликтующими традициями.

Этическая проблематика находится в центре статьи, исследующей тенденции современной философии на материале также и *немецкой* философии двух последних десятилетий. Обращаясь к проблеме признания в трудах Г.В.Ф. Гегеля, Г. Мида и современных психоаналитиков, представитель третьего поколения Франкфуртской школы социальных исследований Аксель Хоннет не только выдвигает новую версию социально-критической теории, но фактически основывает новое направление социальной теории как таковой. Предложенная им модель стала вариантом конструктивного объединения исследователей самых разных сфер современного гуманитарного знания: социальной философии и социологии, теории политики, теории морали. За два десятилетия дискуссии по этой проблеме не только распространились на три языковые традиции, но и вовлекли в обсуждение представителей самых различных школ и направлений. Тема признания предполагает более тесное сотрудничество представителей гуманитарных дисциплин, настоятельно требует междисциплинарного подхода.

Следующая группа статей сборника представляет различные перспективы современных исследований психического. Анализируется предложенный Р. Пенроузом и Г. Стэпом квантовомеханический подход к сознанию, вызвавший отклик в современной англо-американской аналитической философии. Ее представители сформулировали ряд важных тезисов о современном состоянии отношений философии и науки, о возможностях каждой из них в объяснении сознания, связи ментального и физического и др. Среди других подходов к сознанию, ставших влиятельными

ми в XX в., можно отметить работы современных психоаналитиков. Здесь наблюдается ситуация, достаточно типичная для жизни идей: в орбиту внимания попала сегодня концепция У.Биона, разработанная несколько десятилетий назад, но именно теперь вызвавшая особый интерес исследователей.

На наш взгляд, проведенные исследования показывают: сегодня философия выходит на иной тип проблематики, все более настоятельно требующей нового языка и уточнения наших представлений о роли философии в современном мире.

**Философский универсализм и логика  
культурных миров.  
Альтернатива универсализма и культурно-исторической  
обусловленности философского знания**

По своей природе философский дискурс изначально ориентирован на постижение предельных оснований мыслительной деятельности в ее отношении к открывающемуся ей миру. В этом смысле философия со времени ее конституирования в качестве самостоятельной формы культуры всегда была самообосновывающим способом мыслительной активности. Способность мысли рефлексивно полагать свои собственные основания по отношению к реалиям мира составляет отличительную особенность философского знания. В силу этого обстоятельства философствование должно содержать в себе притязание на универсальность рисуемой им перспективы мировидения, а отказ от таковой логически означал бы самоубийственный демарш. Неуниверсалистское мышление не может претендовать на статус философского. Однако мозаичная панорама культуры постмодерна как итога развития информационного общества закономерно порождает вопрос о том, насколько сегодня может быть востребован философский универсализм, или даже в более обостренном виде вообще ставит под сомнение возможность такого рода знания в ситуации возвеличения роли сингулярно неповторимого события, способного буквально взорвать и превратить в ничто любые абстракции. Со времени появления историзма В.Дильтея всеобщим достоянием становится идея плюрализма неповторимых культурных миров. Именно тогда начинает, по сути, кристаллизоваться и дилемма философского универсализма и историко-культурной уникальности. Ее рожде-

ние было реакцией на сам дух классической западноевропейской философии эпохи модерна, кульминацией которой стал гегелевский панлогизм. Открытие множественности и неповторимости миров культуры мотивировало и обращение к теме возможности универсально-философских построений, которые бы соответствовали им, могли вобрать в себя их содержание.

Постклассическая западная философия в своем развитии породила ситуацию, которую Ю.Хабермас охарактеризовал как постметафизическую, сопряженную с отказом от базисных мыслительных стереотипов метафизики античности, средневековья и классического модерна<sup>1</sup>. В противоположность онтологическим построениям греко-римской и средневековой религиозной мысли, метафизика сознания модерна исходит из первичности рефлексивных усилий субъекта, рисующих картину реальности сквозь призму феноменов сознания. На протяжении этих эпох господствует «сильное» понимание теории и ее способности представлять мир в сущностных измерениях. С приходом постметафизики, по мнению Хабермаса, утверждается мысль о том, что мир может быть осознан лишь сквозь призму субъект-субъектных, коммуникативных отношений. При этом утрачиваются абсолютистские притязания философии и она начинает выступать в роли свидетеля и посредницы, наводя мосты между собой и наукой, иными формами внеаучного сознания, а также практической активностью.

Если мир подлежит философской интерпретации сквозь призму культуры и праксиса, то важнейшей проблемой становится сам спектр возможностей и стратегия таковой. Рефлексия по поводу способа создания философского знания и его современного статуса со всей очевидностью заставляет задуматься о возможности выдвижения универсально значимых построений, исходя из реалий доступных культурных миров. Лингвистическая философия и герменевтика пришли к весьма схожим выводам о вовлеченности философской рефлексии в конкретную семантическую ткань языка. С этих позиций оказывается, что любые философско-категориальные обобщения должны выглядеть укорененными в конкретике релевантного им культурного мира, реально существующей семантике его языка, которую они резюмируют. Их универсализм естественным образом ограничивается самим горизонтом семантических оснований, на которых они

воздвигаются. Философский универсализм обретает тем самым критико-рефлексивные границы, должен осознаваться как возникающий здесь и теперь в определенных историко-культурных рамках. Это обстоятельство достаточно жестко фиксируется в различных версиях постмодернистской мысли. Реакцией на нее является попытка вернуться к универсалистским мировоззренческим построениям, возникающим в поле философской рефлексии, предположительно не скованной культурно-историческими ограничениями. Однако и тут возникают вопросы, которые постоянно тревожат критиков постмодернизма, пытающихся реставрировать стратегию философской классики, и прежде всего – проблемы исторически обусловленных оснований их собственных философских конструкций и их применимости к многообразию конкретных культурных миров. Ведь даже если вернуться к идее возможности конструирования универсалистского по притязаниям мировоззрения на базе некоторых умозрительно очевидных и логически развиваемых принципов, для современного способа философской рефлексии остается в силе вопрос о конвенциях, обуславливающих выбор таковых. Вслед за тем, нельзя не задуматься, как основания современного универсалистского мировоззрения могут соотноситься с конкретными реалиями различных культурных миров, работать в их контексте. Постметафизическая ситуация неминуемо дает о себе знать в различных попытках создания рефлексивной, критической метафизики как альтернативы постмодернистскому теоретизированию.

Отмеченные тенденции, пожалуй, наиболее отчетливо вырисовываются в панораме современной французской мысли. В поздних произведениях признанного классика постструктурализма Жака Деррида звучит идея, что мозаика культурных миров не должна препятствовать универсалистским амбициям философского дискурса, всегда идущего по пути поиска предельных оснований осмысления реальности. В качестве альтернативы его построениям и постмодернизму в целом Ален Бадью, также верящий в самообосновывающийся универсалистский потенциал философского знания, попытался сконструировать свою версию возвращения к умозрительной онтологии, которую затем расшифровывает как значимую для анализа логики культурных миров. В их рассуждениях о возможности сохранения универсалист-

ских притязаний философского знания в условиях плюрализма культурных миров высвечиваются важные грани альтернативных подходов к этой проблеме, сложившихся в западной мысли рубежа XX–XXI вв.

### **Ж.Деррида: философия как самообосновывающее мышление и переговоры с культурными традициями**

Сам пафос деконструктивистской методологии Деррида делает его постструктуралистские построения радикальной альтернативой классической европейской метафизике. Раскрывая ее фоно-лого-центристские основания, предложенная им генеалогия европейской культурно-исторической традиции продолжает курс, намеченный Ф.Ницше и М.Хайдеггером, и одновременно включает их концепции в поле радикальной критики всей предшествующей мысли<sup>2</sup>. Деконструкция по ее имманентной направленности предстает процедурой безжалостного выявления глубинных корней не только классической метафизики, но и постклассической философии, предпринявшей решительные шаги по ее преодолению. Если Хайдеггер, используя генеалогическую стратегию Ницше, включил его наследие в поле критики идей европейской метафизики, то Деррида деконструирует мыслительные платформы обоих своих предшественников как реализующие глубинные фоно-лого-центристские основания европейской культуры. Антиметафизический запал деконструктивизма в известном смысле подпитывается идеями учителя и друга Деррида – Э.Левинаса<sup>3</sup>. Однако Деррида идет далее левинасовской критики тотализирующего мышления, лежащего в основе онтологических конструкций европейской философии. В своих штудиях Левинас, вдохновленный библейским мирозерцанием, подверг их опровержению в духе метафизики бесконечности. Идея необходимости разрушения тотализирующего мышления в свете бесконечности была во многом воспринята и Деррида, который вместе с тем предстает решительным противником любых вариантов метафизики. Левинасовский антионтологизм трансформируется в его построениях в деконструктивистскую стратегию борьбы с метафизическим мышлением. Одновременно бесконечное – и это становится

все более очевидным в поздних произведениях Деррида – продолжает оставаться скрытым основанием критико-рефлексивной деконструктивистской активности субъекта.

Критический радикализм деконструктивистской стратегии Деррида заставляет задуматься о том, возможно ли в его границах универалистское понимание миссии философии. Способна ли она в своей критико-рефлексивной функции, подвергая все встречающееся на ее пути радикальному сомнению, одновременно утверждать нечто общезначимое для человеческого сообщества в условиях мозаики культурных миров? Если реальность событийна, сингулярна и неповторима, то может ли философия предложить некую универсальную перспективу ее видения? Эти вопросы занимали Деррида в поздний период его творчества, когда он часто обращался к теме специфики и роли философии в современном глобальном сообществе. Глобализация мира сама по себе рождает потребность в его универсальном видении, но последнее выглядит весьма проблематичным в свете реалий культуры постмодерна. Новый универсализм должен родиться, полагает Деррида, отнюдь не как повторение варианта классической западной мысли, а в перспективе ее критического переосмысления и преодоления.

Рассуждая о новом универсализме, релевантном духу современного глобального мира, Деррида избирает в качестве отправной точки его создания полемику с кантовским видением этого вопроса. Ему близок взгляд И.Канта на специфику философского знания как раскрывающего всеобщие основания мыслительных конструкций мира, а также космополитический пафос его видения культурно-исторического процесса, логически взаимосвязанный с общемировоззренческими устремлениями немецкого мыслителя. Полемизируя с философией Канта, Деррида демонстрирует определенную взаимосвязь своих рефлексивных усилий с тем вариантом видения универсализма философского знания, который сложился в традиции новоевропейского трансцендентализма<sup>4</sup>. При этом, разумеется, речь идет о необходимости переосмысления его наследия в ситуации, когда серьезные притязания любой философии на финальный и общезначимый итог интерпретации мира выглядят необоснованными. Парадоксальным образом, универсально значимое философское видение мира сегодня должно одновременно осознаваться как продукт определенной культурно-исторической ситуации.

Историзм и универсализм составляют два нерасторжимо сопряженных полюса современного философского мышления, и именно в этом ключе признания его нефинитности выдержаны размышления Деррида, отправляющиеся от кантовских штудий. Кант рассматривал философскую рефлексию как стержневую способность разума, позволяющую ему судить о своих собственных основоположениях. Именно это понимание миссии разума, продемонстрированное им, Деррида полагает наивысшим достижением немецкого мыслителя, унаследованным всеми последующими крупными течениями европейской философии: «Этот статус трибунала, последнего апелляционного суда обеспечивает философско-педагогической или философско-институциональной традиции ее огромную власть. Он обеспечивает ее на протяжении всей посткантовской истории: не только в целостности неокантианства и в феноменологическом повторении трансцендентального мотива, но также через критику Канта в противоположных ему по духу сочинениях гегельянско-марксистского или даже ницшеанского типа, в проекте фундаментальной онтологии “Бытия и времени” и т. д.»<sup>5</sup>. Именно осознание самообосновывающей мощи философской рефлексии, ставшее достоянием всех главных направлений современной мысли, явилось, в понимании Деррида, отправной точкой понимания ее непреходящей значимости для человеческого сообщества. И философия в этой перспективе предстает как способ обнаружения предельных оснований мыслительной и практической деятельности.

Свободная мыслительная активность предстает у Деррида естественным и неотчуждаемым правом человека. Она, по сути, является предпосылкой обоснования всей совокупности естественных и позитивных прав личности. Служа наивысшим выражением свободной мыслительной деятельности, философия обладает правом на поиск оснований любых форм познания и практики, культивируемых в человеческом сообществе. Деррида полагает, что Канту удалось выявить способность философии легитимировать, определять право на тот или иной способ человеческой деятельности. Таким образом, философский дискурс неотчуждаемо несет в себе также юридическо-политическую составляющую. Он говорит о лимитах и праве на тот или иной способ рассуждения и действия и одновременно указывает на определенные властные полномочия

таковых. «Кантианство – не только лишь властно организованная сеть концептуальных пределов, критика, метафизика, диалектика, дисциплина чистого разума, это дискурс, который представляет себя как существенный проект полагания границ: мыслительное полагание границы как установление таковой, обоснование или легитимация суждения в свете этих границ. Сцена этого установления и легитимации, легитимирующего полагания является структурно и неустранимо юридически-политико-философской»<sup>6</sup>. Философ появляется в построениях Деррида как лицо, обосновывающее и одновременно легитимирующее любые формы познания и практики, получающие оправдание в культуре.

Обладая правом критического рассмотрения любых форм познавательной и практической активности индивида, философская мысль сама вплетена в контекст социокультурной ситуации, и это обстоятельство отчетливо осознается Деррида. Одновременно он полагает, что философ способен преодолевать бремя социокультурных условий, поднимаясь над ними и ставя универсально значимые по своему звучанию вопросы. Даже зависимость философа от языка, в котором звучит его мысль, не порабощает его, ибо может быть отрефлексирована и критически преодолена. Свободная мысль воспаряет над властно окрашенным дискурсивным пространством культуры, оставаясь высшей и по своему призванию неподвзятой политико-легитимирующей инстанцией<sup>7</sup>. Рефлексивность философии, имеющая, как неустанно подчеркивает поздний Деррида, глубокие экзистенциальные корни в никогда не иссякающем стремлении к самопревосхождению, «выживанию» (*survie*) **человеческого существа, скользящего по грани неизречимого бытия**, оказывается гарантией противостояния властной ригидности любых социокультурных форм. Философский разум в финальной инстанции выражает глубинный экзистенциальный порыв, находится у него на службе.

Характерно, что в поздний период своего творчества Деррида экзистенциально переосмысливает и деконструктивистскую платформу собственного философского учения. Отнюдь не отказываясь от понимания деконструкции, сложившегося в корпусе его основополагающих трудов, он говорит о том, что работа философа со следами и различиями должна пониматься как обращение к опредмеченной в знаковой форме экзистенциальной реальности.

Следы и различия, обнаруживаемые в ткани культуры, суть своеобразные следы выживания конечных человеческих существ, оставляющих свидетельства своего пребывания во времени<sup>8</sup>. Именно в поле их осмысления, по Деррида, и реализуется деконструктивистская стратегия прочтения историко-культурной традиции. Она не может быть чем-либо иным, нежели переговорным процессом, который имеет синхронное и диахронное измерения, обращен на установление контактов с традицией минувшего и современностью.

Переговоры предполагают, по Деррида, не только критико-рефлексивное осмысление культурной традиции, но и обнаружение ее универсального и общезначимого содержания. Деконструкция понимается им не только лишь в качестве процедуры негативного свойства, но и предстает способной нести позитивно-утверждающее содержание, и в этой своей ипостаси она выглядит средством переговоров с различными культурными традициями, необходимым для создания универсалистской по своему звучанию философии. В такой интерпретации деконструктивистская методология предстает своеобразным вариантом герменевтической платформы, содержащим в себе в качестве основополагающей стратегии критико-генеалогическую линию, но одновременно устремленным на утверждение позитивной смысловой перспективы. Универсальное философское видение реальности должно родиться, по мысли Деррида, в диалоге с различными культурными мирами. Оно предполагает историческую перспективу, в силу того обстоятельства, что, как и иные человеческие существа, философ живет в потоке времени, принадлежит к сообществу «выживших», ищущих смыслы своего бытия здесь и теперь и устремленных в будущее. Именно поэтому в поздний период своей деятельности французский философ постоянно подчеркивал, что деконструктивизм отнюдь не направлен против историзма в его трансценденталистской редакции, соотносимой с именами Гуссерля и Хайдеггера. Биение пульса экзистенциального времени служит, в его понимании, неперемным фоном для обнаружения того, что может расцениваться философским сообществом в качестве несущего универсальное смысловое содержание.

Понимание философии как финального трибунала разума сопряжено у Деррида с акцентом на ее космополитичности, универсализме. Эта тема звучит в его позднем творчестве также со ссылкой на

кантовскую мысль. В этой связи Деррида обращается к работе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», в которой немецкий мыслитель предложил собственное видение прогрессивного совершенствования человеческого рода в космополитическом духе. Деррида не только разделяет пафос космополитизма, но и полагает необходимым пояснить важность его как универсалистской общемировоззренческой перспективы, необходимой современному глобальному сообществу. Рассуждая о важности «великой маленькой» работы Канта, Деррида склонен одновременно подчеркнуть и отличия своих взглядов от воззрений немецкого мыслителя.

Философия, обобщая опыт культурно-исторического развития, должна, по мысли Деррида, отказаться от его видения на базе телеологического и европоцентристского подхода, которого придерживался Кант. В конкретной ткани кантовских размышлений телеологическое видение истории и европоцентризм оказываются тесно переплетенными, ибо процесс предначертанной планом природы унификации человеческого рода предстает возможным лишь по оси развития, намеченной Европой. Для Канта, как подчеркивает Деррида, философствование как таковое реализуемо лишь как рефлексия этого телеологически и европоцентристски окрашенного движения истории. В определенном смысле за такого рода мыслительным ходом деконструктивистски прочитывается политико-властная мотивация. «В философии, как и в иных сферах, – замечает Деррида, – европоцентризм и антиевропоцентризм являются симптомами миссионерской и колониальной культуры»<sup>9</sup>. Телеологизм и европоцентризм, по Деррида, нуждаются в радикальном преодолении с позиции понимания истории как постоянно вершащегося во времени переговорного процесса между несхожими культурными традициями. Именно так возможно сегодня, на его взгляд, космополитическое прочтение миссии философии.

Итак, космополитизм философского мышления реализуем сегодня, по Деррида, лишь в процессе переговоров между различными философскими традициями. «Кто бы ни полагал, что право на философию с космополитической точки зрения должно уважаться, гарантироваться, расширяться, он должен принять во внимание соревнование, которое существует и всегда присутствовало между многочисленными моделями, стилями, философскими традициями, едиными с национальными и лингвистическими историями,

даже если они никогда не могут быть редуцированы к эффектам национальности или языка»<sup>10</sup>. Примером тому, на взгляд французского философа, может служить продуктивный диалог англо-американской и континентальной европейской мысли, который позволяет сегодня более глубоко рассмотреть традиционные философские проблемы. Одновременно сама диалогическая практика космополитического переговорного процесса между различными традициями мысли не должна вести к забвению истоков философствования. Его исходными языками, напоминает Деррида, были и остаются греческий, латынь, арабский, а также германские языки.

В эпоху всеобщего доверия к тому типу познания, который культивируется в границах естествознания, техноконтехнологических дисциплин, Деррида говорит о том, что философское мышление, понимаемое в духе кантовского наследия, приучает к поиску смысла прагматически нацеленных результатов научной деятельности и практических деяний человека. Оно вызывает к самообосновывающей деятельности разума, который находится в состоянии непрекращающегося поиска смысловых оснований человеческой деятельности и ее новых ориентиров<sup>11</sup>. На этом пути философия, являющая собой своеобразную квинтэссенцию гуманитарного знания, сталкивается с непрестанными попытками властных структур ограничить ее влияние в системе образования. Не только тоталитарные и авторитарные режимы, но и вполне респектабельные либеральные и социал-демократические политики недооценивают роль философии в системе образования, полагая, что данный тип мышления, лишенный прагматической окраски, вследствие этого не востребован в контексте глобального сообщества. Деррида полемизирует с подобного рода узкопрагматическими установками, демонстрируя их невнимание к исходным основаниям человеческого бытия, высвечиваемым в процессе самообосновывающей активности философского разума. Рассуждая о космополитическом характере философского мышления, он часто вспоминает кантовскую работу «Спор факультетов» и говорит о принципиальной правильности понимания немецким мыслителем соотношения философии и научной деятельности.

Концепция философского знания, сформулированная Деррида, опирается на кантовский по своим истокам и просвещенческий по духу взгляд на философию как самообосновывающую деятельность

разума, реализующуюся в публичном пространстве. Одновременно новый космополитический универсализм философии должен, по Деррида, исходить из факта многообразия культурных миров, отбрасывая кантовский телеологизм и европоцентризм. Деррида полагает, что универсалистские притязания философии не могут быть обоснованы ни в духе античной и средневековой мысли, ни в плане новоевропейской метафизики сознания. Универсальное содержание философского знания в такой интерпретации не противоречит констатации его культурно-исторической обусловленности. В поисках универсально-значимого философия обращается к обобщению различных культурных традиций, к переговорам с различными философскими учениями, выражающими их смысловое содержание. При этом остается проблема техники получения и обоснования полноты, всеобщности статуса философских конструкций, создаваемых в результате подобного рода переговоров, не ускользнувшая от внимания как сторонников, так и критиков концепции Деррида.

### **А.Бадью: бытие, событие и логика культурных миров**

С именем А.Бадью ассоциируется попытка реставрации универсалистских притязаний философского знания. Создаваемый им проект радикально новой философской онтологии базируется на платформе преодоления культурного релятивизма и обнаружения путем рациональных усилий достоверного универсального порядка бытия, который был бы одновременно совместим с появлением радикально нового и непредсказуемого события. Поэтому универсальность и открытость новизне составляют две основные и взаимодополняющие черты его философской стратегии. Бадью выражает полное согласие с мыслью Хайдеггера о том, что «философия как таковая может вновь утвердиться лишь на базе анализа онтологического вопроса»<sup>12</sup>. В то же время он убежден, что аналитическая традиция верно подчеркивает значение революционности математико-логической стратегии Г.Фреге – Г.Кантора, открывающей новые горизонты онтологии. Этот тип философской онтологии, обоснованной с позиций логико-математического подхода, нуждается, по Бадью, в завершении путем ассимиля-

ции посткартезианской теории субъекта как «пустого, расщепленного, несубстанциального и нерелексивного» – теории, предполагающей философский синтез идей К.Маркса, З.Фрейда, Э.Гуссерля, Ж.П.Сартра и Ж.Лакана. Современное рациональное философствование видится ему возможным на базе обобщения целостно понимаемой традиции западной мысли, постканторовской математики, психоанализа, современного искусства и политики. Его итогом должно явиться создание отвечающей запросам эпохи релексивной онтологии, которая будет последовательно рационально-аналитичной и соответствующей критериям логико-математического видения реальности.

Понимание Бадью задач философии в современном мире выглядит ответом на тот тип теоретизирования, который именуется им «демократическим материализмом», опирающимся на убеждение, что базовыми реалиями, конституирующими человеческий взгляд на мир, являются тела и языки. Этот тип философствования синонимичен для него постмодернистскому решению мировоззренческих проблем: «“Постмодерный” – одно из возможных имен современного демократического материализма»<sup>13</sup>. Полемизируя с М.Фуко, Ж.Деррида, Ж.Делёзом и другими представителями постмодерной мысли, Бадью называет свою собственную философскую платформу «материалистической диалектикой». Она, в его понимании, значительно отличается от демократического материализма предположением, что существуют не только тела и языки, но и манифестирующие себя в мире истины<sup>14</sup>. Не обладая субстанциальным существованием, истины являются в мире и составляют «вневременную метаисторию». Бадью многократно повторяет в своих сочинениях, что подобный «платонизирующий жест» необходим для преодоления «демократической софистики», создающей препятствия на пути нашего понимания соучастия субъекта в процессе рождения истины. Прокламируемая в его творчестве борьба за истину имеет очевидную леворадикально-революционную окраску, хотя и этот мыслительный ход отнюдь не может служить основанием для утверждения родства его варианта «материалистической диалектики» с ортодоксальным марксизмом<sup>15</sup>. Скорее в данной связи можно говорить о создании своеобразной версии платонизма, способного к выживанию в мозаичной ситуации современной культуры.

Стремясь к созданию универсалистской онтологии, Бадью в то же время ясно осознает потребность согласовать ее с фактом существования множества культурных миров. Именно поэтому в границах его философии отчетливо представлена интенция на установление значимости созданных им онтологических конструкций для понимания логики становления мозаичной панорамы культурных миров. Реализация этой задачи хорошо прослеживается в двух его основных трудах – «Бытие и событие» и «Логика миров». В «Бытии и событии» Бадью выстраивает конструкции, характеризующие чистое бытие, определяя, по его собственному мнению, онтологические типы истин и абстрактные формы субъектов, активизирующие их. В работе «Логика миров», являющейся, по его замыслу, продолжением этого главного для его творчества труда, он исследует непосредственное воплощение этих базовых онтологических характеристик бытия в реалиях различных культурных миров. Сравнивая собственное философское развитие с эволюцией идей Гегеля, Бадью утверждает, что «Логика миров» относится к «Бытию и событию» так же, как «Феноменология духа» к «Науке логики»<sup>16</sup>. Это одновременно означает, что, в отличие от Гегеля, он обратился прежде всего к разработке общих онтологических оснований собственной доктрины, а затем попытался доказать их значимость на уровне специфической версии феноменологии в соответствии с плюралистической по своему духу атмосферой современности. Его плюрализм выглядит оборотной стороной антихолистского подхода к базовым вопросам онтологии.

Основополагающим тезисом онтологии Бадью является положение о том, что бытие должно быть понято как данное в ситуации, где множество должно пониматься как лишенное единого начала. «Онтология в той мере, в какой она существует, необходимо должна быть наукой о множестве как таковом»<sup>17</sup>, – замечает Бадью. Поэтому онтология мыслима для него как строго обоснованная дисциплина лишь на базе математической теории множеств. Онтология воспроизводит бытие, презентуемое в логико-математических конструкциях<sup>18</sup>. Его математическая онтология глубоко укоренена в идеях Платона и Кантора, несмотря на факт отвержения им существования Единого, объединяющего все возможные множества. Теоретические воззрения Э.Цермело – А.Френкеля составляют непосредственный источник подхода

Бадью к проблеме множеств. Множество, по его мнению, может состоять из множеств, но Единое всеохватывающее начало таких не существует. В реальности присутствует лишь операция счета-как-сведения к единству, которая по сути дает шанс распознавания множества как множества. Он делает этот вывод, исходя из знаменитого парадокса Б.Рассела, логически исключающего возможность того, что множество содержит себя в качестве элемента или принадлежит себе. Множество всех множеств – Единое или Универсум – рисуется Бадью непредставимой химерой<sup>19</sup>. Он продолжает атаку на классическую европейскую онтологическую мысль, инициированную во французской философии Э.Левинасом с несколько иным набором аргументов. В формате доктрины Бадью, выдержанной в ключе математической онтологии, бесконечность, не связанная с локализованными множествами, выглядит немислимой. Он приходит к заключению, что «идентифицированное множество является “бытием мира”»<sup>20</sup>. Любое сингулярное бытийное образование идентифицируется в мире через отношения с иными бытийными образованиями в определенной ситуации. В противоположность логическому универсализму Гегеля, «Большая Логика» Бадью раскрывает внутри несхожих миров их логический порядок, представленный каждый раз в специфической форме<sup>21</sup>. Она исходит из предположения о невозможности единой логики, поскольку реально существуют лишь различные классические и неклассические логики миров.

Понимая множественность как базирующуюся на логике принадлежности, Бадью подчеркивает, что ничто является пустым множеством, на основе которого реализуется операция счета. Вследствие того факта, что любое множество состоит из подмножеств, логически возникает проблема первичной операции счета, которая непредставима без пустоты, называемой Бадью «собственным именем бытия»<sup>22</sup>. Эта онтологическая предпосылка означает, что пустота презентуема как конститутивный элемент любого структурируемого множества. Она указывает на «единство непрезентуемого», данного в являющемся, и составляет источник любой структуры или метаструктуры. Пустота в подобной перспективе прокладывает путь к методологически возможной операции презентации первичного конечного множества и открытой бесконечности, лишенной Единого начала<sup>23</sup>. Существование

бесконечного Другого не идентично для Бадью с Единым, вследствие его радикального атеизма, отрицания существования Бога<sup>24</sup>. Логически аргументируя свое неприятие существования Единого, он обращается к парадоксу Б.Рассела, не рассматривая возможные горизонты анализа этой проблемы на основе разработанной британским философом теории типов. Исходя из утверждения о «ненормальности» множества всех множеств, Бадью декларирует несуществование Природы и Истории, что выглядит довольно проблематично в формате теории типов<sup>25</sup>. В перспективе операции счета-как-единого отношения между единством и бесконечностью также требуют, по всей видимости, более основательного осмысления. Единое вместе с бесконечным Другим настойчиво напоминают о себе в любом мыслительном усилии субъекта.

Несуществование Истории отнюдь не означает в перспективе онтологии Бадью отрицания историчности, источник которой – место появления – локальный сайт явления (evental site), рождающегося в ситуации. Событие характеризуется им как «некоторое обладающее единством множество, состоящее, с одной стороны, из всех множеств, которые принадлежат его сайту, а с другой стороны – из самого события»<sup>26</sup>. С онтологической точки зрения сайт события интерпретируется как «ненормальное множество на грани пустоты», квалифицируемое так постфактум, вследствие случившегося явления. Поскольку событие принадлежит данной структурируемой ситуации, оно всегда производит историческую сингулярность «на-краю-пустоты». Событие, сообразно с пониманием Бадью теории множеств, не принадлежит бытию как таковому, но вторгается в ситуацию через процесс именованья – номинации, задавая структурную последовательность. Подобно Безосновному (Ungrund) Я.Бёме, пустота интерпретируется Бадью как «имя Другого» и рассматривается как источник историчности явления.

В философии Бадью истина рассматривается как приходящая вместе с событием и открываемая постсобытийной «операцией верности», которая специфична для данной конкретной ситуации и контрастирует с уже существующим, наличным состоянием знания. Он проводит четкую линию демаркации между достоверностью суждения внутри сложившейся «энциклопедии знания» с ее конвенциональными правилами и истиной, которая всегда «проде-

лывает дыру» в ее ткани<sup>27</sup>. Истина также характеризуется как «момент бесконечности» ситуации, содержащей бесконечный спектр вопрошания. Бадью – жесткий противник любых проявлений конструктивистского подхода, который «естественно превалирует в установлении ситуаций, поскольку он соизмеряет бытие и язык как таковой»<sup>28</sup>. Тем не менее, очевидно, что его критика И.Канта и различных форм современной конструктивистской эпистемологии противоречит базовым посылкам его собственного подхода к онтологии на основе математической теории множеств. Его воззрения можно охарактеризовать как специфический вариант математического трансцендентализма на базе конвенционально установленных intersubjektivных правил. Когда Бадью обсуждает проблему номинации истины, становится очевидным, что этот процесс нельзя представить вне единения уже существующих и вновь вводимых языковых конвенций, сосуществования старых и новых дескриптивных словарей. Чисто математическое доказательство возможности нейтральности имени, предлагаемое Бадью, не опровергает реальности семантической практики с ее круговой структурой референции, глубоко укорененной в обыденном языке.

Порывая с традиционным пониманием субъекта, Бадью предлагает его интерпретацию как «локальной конфигурации порождающей процедуры», которая поддерживает истину<sup>29</sup>. Субъект, в его понимании, несубстанциален по своей природе и представлен в индивидуальной (домен любви), смешанной (сферы науки и искусства) и коллективной (область политики) формах. Процесс субъективации учитывает те явления, которые принимаются на веру как связанные с событием, и вводит новую номинацию в определенной сфере с целью выражения истины. «Субъект – локальный носитель возможной оценки самореферентных утверждений: он или она знает (относительно грядущей ситуации, т. е. с точки зрения неопределимого), что эти утверждения либо точно неистинны, либо же возможно достоверны, но находятся вне сферы позитивного рассмотрения уже свершившегося»<sup>30</sup>. Создавая дискурс в локальной конечной ситуации, субъект находится перед лицом бесконечности истины. И вновь, как и ранее, Бадью сталкивается здесь с проблемой выражения бесконечности в пределах вновь создаваемой дискурсивной системы, которая должна неизбежно трансформироваться в «энциклопедию знания».

Обращаясь к анализу многообразия культурных миров, Бадью замечает, что с точки зрения развиваемой им версии «объективной феноменологии» каждый из них упорядочен сообразно с его собственной трансцендентальной структурой. Она определяет, что мир, в котором чистые множества являются как объекты, обладает собственной упорядочивающей структуросообразностью, задающей сеть тождеств и различий его конститутивных элементов. Несмотря на очевидную укорененность доктрины Бадью в традиции трансцендентальной философии, он выражает несогласие с Кантом и Гуссерлем, которые, с его точки зрения, не увидели, что трансцендентальный логический порядок зависит от онтологии ситуаций бытия<sup>31</sup>. Однако вряд ли можно найти содержательные аргументы против понимания этих бытийных конфигураций «объективного априори» как производных от трансцендентальных операций индивидуального сознания.

Хотя французский философ находится в оппозиции к постмодернизму, он вводит набор категорий, описывающих конституирование миров и процесс изменения внутри них, который вполне созвучен постклассическому типу философствования. В границах объективной феноменологии Бадью любой мир описывается в его статической форме как состоящий из объектов – «единиц являющегося в мире», идентифицируемых в границах трансцендентального индексирования в их феноменологических свойствах и представляющих как его атомы, – и их связей. «Мир онтологически утверждается тем, что является, и логически утверждается отношениями между явленными феноменами»<sup>32</sup>. Тождественность и различие, существование и несуществование объектов определяются через их принадлежность миру. В то же время различные миры подвержены изменению и характеризуются Бадью через категории сайта, слабой и сильной сингулярности, события. Как рефлексивное множество, принадлежащее себе и тем самым превосходящее границы бытия, сайт наводит мосты между бытием и конкретно существующим здесь, является, чтобы исчезнуть, и открывает сильную сингулярность приходящего в мир явления, несущего истину.

В теории точек Бадью субъективная процедура порождения истины и объективное явление множественности в мире понимаются как взаимодополняющие. Любая точка, в его понимании, «дуализирует бесконечность» в момент решения, давая возмож-

ность истине явиться в определенном месте мира<sup>33</sup>. Она связана с производством субъективного формализма через применение различных операций мысли к собиранию следов ушедших событий в свете возможных типов их отношений с настоящим. Бытие множества, которое несет этот субъективный формализм и способствует его появлению в мире, интерпретируется Бадью как неорганическое тело, представляющее «тотальность элементов сайта, инкорпорированную в событийное настоящее»<sup>34</sup>. Таким образом, прошлое должно всегда встречаться с настоящим, демонстрируя «подлинную жизнь», которая предстает у Бадью как момент творения и вечного прихода истины. Он полагает, что, в отличие от сталинской версии марксизма, унаследованной, в его понимании, Л.Альтюссером, этот мыслительный ход должен отделить его способ истолкования материалистической диалектики как философии «эмансипации через истину» от исторического материализма, равно как и порвать с «культом генеалогий и нарративов»<sup>35</sup>. Свое понимание логики культурных миров и перспектив исторического творчества Бадью открыто противопоставляет как ортодоксальному марксизму, так и постмодернистскому теоретизированию.

Анализ построений Бадью свидетельствует о его стремлении к обретению линии теоретизирования, позволяющей утвердить притязания философии на создание универсальной онтологической картины мира. При этом, однако, избираемый им логико-математический способ построения подобного рода онтологических обобщений отнюдь не свободен от противоречий. Опора на теорию множеств по сути дела редуцирует философский поиск лишь к обоснованию возможности чистой презентации бытия в логико-математических конструкциях<sup>36</sup>. Бадью создает вариант критической онтологии, которая, вопреки его антиконструктивистским декларациям, продолжает линию конструктивистского теоретизирования в духе своеобразного логико-математического трансцендентализма. Очевидной проблемой его построений оказывается то, что платонистические конструкции его критической онтологии, в силу своих имманентных оснований, не допускают постановки вопроса о различных слоях сущего, взаимосвязи природы и истории. В лице события, взрывающего порядок существующего, реальность, однако, властно напоминает о нередуцируемости исторического. Онтология Бадью чувствительна к проблеме

рождения новых конфигураций множественного из ничто, однако событие выглядит в его трактовке экстраонтологической сингулярностью. Мир логико-математической онтологии находится в дуальном противоречии с сингулярно-реальным. Именно поэтому, наводя мосты между ними, Бадью выстраивает свою логику культурных миров. И вновь, конструируя ее, он прибегает к поиску трансцендентальной индексации, объективного априори, конституирующего конкретику культурных миров, чтобы создать смычку бытия и сингулярности. Отрицая возможность теории исторического, Бадью парадоксальным образом пытается, однако, предложить типологию возможных конфигураций рождения творчески нового, явления истины в многообразии культурных миров.

Подведем итоги. Проблема взаимосвязи универсального статуса философского знания и существования многообразия культурных миров, в которых оно рождается, интенсивно обсуждается в западной мысли рубежа XX–XXI вв., провоцируя различные сценарии ее решения. Ее рассмотрение в философии Ж.Деррида и А.Бадью говорит о том, что при всем различии их подходов их роднит осознание необходимости поддержания универсалистских притязаний философии в ситуации утверждения постметафизического мышления. Как это ни парадоксально, оба автора на современном этапе развития философской мысли, отчетливо осознавая необратимость в характере изменений философской рефлексии, обращаются к наследию Просвещения. Выдвинутая Деррида стратегия понимания космополитического характера и одновременно культурной обусловленности философского знания предполагает верное осознание того факта, что универсально значимое должно быть итогом переговоров с различными философско-мировоззренческими традициями. Обращение к рационально обоснованной критической онтологии, развитие в этой перспективе проблематики бытия и события являются безусловно ценными в исканиях Бадью. Можно предположить, что дальнейшее обсуждение проблемы универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания будет учитывать эти векторы, намеченные в произведениях двух французских авторов.

## Примечания

- 1 *Habermas J.* Postmetaphysical Thinking. Cambridge (Mass.), 1994. P. 40.
- 2 *Автономова Н.С.* Познание и перевод. М., 2008. С. 149.
- 3 См.: *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. М., 2009. С. 52–272.
- 4 *Derrida J.* Eyes of the University: Right to Philosophy 2. Stanford, 2004. P. 2.
- 5 *Derrida J.* Who is Afraid of Philosophy? Stanford, 2002. P. 58.
- 6 *Ibid.* P. 54.
- 7 *Derrida J.* Paper Machine. Stanford, 2005. P. 35–36.
- 8 *Derrida J.* Learning to Live Finally. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; N.Y., 2007. P. 32.
- 9 *Derrida J.* Negotiations. Stanford, 2002. P. 337.
- 10 *Ibid.*
- 11 *Derrida J.* Without Alibi. Stanford, 2002. P. 219.
- 12 *Badiou A.* Being and Event. L.–N.Y., 2010. P. 2.
- 13 *Badiou A.* Logics of Worlds. Being and Event, 2. L., N.Y., 2009. P. 2.
- 14 *Ibid.* P. 4.
- 15 *Ibid.* P. 503.
- 16 *Ibid.* P. 8.
- 17 *Badiou A.* Being and Event. P. 28.
- 18 *Брэйссер Р.* Презентация как анти-феномен в «Бытии и событии» Алена Бадью // Хора. 2008. № 1. С. 63.
- 19 *Badiou A.* Logics of Worlds. P. 110.
- 20 *Ibid.* P. 113.
- 21 *Ibid.* P. 143.
- 22 *Badiou A.* Being and Event. P. 148.
- 23 *Ibid.*
- 24 *Ibid.* P. 277.
- 25 *Ibid.* P. 140; 176.
- 26 *Ibid.* P. 179.
- 27 *Ibid.* P. 327.
- 28 *Ibid.* P. 328.
- 29 *Ibid.* P. 391.
- 30 *Ibid.* P. 404.
- 31 *Badiou A.* Logics of Worlds. P. 173–174.
- 32 *Ibid.* P. 305.
- 33 *Ibid.* P. 409.
- 34 *Ibid.* P. 468.
- 35 *Ibid.* P. 509.
- 36 *Брэйссер Р.* Презентация как анти-феномен в «Бытии и событии» Алена Бадью. С. 64.

### **«Философия жизни» Поля Рикёра<sup>1</sup>**

В последней трети XIX – начале XX в. в качестве философского направления сложилась «философия жизни» как оппозиция классическому рационализму и реакция на кризис механистического естествознания. Мыслители обратились к жизни как первичной реальности, целостному органическому процессу, предшествующему разделению материи и духа, бытия и сознания. Лидер баденской школы неокантианства Г.Риккерт именно слово «жизнь» счел наилучшим обозначением для данной тенденции в философии и видел задачу последней в формулировании учения о жизни, которое, «возникая из переживаний, облекалось бы действительно в жизненную форму и могло бы служить живому человеку»<sup>2</sup>. Понятие жизни получило самые разнообразные трактовки в биологическом (Ницше, Клагес), космологическом (Бергсон), культурно-историческом (Дильтей, Зиммель, Шпенглер) планах<sup>3</sup>. Общим для них является понимание жизни как целостного процесса, непрекращающегося творческого развития, неподвластных аналитической деятельности рассудка. Интуиция, переживание, вчувствование, непосредственное проникновение составляют способы познания динамики жизни и исторических событий.

В философско-антропологических учениях конца XIX – XX вв.: феноменологии, персонализме, экзистенциализме – тема жизни приобрела иное звучание: повседневность жизненных ситуаций (Сартр), жизненный мир, жизнь человеческого опыта (Гуссерль), экзистенция как «бытие-в-мире» (Хайдеггер), жизнь как личностное бытие (персонализм).

Во второй половине XX в. в связи с обострением глобальных проблем и достижениями в сфере биологии мы стали свидетелями обсуждения в новом ключе вопросов о жизни человека, человеческой культуре и мире человеческих ценностей. Многие исследователи говорят о повороте к натурализму как способу понимания важнейших проблем современности. Биоэтика, биополитика, социобиология, биолингвистика – в этих терминах зафиксирован приоритетный интерес исследователей к биологической науке и ее влиянию на гуманитарные дисциплины.

Современная философия, отвечая на вызовы биологических наук, словно откликается на слова Риккерта: «... всё, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни»<sup>4</sup>; ее интерес все более направляется на изучение «жизни как таковой» и положения человека в сообществе. Звучат заявления об этическом повороте философии и ее прямой связи с политикой. Французский философ Ф.Вормс, рассуждая о болевых моментах современности, говорит о проблемах живого и справедливости<sup>5</sup>, которые охватывают различные сферы познания и деятельности человека. Как утверждает исследовательница из Франции М.Кастийо, перед философами встают новые проблемы, касающиеся соотношения «человек–общество–природа», и среди них одна из наиболее значимых тенденций – обращение к интересу субъективности<sup>6</sup>. Оба автора единодушны в том, что учение Поля Рикёра, сосредоточившего внимание на проблемах человека, жизни и справедливости и поставившего на первое место этические вопросы, находится в центре современного мышления<sup>7</sup>.

П.Рикёр в своем учении развивает своеобразную «философию жизни», в центре которой – различные сферы жизнедеятельности человека, конкретные отношения между живыми существами. Понятия жизни и живого включены в сферу антропологической философии мыслителя и разрабатываются на пересечении рефлексивной философии, феноменологии и герменевтики.

Долгое время для многих философских учений смерть была обстоятельством, от которого, начиная с Платона, «воспламенялось метафизическое философское мышление» (Х.Арендт); философия развивалась в тени смерти<sup>8</sup>. Сегодня на ведущее место в философском понимании человека и человеческой культуры все больше претендуют темы рождения и жизни. К этим темам Рикёр обращался уже в

первых своих работах: «Карл Ясперс и философия существования» (1947; в соавторстве с М.Дюфреном), «Философия воли. Т. 1: Волевое и не-волевое» (1950). Однако он, по его признанию, находясь в то время под влиянием раннего Гуссерля, с недоверием относился к идеям «философии жизни» и основательно занялся изучением жизни тогда, когда перед ним встал вопрос о ее «связности», о «следовании жизни самой себе». Эту проблему Рикёр обстоятельно анализирует в трудах «Я-сам как другой», «Память, история, забвение».

Философ рано столкнулся с явлением смерти. Его мать, Флорентина Фавр, умерла вскоре после его рождения; отец Жюль Рикёр погиб в начале Первой мировой войны; в 1922 г. в возрасте 17 лет от туберкулеза умерла старшая сестра Алиса. На протяжении всей Второй мировой войны смерть ходила по пятам за узниками концлагеря, среди которых был Поль Рикёр. В 1968 г. чету Рикёров постигло безутешное горе – добровольно свел счеты с жизнью их сын Оливье.

Однако эти трагические события не ожесточили сердце и ум философа. В беседе с Ф.Азуви и М. де Лоннэ Рикёр говорил: «Я не хотел тогда, чтобы проблема смерти раздавила меня. Я хотел отдать должное теме рождения»<sup>9</sup>. В его рассуждениях о смерти непременно присутствует «полюс отношения к жизни»<sup>10</sup>. Возражая хайдеггеровскому бытию-к-смерти<sup>11</sup>, французский мыслитель спрашивает: «...разве не стоило бы ... исследовать возможности, предоставляемые опытом умения-быть до того, как его поймает в свои сети бытие-к-смерти»<sup>12</sup>, и призывает послушать Спинозу: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»<sup>13</sup>. «Короткое замыкание», которое Хайдеггер производил между умением-быть и смертностью, Рикёр заменяет долгим путем существования человека среди других людей.

Рождение для философа имеет двойственный смысл: с рождения жизнь начинается (рождение-исток), с рождения она и устраивается (жизнь-начало). Полученная жизнь взывает к последующему движению, «после» свидетельствует о вступлении человека в жизнь; хайдеггеровское Dasein «экзистировать рождённо»<sup>14</sup>, «человек могущий» черпает свои ресурсы из «запасов рожденности» (Х.Арендт). Вместе с тем, благодаря рождению «я» обнаруживает себя рожденным другими.

Первым моментом долгого пути существования человека, который, как и многие другие (например, феномены рожденности, действия, созидания), отсутствует у Хайдеггера, Рикёр признаёт отношение к собственному телу, к плоти, благодаря которому желание жить предстает в самом широком смысле, охватывающем *conatus* Спинозы, аппетита Лейбница, либидо Фрейда, стремление к существованию Набера. Речь у Рикёра идет не о теле-объекте, знание о котором сообщает биология как неизбежную судьбу и подтверждает повседневный опыт. Такое знание чуждо желанию жить. Само тело Рикёр рассматривает как желание-жить. Однако, пишет Вормс, комментируя позицию Рикёра, «если смерть противоречит изначальному желанию жить... она тем самым не исчезает; она обязывает желание жить к работе над собой»<sup>15</sup>. Устранение разрыва между желанием жить и неизбежностью смерти остается задачей, которую каждый решает тем или иным способом.

Второй момент на пути понимания смерти ведет к проблеме множественности, как отмечает Рикёр, слабо выраженной хайдеггеровским *Mitsein*. У Хайдеггера смерть затрагивает самость в одиночестве, которую невозможно переложить на плечи другого. Рикёр ведет речь о существовании человека среди других людей, и в частности о переживании смерти другого. Здесь человек познаёт две вещи: утрату и скорбь. Утрата другого (особенно утрата близкого) означает разрыв коммуникации, подлинное отсечение от «я» его суверенной части, поскольку отношение с умершим является компонентой идентичности «я», конститутивным моментом не только для него, но и для другого, и для самой жизни. Вместе с тем смерть отсылает к «третьему лицу»: смерть других несет в себе урок, которого не могли бы преподать ни отношение «я» к самому себе, ни отношение его с близкими, и открывает проблематику смерти в истории<sup>16</sup>.

Смерть, противоречащая желанию жить, ведет к тому, что Фрейд называл работой скорби. В перспективе скорби о другом человек предвосхищает собственную смерть; скорбь, которую испытают близкие, поможет принять собственную смерть, примириться с ней. Утрата и скорбь способствуют обучению смерти. Несмотря на этот притупляющий горечь утраты аспект, Рикёр утверждает: смерть не может быть ведущим понятием в трактовке «бытия вместе».

Слово «жизнь» обозначает у Рикёра человека в целом – в совокупности всех его способностей «человека могущего», что является главным предметом его философии. Термин «жизнь», фигурирующий в выражениях «желание жить», «жизненный план», «благая жизнь», «нарративное единство жизни», «жизненная мудрость», означает сразу и биологическую укорененность жизни, и единство человека в его целостности. При этом жизнь никогда не берется Рикёром в биологическом смысле, а всегда в смысле этико-культурном<sup>17</sup>.

Обсуждая в ходе диалога с нейробиологом Ж.Шанжэ проблему живого<sup>18</sup>, Рикёр четко отличает феноменологический подход от объективирующего подхода наук. Вместе с тем он не проводит резкой грани между науками и философией. Его концепция «понимания/объяснения» говорит о «тесном диалоге» между науками о человеке и философией: цель философа заключается в том, чтобы «открыть философский дискурс перед науками о жизни, не подвергая феноменологический проект натурализации» (М.-А.Вале); вместе с тем феноменологический проект должен оставаться чутким к биологическим основаниям.

Так же в этико-культурном смысле Рикёр обсуждает и проблему «жизни после жизни» (*survie*): «Я ничего не проповедую, я не говорю ни о каком “после”. Я оставляю другим, тем, кто переживает меня, задачу унаследовать мое желание жить, мое усилие существовать во времени других»<sup>19</sup>. Это желание и это усилие передаются через человеческие творения. Размышляя о собственной деятельности философа, Рикёр говорил, что его работы принадлежат смертному времени его отдельной жизни, но, будучи обнародованными, они открывают время произведений, которое не знает срока смерти.

Очевидно, что в рассуждениях Рикёра о жизни (как и о смерти) всегда присутствует мысль о другом, о других, т. е. об интересу субъективности, ставшей одной из центральных тем философии XX в.

Проблема другого наиболее остро была поставлена Э.Левинасом в 1940–60-х гг. Человеческое общение он определял как «близость ближнего», как непосредственное отношение своеобразных субъективностей, рождающееся естественным образом; из опыта близости, конституирующегося как отношение один-для-другого, Левинас выводил практику и познавательную деятель-

ность, мир культуры в целом. А еще ранее Э.Мунье развивал учение о «диалектике личного общения», суть которого философ-персоналист выразил следующим образом: «я» существует в той мере, в какой оно существует для другого, и, в конечном счете, существовать значит любить.

Рикёр формулирует проблему другого в понятиях ближнего и социуса. При трактовке ближнего он в определенных границах разделяет точку зрения Левинаса, согласно которому межличностное отношение складывается как отношение «я» к иному, к другому. Несостоятельной «этика» Левинаса для Рикёра оказывается там, где речь идет об отношении к третьему, «не имеющему лица». Здесь, считает он, нельзя останавливаться на двойном (межличностном) отношении «я – ты» (как это, каждый по-своему, делают и Левинас, и Мунье), а следует идти дальше в направлении тройного отношения «я» – «ты» – «третий», т. е. каждый. Люди живут не в мире «ближнего», а в мире социуса, с теми, с кем «я» сближается через социальные функции. Отношение к третьему столь же изначально, как и отношение к «ты»<sup>20</sup>; между «я» и «третьим» существует столь же первичное отношение, как и отношение близости, – отношение справедливости; справедливость уже предвосхищается во взаимности «я» и другого.

Рикёр не переставал противопоставлять дружбу (любовь) и справедливость. «Сколь бы чудесной ни была добродетель дружбы, она не может ни выполнять задач справедливости, ни даже порождать справедливость как отчетливо выраженную добродетель»; «другой сообразно дружбе есть “ты”»; другой согласно справедливости есть *каждый*»<sup>21</sup>. Тем не менее, дружбу и справедливость, считал философ, следует рассматривать вместе и корректировать одну через другую. «Дружба выводит на первый план проблематику взаимности», а «благодаря взаимности дружба соседствует со справедливостью». «И все-таки дружба не есть справедливость, потому что справедливость управляет институтами, а дружба – межличностными отношениями»<sup>22</sup>.

Рикёр в трактовке интересубъективности опирается на аристотелевское понимание этоса как этики жизни, как стремления человека к благой жизни с другими и ради других в условиях справедливого институционального устройства. Французский философ, как и его античный предшественник, укореняет вопрос о благой

жизни в жизни как таковой. В приведенном определении «этики жизни» присутствуют три момента, и они являются для Рикёра опорными в исследовании человеческого этоса.

Прежде всего – благая жизнь есть «этическое видение», «ту-манские идеалы и грезы» человека о его совершенном состоянии и добродетелях (смелость, умеренность, щедрость, справедливость и др.), где этика означает целостный путь человеческого существования, начинающийся с элементарного стремления к сохранению жизни и завершающийся тем, что называют блаженством, счастьем. Здесь преобладают желательность, «благие порывы», целеполагание (телеология).

Второй момент в исследовании человеческого этоса – «жить с другими и ради других» – говорит о необходимом присутствии другого на пути осуществления желаний и способностей человека. Рикёр убежден, что человек рождается политическим существом, он несет в себе инстинктивное стремление к совместной с другими жизни. Стремление к благой жизни завершает свой путь в со-бытии; только в качестве граждан мы становимся в полном смысле людьми.

Третий момент также связан с присутствием другого; он отсылает к идее справедливости, которая образует неотъемлемую часть стремления человека к благой жизни. Поиски счастья протекают не в одиночестве, а в среде полиса, так что справедливость – качество политического характера, свойственного человеческой множественности. Судьба политической теории разыгрывается вокруг вопроса о посреднической роли другого на пути осуществления человеком своих способностей. Именно политика в широком смысле слова образует архитектонику этики.

Рассуждая о благой жизни, Рикёр считает необходимым провести различие между этикой и моралью. В отличие от мыслителей, практически уравнивающих этику и мораль, Рикёр в книге «Я-сам как другой» отмечает: «Я буду называть этикой *стремление* к совершенной жизни, а моралью – соединение этого стремления с нормами, которым одновременно свойственно притязание на универсальность и принудительность»<sup>23</sup>. Термин «этика» философ употребляет по отношению к сфере блага в аристотелевском его понимании, где этическое характеризуется телеологической перспективой, термин «мораль» – по отношению к сфере должностования, как его трактовал Кант (деонтологическая точка зрения).

Проводя различие между этикой и моралью, Рикёр вместе с тем говорит об их диалектическом взаимодействии. В отличие от Аристотеля, а также от Спинозы, Гегеля, Набера, которые в жизнедеятельности человека выдвигали на первый план желательность, Рикёр подчеркивает связь желательности и императивности: изучение «бытия вместе с другими и для других» требует соединения телеологического и деонтологического подходов.

Этика «благой жизни» не может обходиться без морали – в мире существует зло и насилие, и мораль заявляет «нет» всем видам и зла, и насилия. Однако сама мораль не всегда этична. Так, моральное принуждение «несет на себе печать насилия», которому само же дает отпор (М.Кастийо); мораль зачастую ограничивает этические намерения: предназначенная для всех, мораль «слепа по отношению к другому», она «не видит другого» (Д.Пеллауэр) и не принимает в расчет личность. Отдавая дань морали, Рикёр последнее слово отводит этике и в то же время настаивает на примате этики по отношению к морали. В своей «Автобиографии» он пишет: «... что касается этики, я считаю ее более фундаментальной, чем любая норма»<sup>24</sup>; этика включает в себя мораль. Вместе с тем философ признаёт, что этическое видение необходимо «проевывать» сквозь сито нормы.

Диалектика этики и морали, согласно Рикёру, завязывается и получает разрешение в ситуативном моральном суждении. Так философ подходит к постановке проблемы практической мудрости. Тему практической мудрости Рикёр вводит и развивает в книге «Я-сам как другой», рассматривая ее сквозь призму трагического и отмечая, что она состоит в поисках решений на пути, ведущем от общего правила к ситуативному моральному суждению. *Phronesis*, говорил он, есть интеллектуальная добродетель, позволяющая трактовать другие различные добродетели, всякий раз соотнося их с теми или иными обстоятельствами. Показательна в этом плане интерпретация философом «нефилософского» источника – трагедии Софокла «Антигона», которая, говоря о неизбежном характере конфликта в моральной жизни, «очерчивает» контуры мудрости, способной сориентировать человека в конфликтных ситуациях.

Чтобы лучше определить точку применения практической мудрости, необходимо, считает Рикёр, выслушать сторонников противоположных позиций. Одновременно в дополнение к «эти-

ке дискуссии», или «этике аргументации» (Хабермас, Апель), фундаментом которой является разумное основание принципа универсализации, Рикёр выдвигает тезис контекстуализма, в соответствии с которым моральное суждение должно ориентироваться на культурно-исторический характер своих оценок. Практическая мудрость – это создание новых решений или переформулирование уже существующих перед лицом возникающих затруднений. Здесь единственным ресурсом должна быть убежденность («продуманное равновесие», как говорит Джон Ролз), при достижении которой необходимо выслушать сторонников противоположных точек зрения. «...Этика аргументации испытывается в конфликте убеждений»<sup>25</sup>. В убежденности выражается позиция, из которой вытекают значения, интерпретации, оценки многочисленных благ, начиная с практик, жизненных планов, и заканчивая представлениями людей о совершенной жизни с другими и ради других в справедливых институциональных устройствах. Практическая мудрость крайне необходима, когда речь идет о жизни и смерти, об уязвимости и хрупкости феномена человеческого.

Жизнь в справедливых институциональных установлениях находится в одной плоскости с «жизнью с другими и для других». Она полагает другого как каждого, любого, с которым «я» осуществляет отношения по институциональным каналам. Здесь другой, являясь отдельной личностью, «не имеет лица», он «каждый», требующий справедливости; он – скорее персонаж аристотелевской дистрибутивной справедливости, имеющей отношение к общим благам. Под дистрибутивной справедливостью Рикёр понимает не только экономический феномен, но всю сферу общественной жизни человека, включающую его права и обязанности, преимущества, ответственность и др.

Рикёр солидарен с американским исследователем Дж. Ролзом, который в книге «Теория справедливости» утверждает: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель системы мысли»<sup>26</sup>. Наилучшую модель справедливости Рикёр также находит у Ролза: «Я поддерживаю мысль Ролза о том, что, в отличие от англо-саксонского утилитаризма, где справедливость определяется максимальным преимуществом большинства, в условиях неравного распределения справедливость определяется макси-

мальным увеличением доли слабых»<sup>27</sup>. Эгалитаристскую модель в данном случае может в ущерб всем поддерживать только репрессивное общество.

С человеческим этосом как желанием жить вместе с другими и ради других в справедливых институциональных устройствах у Рикёра связаны понятия политического и политики. Политическую сферу в целом философ рассматривает как измерение человеческой деятельности. Политика – это способ организации совместной жизни людей, или, как считал Аристотель, это знание о том, как наилучшим образом устроить общественную жизнь людей в государстве. Э.Шлоссер говорит о сфере политики у Рикёра: она «не отделима от этики и даже является ее центральным нервом»<sup>28</sup>.

При анализе проблем политического и политики философ использует понятие парадокса, которое, как верно замечает французский исследователь Ф.Досс, является для философа «эвристическим инструментом». Наиболее значимой в этом плане является работа Рикёра «Политический парадокс», первоначально опубликованная в 1957 г. в журнале «Esprit», а затем переизданная в книге «История и истина».

Понятие политического, несмотря на то, что философ посвятил ему много работ, осталось для него, как сам он пишет, загадочным. Главное в политическом, утверждает Рикёр, – это способность людей к совместной жизни, обязанность содействия гуманизации человека и человеческих отношений, передачи последующим поколениям культурных достижений. Становление человека человеком через политическое и политику совершается не без противоречий, срывов, попятных движений. Осмысление политического обнаруживает укорененную в нем «трагическую диспропорцию», требующую к себе пристального внимания.

Понятие парадокса, а также близкие ему понятия диспропорции, апории, противоречия Рикёр использует, прежде всего, для того, чтобы избежать альтернативы между двумя типами мышления: одним, преувеличивающим степень рациональности политического и политики, как это проявилось у Аристотеля, Руссо, Гегеля, и другим, делающим акцент на лживом и насильственном характере власти (критика «тиранов» у Платона, апология «государя» у Макиавелли, марксистская критика «политического отчуждения»<sup>29</sup>).

Одним из парадоксов политического является соединение в нем рационального и иррационального моментов. Как справедливо пишут авторы «Словаря Поля Рикёра» О.Абель и Ж.Поре, следуя философу, необходимо «совокупно мыслить о рациональном и об иррациональном в политическом»<sup>30</sup>. Рациональность политического выражается главным образом в том, что государство управляется конституцией, оно требует, например, обеспечения территориальной целостности, более продолжительной жизни, чем жизнь отдельного человеческого существа, интеграции традиции и проектов возможного будущего человеческого сообщества.

Однако у рационального политического есть нечто, предшествующее его рациональности, как говорит Рикёр, «рациональность наоборот» – архаическая форма иррационального, осадок основополагающего насилия. Политическое «почти» не имеет истока: до политического есть другое политическое, до Цезаря – другой цезарь, до Александра – другие властители. Всё происходит так, как если бы традиция авторитета, большая, чем авторитет традиции, образовывала «слепое пятно» суверенитета.

Именно здесь Рикёр усматривает след насилия. Определение политического включает в себя момент волевого принятия решения, которое, в свою очередь, отсылает к понятию власти. Власть существует лишь в той мере и так давно, как в историческом сообществе существует желание жить и действовать совместно. Однако власть в качестве истока политического забыта и перекрывается иерархическими структурами господства и подчинения. Понятие политики, основывающееся на понятии власти, ставит проблему политического зла. Власть сама по себе не есть зло, она – показатель предрасположенности человека ко злу; «может быть даже, власть является решающей причиной и важнейшим свидетельством присутствия зла в истории»<sup>31</sup>. И это связано с тем, что власть есть инструмент исторической рациональности государства.

Макиавелли говорил о сути политического насилия, обсуждая проблему расчетливого насилия, мера которого определяется планом установления государства на длительный срок. Марксизм, давая объяснение государству путем сведения политического зла к социально-политическому, трактует это зло как специфическое свойство политики. Насилие вписано в саму структуру политического, однако оно не составляет всего политического; насилие –

теневая сторона политического: способность хотеть принимать решение и власть имеют иную природу, нежели желание людей жить вместе.

Специфическая рациональность, специфическое зло – вот, считает Рикёр, двойственная и парадоксальная особенность политического, переданная им политике. Политическое зло происходит именно из специфической рациональности политического. Задача философии состоит в том, чтобы осознать это своеобразие и прояснить его парадоксальность.

Как и Арендт, Рикёр считает, что политическое предстает в соответствии с двойственной структурой общества: горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная структура – это желание людей жить вместе; оно подспудно, безмолвно, ничем не примечательно; в этом плане существование политического замечается, если только оно находится под угрозой или разрушается.

Вертикальная структура – это иерархическая сторона политического, подразумевающая различие правящих и управляемых. Политическое предшествует возникновению государства и передает ему как свои рациональные и иррациональные моменты, так и горизонтальную и вертикальную структуры. Задача философа заключается в том, чтобы показать, что политика не исчерпывает политического как структуры человеческой реальности, а политическое, в свою очередь, не покрывает собой всего антропологического поля. Целью политического является «собрание поколений и примирение традиций и проектов»<sup>32</sup>; вот почему, пишет Рикёр, было бы хорошо, чтобы рациональное одержало верх над иррациональным, чтобы вертикальное отношение полностью поглотилось отношением горизонтальным.

Еще один «парадокс политического». Политическое обладает относительной автономией, которая содержит в себе две противоположные черты. С одной стороны, оно реализует человеческие отношения, несводимые к конфликтам (классовым и иным); с другой – политическое связано со специфическим злом, которое несводимо к другим формам зла (например, экономическим). Об автономии политического свидетельствует тот факт, что власть имеет свои корни в способности действовать сообща и это предполагает общую память и общий проект. Наряду с разнообразием и временностью актуальных интересов существует общая воля, без

которой социальный организм распался бы. Рикёр полагает, что Руссо в своем учении вел речь об общественном договоре, который никогда не существовал, а был всего лишь предположением («мысленным экспериментом») относительно политического; его суть заключается в том, чтобы заново раскрывать желание жить вместе как забытый проект, предшествующий всем установлениям и правилам. Политическое – одновременно и предшествующее основание, и возможность новизны, постоянно требующая от истории не увязать в прошлом и идти по другому пути. Именно об этом, по утверждению Рикёра, свидетельствуют Советы, восстание в Будапеште, чешское сопротивление, некоторые аспекты студенческих революций, гражданское неповиновение.

Здесь следует обратиться к понятиям утопии и социального воображения, к которым необходимо присоединить понятие идеологии.

Чаще всего Рикёр рассматривает выделенные три понятия вместе, анализируя их одно через другое и разъясняя их роль в эволюции человеческого общества<sup>33</sup>.

Изучая идеологию, он выделяет три уровня раскрытия этого феномена, которые связаны между собой, взаимодействуют друг с другом.

Первый уровень («искажение – утаивание») опирается на трактовку Марксом понятия идеологии как ложного сознания в «Экономическо-философских рукописях» и «Немецкой идеологии», где он «устанавливает связь между представлениями людей и жизненной реальностью, называемой им *praxis*»<sup>34</sup>, а идеология выступает приемом, с помощью которого реальная жизнь фальсифицируется в воображаемом представлении, созданном людьми. Так что первая функция идеологии – давать перевернутый образ реальности. С данной теорией идеологии связана революционная задача классовой борьбы: если идеология есть искаженный образ реальной жизни, если человек стоит на голове, то следует заставить идеи опуститься на землю, а человека – поставить на ноги.

На втором уровне выявляется «оправдывающий» характер идеологии.

Маркс в своей трактовке идеологии вплотную подошел к проблеме господства; последнее для своего оправдания прибегает к помощи универсальных, ценных для всех, слов, используя приемы риторики. Риторика превращается в идеологию, когда ставится на

службу легитимации авторитета. Всякая теория общественного договора от Руссо до Гоббса, говоря о некоем вымышленном моменте истории, содержит в себе и мысль о скачке, в результате которого совершился переход от состояния войны к гражданскому миру, но ни одна из этих теорий не объясняет его. На деле речь идет о рождении авторитета и начале процесса его легитимации. Мы не имеем доступа к этой «нулевой отметке» в общественном договоре, к моменту рождения социального порядка, который можно было бы так или иначе обозначить. Мы знаем лишь систему авторитета, но никогда не присутствовали при рождении феномена авторитета.

Однако – и это третий уровень прояснения – мы в состоянии понять, на какой еще более глубинной основе вырастает феномен идеологии. Ее функция – интегративная, и она более фундаментальна, чем функция фальсификации и легитимации. Эта функция очевиднее всего в памятных церемониях, в ходе которых то или иное сообщество воспроизводит события, почитая их в качестве основы собственной идентичности. Речь идет о символической структуре социальной памяти (взятие Бастилии во время Французской революции, Октябрьская революция в России и др.). Неизвестно, существуют ли общества без отношения к изначальным событиям, которые впоследствии предстают в качестве истока самих обществ. Рикёр убежден, что любая человеческая общность обретает прочность и постоянство благодаря стабильному и долговременному образу, который она создает о себе самой. Роль идеологии заключается здесь в том, чтобы создать и распространить убеждение, что эти основополагающие события являются конститутивными для социальной памяти, а благодаря ей – и для идентичности сообщества. Функция идеологии в данном случае заключается в том, чтобы служить посредником для коллективной памяти, чтобы изначальная ценность основополагающих событий стала объектом веры. Становясь видением мира, идеология превращается в универсальный код для интерпретации всех событий мира.

Представленные уровни функционирования идеологии взаимодействуют друг с другом: «...функция интеграции имеет свое продолжение в функции легитимации, а функция легитимации – в функции искажения»<sup>35</sup>. В качестве примера Рикёр обращается к тому, как сообщество отмечает события, которые оно считает основополагающими для собственного существования. Однако трудно

представить, что прочность истоков поддерживает себя сама; рано или поздно к вере примешиваются соглашения, ритуализация, схематизация, требуя «приручения» воспоминаний; всё происходит так, словно идеология сохраняет собственную мобилизующую силу, становясь оправданием авторитета, позволяющего сообществу выражать себя на мировой сцене в качестве «огромного индивида».

Дополнением к идеологии является утопия. Рикёр, сопоставляя утопию с идеологией, выделяет несколько значений утопии. Так, если идеология сохраняет и предохраняет реальное, то утопия, по существу, ставит его под вопрос. Утопия есть выражение потенциальных возможностей социальной группы, ощущающей себя вытесненной существующим порядком. Утопия – это приведение в действие воображения, нацеленного на то, чтобы иначе мыслить социальное. История утопий показывает, что ни одна сфера жизни общества не ускользает от утопий: утопия – это мечта о другом способе ведения семейной жизни, присвоения вещей, потребления благ, организации политической жизни, отправления жизни религиозной и т. п. Утопии постоянно порождают не совпадающие друг с другом проекты – их задача заключается в том, чтобы изнутри подрывать социальный порядок во всех его формах. «Иное», «другое» утопии прямо противоположно позиции «только так, и не иначе», на чем настаивает идеология.

Функция утопии – предлагать альтернативное общество. В этом она радикально противостоит интегративной функции идеологии. Главная функция идеологии – легитимация авторитета, а утопия играет свою роль там, где осуществляется власть. Утопия в каждой сфере социальной жизни ставит под вопрос способ осуществления власти – общественной, экономической, политической, культурной, религиозной. Вместе с тем, считает Рикёр, можно сказать, что утопии сами порождают различные варианты власти.

У утопии, по мысли французского философа, есть сильные и слабые стороны. Слабые стороны: утопия, когда говорит о власти, все-таки отсылает к будущей тирании, которая рискует стать более изощренной и жестокой, чем та, которую она отвергает. Далее. Там, где идеология подкрепляет то, что молодой Маркс называл реальной жизнью *praxis'a*, утопия устраняет реальное в угоду перфекционистской, в итоге неосуществимой, схеме. Своего рода безумная логика типа «всё или ничего» подменяет логику действия, которая

знает, что желаемое и реализуемое не всегда совпадают друг с другом и что действие порождает неизбежные противоречия, например, свойственное современному обществу противоречие между требованием справедливости и требованием равенства. Сильной стороной утопии является ее освободительная функция. Воображать «не-место» значит держать открытым поле возможного. «Утопия мешает горизонту ожидаемого слиться с полем опыта»<sup>36</sup>.

В социальном воображаемом с необходимостью перекрещиваются идеология и утопия, между ними существует диалектическое взаимодействие<sup>37</sup>. Всё происходит так, словно воображаемое действует между интегративной функцией и функцией разрушения. Идеология и утопия – это фигуры репродуктивного и продуктивного воображения. Социальное воображение может осуществлять свою функцию изобретения «необычного» только через утопию, а функцию удвоения реального – следуя по идеологическим каналам. Идеология и утопия дополняют друг друга не только потому, что они параллельны друг другу, но и потому, что между ними постоянно происходит взаимообмен. Люди всегда нуждаются в утопии с ее фундаментальной функцией оспаривания и проектирования в сферу радикально иного, чтобы столь же радикально критиковать идеологию.

Для избавления утопии от безумия, в которое она рискует погрузиться, следует апеллировать к здоровой функции идеологии, к ее способности давать историческому сообществу эквивалент того, что называется повествовательной идентичностью. Самый серьезный парадокс социального воображаемого заключается в следующем: чтобы уметь мечтать об ином, необходимо путем постоянно обновляющейся интерпретации овладевать традицией, из которой мы исходим как из некой повествовательной идентичности; с другой стороны, идеологии, в которой эта идентичность рассеивается, следует апеллировать к сознанию, способному критически взирать на себя.

Итак, размышляя о феномене жизни, Рикёр полагал, что в него необходимо включать по возможности все аспекты современного бытия человека и философ должен подходить к их рассмотрению с полной ответственностью и интеллектуальной честностью. Его задачей является собирание и прояснение понятий, действующих в мире «бытия вместе», продвижение специфической философской рефлексии в жизнь, содействие уменьшению зла в мире.

Наряду с масштабными понятиями: жизнь, смерть, общество, этика, мораль, справедливость, политика – Рикёр в своей трактовке «бытия вместе» обращается к таким концептам, которые, если и включаются в сферу философского осмысления, то носят весьма ограниченный характер.

Одной из важнейших проблем, которой Рикёр посвятил специальное исследование, является *признание* (см.: «Путь признания», 2004). Продолжая изучение «человека могущего», философ обращается к такому основополагающему аспекту человеческого «бытия вместе», который, по его мнению, в философском плане еще не устоялся, его употребления отличаются расплывчатостью и неопределенностью. В своем исследовании проблемы признания он опирается на кантовскую мысль о «всеобщем гостеприимстве», высказанную в трактате «К вечному миру», где гостеприимство означает «право любого чужестранца на то, чтобы с ним в стране, в которую он прибыл, обращались не как с врагом»<sup>38</sup>.

Рабочая гипотеза, которой следует Рикёр при изучении проблемы признания, такова: сначала рассмотрение признания-идентификации какого-либо предмета, затем переход от признания чего-либо вообще к самопризнанию сущих, характеризуемых через их самость, и далее – от самопризнания к взаимному признанию людей, вырастающему в человеческую взаимность, которая проходит сложный путь от взаимного непризнания до «состояния мира». Последовательность стадий изучения представлена здесь схематично. На деле самопризнание человека и взаимное признание людей совершаются в диалектическом единстве.

Самопризнание человека, считает Рикёр, осуществляется благодаря признанию другим его способностей как человека могущего. Реализация способности человека к действию, то есть способности вызвать события в физическом и социальном мире, разворачивается в режиме взаимодействия, где непременно присутствует другой, который может играть роль препятствия, помощника или соучастника<sup>39</sup>. С каждой модальностью «я могу» связана скрытая или явная соотнесенность с другим. «Во взаимном признании завершается путь самопризнания»<sup>40</sup>.

Рикёр упорно ищет изначальную мотивацию взаимности людей, предполагая найти ее в духовной сфере. Он обращается к Гоббсу, к его идее войны всех против всех, называя ее, как уже от-

мечалось, мысленным экспериментом, и находит в его суждениях слово, парное «войне» – «мир», прочитывая его в концепции договора, где английский философ употребляет эпитеты «обоюдный» и «взаимный», имеющие отношение не к состоянию войны, а к поиску мира.

Гегель в работах йенского периода («Система нравственности», «Йенская реальная философия») противопоставил страху перед насильственной смертью в условиях войны всех против всех желание человека быть признанным. Хотя у немецкого философа идея признания рождается одновременно с отношениями права, он выдвигает на первый план изначально нравственную ее мотивацию: за словами о «праве вообще» стоят слова о признании человека как «бытия-в-признанности», а оно «есть духовная стихия» (Гегель)<sup>41</sup>.

Рикёр ищет альтернативу идее борьбы в опытах миролюбия, основанных на символических опосредованиях. В этом плане его внимание привлекает ситуации обмена дарами, которые были универсальным средством обмена в архаических обществах. Здесь его интересуют «тайные операции» между действующими субъектами, и он анализирует их в терминах этики признания. При дарении, идущем от сердца, дарящий отдает частицу собственного «я»; ожидание ответного дарения есть ожидание отклика на великодушие дара. В опыте церемониального обмена дарами Рикёр видит начальную форму мирного состояния. Анализируя проблему признания, философ обращается к понятиям гостеприимства, ответственности, взаимности, великодушия, бескорыстия и др., содержание которых выходит за рамки собственно этической проблематики и приобретает общеполитическое значение. Именно с позиции философского понимания признания мыслитель призывает обсуждать актуальные социальные, политические, юридические проблемы современности.

«Жизнь с другими и ради других» Рикёр называет также *заботой*. Осмысление заботы в экзистенциально-онтологическом плане свойственно Хайдеггеру, который рассматривал заботу как осуществление человеком своего бытия. Рикёр согласен с хайдеггеровским определением модуса бытия через понятие заботы, он принимает также проводимое немецким философом различие между озабочением (отношение к «подручному», к средствам) и заботливостью.

Однако заботу у Хайдеггера, по мысли Рикёра, можно понять, скорее, при помощи чувства, чем какой-либо интеллектуальной инстанции, а именно – через чувство страха, ужаса, которое немецкий философ привлекает не из-за его эмоционального характера, но из-за присущей ему способности размыкать бытие, *Dasein*, «столкнувшееся с самим собой», со своей целостностью. Так что забота как размыкание бытия оказывается связанной не только с проблематикой возможной целостности *Dasein*, но и с проблематикой «впереди-себя-бытия», «бытия-к-смерти»<sup>42</sup>: «...будущность структурно заслонена конечным горизонтом смерти»<sup>43</sup>.

Рикёр считает, что отношение заботы охватывает весь человеческий опыт и оно обостряется в жизненно важные моменты (катастрофы, бедствия, эпидемии и т. п.) как возможность открыться другим и позаботиться о них. По словам Вормса, автора книги «Момент заботы» (2010), где в отдельной главе подвергается анализу понимание заботы Рикёром, забота представляет собой социальное и политическое измерение; она есть выражение гуманизма перед лицом того, что превосходит человека. Забота есть практика, с помощью которой общество перестает быть абстрактным скопищем разумных существ, заключающих договор или ведущих дискуссии<sup>44</sup>.

Анализируя проблему заботы, Вормс, в духе Рикёра, отмечает, что она «не только сохраняет свой объект (живые тела. – *И.В.*), но тем же самым движением творит нас как субъектов»<sup>45</sup>; забота свидетельствует о человеческих отношениях, которые не предшествуют ей, а зарождаются благодаря ей и вместе с ней. «...Забота означает не моральный или этический вопрос, а *совокупный принцип этики и моральной философии*»<sup>46</sup>. В качестве одной из моделей заботы (наряду с заботой перед лицом уязвимости человека, его жизненных нужд и т. п.) Вормс анализирует заботу врача, который борется с неизлечимой болезнью и, несмотря на трагический исход, не терпит окончательного поражения; при этом автор апеллирует к концепции «трагической мудрости» Рикёра.

В 2007 г. была опубликована работа Рикёра «Жить до самой смерти», которая увидела свет, когда мыслитель уже ушел из жизни, и которую он, можно сказать, писал, всю жизнь, а завершающие страницы, по свидетельству его секретаря и помощницы К.Гольденштайн, незадолго до кончины – «нечетким почерком».

Этой книге Вормс посвящает раздел в труде «Момент заботы», который перекликается со словами Рикёра, озаглавившего свой доклад 2000 г. на дискуссии по проблемам медицинской науки: «Сопровождать жизнь до конца»<sup>47</sup>. Он рассуждал так: «Быть рядом с жизнью – это, вероятно, самые адекватные слова для обозначения позиции, когда взгляд на умирающего обращен не на того, кто вот-вот расстанется с жизнью, а на того, кто, пребывая в состоянии агонии, борется за жизнь до самого конца»<sup>48</sup>.

«Советы мудрости», данные Рикёром в ходе общественной дискуссии 2000 г. по проблемам эвтаназии, являются квинтэссенцией раздумий философа о заботе и ответственности на пороге смерти. Здесь как никогда требуется учитывать конкретную ситуацию – ведь ставкой является сама жизнь. На вопрос: упорство в лечении или эвтаназия, когда нет шансов на исцеление, а страдание на пороге смерти невыносимо? – он отвечал следующим образом: теоретические границы здесь очевидны, они диктуются врачебной этикой – лечить невзирая ни на что; практические же границы повседневного опыта определить трудно. Советы философа Поля Рикёра таковы: не создавать законов там, где ответственность за горестный выбор невозможно облегчить законом; находить справедливое решение для каждого конкретного случая<sup>49</sup>, ясно понимать свои намерения и страхи, когда речь идет о смерти – своей или близких; думать об ответственности перед другими, доверившимися вашим заботам, гнать мысль о смерти, приветствуя всех, кто рос и мужал вместе с вами<sup>50</sup>.

Философскому осмыслению Рикёр подвергает *обещание* (обязательство), известное в обыденном употреблении как высказывание, в котором человек сообщает о том, что берет на себя обязательство сделать что-либо или не делать чего-либо.

Прежде всего, отмечает Рикёр, обязательство играет конститутивную (а по утверждению Ж.Грейша, – главнейшую<sup>51</sup>) роль в формировании самости субъекта – его идентичности, которая никак не связана с неизменностью, а свидетельствует о «странном изменении» – изменении, происходящим с тем, что не меняется. Обещание, вслед за Рикёром говорит профессор университета Монпелье М.Зарадер, «держит в своих руках судьбу самости»<sup>52</sup>. Самость характеризует субъекта, «способного обозначать себя как автора своих слов и действий – не субстанциально застывшего, а

ответственного за свои слова и дела»<sup>53</sup>. В этом плане обязательство поддерживает самость человека, сдержанное слово работает на сохранность «я», бросает вызов времени.

Вместе с тем, обещание – это опыт, который никто не может осуществлять в одиночестве, он полностью основан на присутствии другого, в нем отношение к другому выражено с большой силой: слово непременно дается другому, и тот, кто обещал, находится под воздействием другого; обещание имеет диалогическую структуру и моральную характеристику: «От тебя, – говорит мне другой, – я ожидаю, что ты сдержишь слово»; тебе я отвечаю: «Ты можешь рассчитывать на меня»<sup>54</sup>.

Одновременно Рикёр утверждает: обещание – это «общественная» способность. В его основе лежит способность к инициативному действию, оно включает в себя способность воздействовать на мир. «...Обещать – значит сегодня говорить о том, что мы сделаем завтра»<sup>55</sup>. Обещание позволяет человеческой деятельности продолжаться, оно связано с инициативой, делающей возможным будущее, оно вовлекает в будущее и ручается за него. По словам М.Зарадер, обещание «корректирует непредвидимое»<sup>56</sup>, или, как говорит Х.Арендт, обещание противостоит непредсказуемости и тем самым способствует надежности человеческих отношений<sup>57</sup>. Рикёр призывает внимательно относиться к невыполненным обещаниям: учитывать не только то, что было реализовано, но и то, что реализовано не было, – в невыполненном обещании существует не одно лишь прошлое, но и «будущее прошлого».

Рикёр философски осмысливает также вопрос о *прощении*, которое, как он отмечает, вопреки видимости, не является гарантом счастливой развязки человеческой эпопеи — речь идет о «трудном прощении». Прощение непременно соотносится с виновностью и наказанием. Вина и человеческое существование связаны нерасторжимо, и, казалось бы, «попытка исключить вину из человеческого существования была бы равносильна его полному разрушению», – повторяет Рикёр слова Н.Гартмана<sup>58</sup>. Не существует наказания, соответствующего ни с чем не соизмеримому преступлению; есть «непростительное», «не подлежащее оправданию» (Набер): нельзя простить чудовищных преступлений, совершенных в XX в.

И всё-таки: «Прощение есть!» Оно, утверждает Рикёр, приходит свыше, а значит, из глубин человеческой самости. Прощение французский философ относит к таким же категориям, что и радость, мудрость, безрассудство, любовь; прощение не является и не должно быть «ни нормальным, ни нормативным, ни нормализующим». Рикёр последовательно рассматривает соображения, высказанные В.Янкелевичем по поводу гитлеровских преступлений. 1956 г. (работа «Без срока давности»): Янкелевич выступал против прощения; все юридические критерии здесь были неприменимы; забыть величайшие преступления против человечности означало бы совершить новое преступление против рода человеческого. Его слова по своему тону были скорее проклятием. 1967 г. («Прощение»): время прощения Янкелевич отождествляет со временем забвения; речь идет о разрушительном воздействии времени. 1971 г. («Простить?»): «Прощение сильно, как и зло, но и зло сильно, как прощение». «Между абсолютном закона любви и абсолютном плохой свободы существует лагуна, которую нельзя полностью превратить в разрыв» (Янкелевич).

Следовательно, прощение должно оставаться чрезвычайным и исключительным, быть «опытом невозможного...»<sup>59</sup>. Прощение, пишет философ и антрополог М.Энафф, комментируя позицию Рикёра, есть акт, «которому ничто не предшествует, он рождается без объявления, даруется без какого-либо условия, нисходит свыше»<sup>60</sup>. На смену оскорбленной памяти должна прийти работа духа: надо суметь выйти за рамки оскорбленной памяти и сделать прощение, отбрасывающее прежние заслоны и создающее новую ситуацию, основной и основополагающей политической категорией. Рикёр приветствовал поступки Вацлава Гавела, принесшего свои извинения немецкому народу за высылку трех миллионов немцев в 1945 г., и Вилли Брандта, преклонившего колени перед памятником участникам восстания в еврейском гетто в Варшаве (1943).

В начале статьи были приведены суждения мыслителей о главных проблемах философии начала нового века: жизнь и живое, этический поворот, интерсубъективность, справедливость. Подобного рода высказывания можно прочесть и у других авторов, задумывающихся о содержании философских исканий в начале XXI столетия: этизация жизни; неразрывная связь этики с политикой, философия как поиск ответа на жизненные ситуации

современного человека и др. Очевидно, что французский философ Поль Рикёр сосредоточил внимание именно на жизненно важных вопросах современности, призывая при их решении руководствоваться практической мудростью: рождение, жизнь и смерть; взаимность людей; справедливость институциональных образований; идеология как возможный фактор консолидации общества; освободительная функция утопии; философское содержание и общественное значение, казалось бы, обыденных понятий: признание и признательность, забота, обещание, память, прощение.

В «Русском журнале» (17 июня 2005 г.) А. Молешиот писал о том, что работы Рикёра способны внести изменения в наш мир: мыслитель расшифровал и сделал более доступными основополагающие понятия современного человечества: государственная власть, внутренний мир человека, проблемы здравого смысла, личной свободы, выбора и др.; много идей Рикёра уже «вошло в наше мышление, работу, жизнь и повседневные дела». Еще ранее, в 1997 г., в Амьене состоялся Международный colloquium «Практическая мудрость. О творчестве Поля Рикёра». В выступлениях ученых из Копенгагена, Брюсселя, Лозанны, Чикаго, Неаполя, Падуи речь шла об актуальности разработок Рикёра, которые представляют философию в новом свете и требуют обновления современной моральной и политической мысли. Сошлюсь также на материалы Междисциплинарной конференции Общества исследований трудов Поля Рикёра в Великобритании и Ирландии, состоявшейся в 2009 г. В ходе мероприятия специалисты в области философии, социальных наук и права, теологии из Европы, США, Канады, Турции, Бразилии, Аргентины, Австралии и Тайваня обсуждали вопрос об использовании (не будучем, а уже много лет практикуемом) идей французского мыслителя в различных областях – в социологии, юриспруденции, психиатрии, нейро-исследованиях<sup>61</sup>.

В связи со столетием со дня рождения Поля Рикёра, которое приходится на 1913 год, скажу, что мировая философская общность отметит эту дату многочисленными конференциями, colloquiums и другими общественно значимыми мероприятиями. Одно из них – конференция, посвященная переосмыслению понятий кризиса и конфликта с опорой на учение Рикёра (Италия), – было запланировано в ходе Международной конферен-

ции по исследованию трудов Поля Рикёра: «Новые перспективы герменевтики в социальных науках и практической философии», состоявшейся в Москве в сентябре 2011 г. (НИУ ВШЭ).

### Примечания

- 1 Отдельные фрагменты представленного текста были мною опубликованы в журнале «Философские науки», монографии «Феноменология во Франции» и др. изданиях, обнародованы в докладах и сообщениях на конференциях. В данной статье я впервые делаю попытку представить учение Поля Рикёра в целом как философию жизни.
- 2 Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 210.
- 3 См.: Блауберг И.И. Философия жизни // Современная западная философия. Энцикл. словарь. М., 2009.
- 4 Риккерт Г. Цит. соч. С. 210.
- 5 Worms F. La philosophie en France au XX-e siècle. P., 2009. P. 560 et suiv.
- 6 Кастийо М. Французская философия в начале XXI в.: от наследия к новым вопросам // Филос. науки. 2011. № 10.
- 7 Не могу не привести также слова датского философа Петера Кемпа, автора книги «Практическая мудрость Поля Рикёра»: «Нас много – философов и любителей философии, – для кого Поль Рикёр является почитаемым философом, стоящим выше всех других, философом нашего времени. Речь не идет о том, что он говорил обо всем на свете, хотя его познания и компетентность были огромны; он обсуждал только те проблемы, которые сам изучил скрупулезно. Его рефлексия была фундаментальна, она касалась понимания нас самих в нашей обычной жизни, проясняя основы нашего мышления, нашей деятельности, наших чувств» (Kemp P. Sagesse pratique de Paul Ricoeur. P., 2006. P. 135).
- 8 См.: Цитцова Т.В. Memento nasci: генеративный опыт. Вильнюс, 2006. С. 6.
- 9 Ricoeur P. La critique et la conviction. P., 1995. P. 144.
- 10 Worms F. Le moment du soin. P., 2010. P. 133.
- 11 См.: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 481 и след.
- 12 Там же. С. 498.
- 13 Спиноза Б. Этика. Часть четвертая. Теорема 67 // Спиноза Б. Избранное. М., 1999. С. 545.
- 14 Рикёр П. Память, история, забвение. С. 523.
- 15 Worms F. Le moment du soin. P. 138.
- 16 См.: Рикёр П. Память, история, забвение. С. 502 и след.
- 17 См.: Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 213–214.
- 18 См.: Ricoeur P., Changeux J.-P. Ce que nous fait penser. La nature et la règle. P., 1998. Обоснование своей позиции феноменолога перед лицом нейронаук Рикёр приводит также в книге «Память, история, забвение» (см. с. 581 и след.)
- 19 Ricoeur P. La critique et la conviction. P. 239.
- 20 См.: Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 34.
- 21 Там же. С. 16, 17.

- 22 Рикёр П. Я-сам как другой. С. 220.  
23 Там же. С. 205.  
24 Ricoeur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995. P. 80.  
25 Рикёр П. Я-сам как другой. P. 340.  
26 Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2009. С. 19.  
27 Ricoeur P. Approches de la personne // Lectures 2. P., 1992. P. 207.  
28 Шлоссер Э. Эпилог к эпилогу // Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 295.  
29 Рикёр П. История и истина. М., 2002. С. 289.  
30 Abel O., Porée J. Le vocabulaire de Paul Ricoeur. P., 2007. P. 60.  
31 Рикёр П. История и истина. С. 298.  
32 Ricoeur P. La critique et la conviction. P. 153.  
33 См.: Рикёр П. Идеология и утопия. P., 1997.  
34 Ricoeur P. Du texte à l'action. P., 1986. P. 381.  
35 Ibid. P. 386.  
36 Ibid. P. 391.  
37 См.: Taylor G.H. Introduction // Ricoeur P. L'idéologie et utopie. P. 12.  
38 Кант И. Соч. Т. 1. М., 1994. С. 397.  
39 Рикёр П. Путь признания. М., 2010. С. 240.  
40 Там же. С. 177.  
41 Там же. С. 259.  
42 Рикёр П. Память, история, забвение. С. 495.  
43 Там же. С. 497.  
44 См.: Worms F. Le moment du soin. P. 62–63.  
45 Ibid. P. 7.  
46 Ibid. P. 8.  
47 Рикёр П. Сопроводжать жизнь до конца // Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008.  
48 Ricoeur P. Vivant jusqu'à la mort. P., 2007. P. 47.  
49 См.: Рикёр П. Я-сам как другой. С. 316 и след.  
50 См.: Рикёр П. Сопроводжать жизнь до конца. С. 139.  
51 Greisch J. Paul Ricoeur. L'itinérance du sens. Grenoble, 2001. P. 362.  
52 Zarader M. La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma) // Cités. Philosophie. Politique. Histoire. 2008, № 33. P. 92.  
53 Ricoeur P. Réflexion faite. P. 77.  
54 Рикёр П. Я-сам как другой. С. 315.  
55 Ricoeur P. Réflexion faite. P. 104.  
56 Zarader M. Op. cit. P. 86.  
57 См.: Рикёр П. Путь признания. С. 125, 126.  
58 Рикёр П. Память, история, забвение. С. 644.  
59 Там же. С. 648.  
60 Hénaff M. Le don des philosophes. P., 2012. P. 220.  
61 См.: Борисенкова А. От Рикёра к действию // Социологическое обозрение. Т. 8. № 2. 2009. Отмечу также, что первым лауреатом премии Ассоциации Поля Рикёра, созданной в 2010 г., стал экономист А.Орлеан за книгу «Империя ценности. Перестроить экономику» («L'empire de la valeur. Refonder l'économie», 2011).

### **Этическая концепция А.Конт-Спонвиля: новое учение о вечных добродетелях**

В 1995 г. в Париже вышла работа французского философа Андре Конт-Спонвиля «Малый трактат о великих добродетелях». Книга вызвала пристальный интерес во всем мире и была издана более чем на тридцати языках, в том числе и на русском<sup>1</sup>.

А.Конт-Спонвиль родился в 1952 г. в Париже. Получил образование в Эколь Нормаль, где посещал курс Л.Альтюссера, влияние которого сказалось на его дальнейшей работе. Преподавал философию в Университете Париж-1 Пантеон-Сорбонна. В 1998 г. он покинул факультет и всецело посвятил себя творчеству и публичной деятельности. Помимо многочисленных публикаций по философско-этическим проблемам Конт-Спонвиль регулярно выступает в средствах массовой информации по актуальным вопросам культуры и общественной жизни, пишет статьи для ведущих французских газет «Le Monde» и «Libération», участвует в теле- и радиопередачах, в частности в программе известного журналиста Б.Пиво, записывает аудио- и видеозаписи своих лекций, является членом французского национального консультативного комитета по этике.

Конт-Спонвиль продолжает традиции французских философов-эссеистов, размышлявших над проблемами морали и излагавших свои идеи в яркой литературной форме. Он обращается к наследию античных авторов, прежде всего к учениям Эпикура и стоиков, опирается на концепции Монтеня, Паскаля и Спинозы. Французский философ анализирует этическую теорию Канта, являясь при этом его оппонентом и критиком. Конт-Спонвиль часто

цитирует Алена, продолжая его дело терапии человеческой души. Он ссылается на идеи философов-экзистенциалистов, главным образом Марселя и Камю, проявляет интерес к учениям Будды и Кришнамурти. Сам Конт-Спонвиль считает своим наставником М.Конша<sup>2</sup>, под влиянием которого он начал изыскания в области античной философии по проблеме добродетельного образа жизни.

Центральными темами философских рассуждений Конт-Спонвиля являются вопросы этического характера – обоснование морали и свободы, обретение мудрости и счастья. В своем фундаментальном труде «Трактат об отчаянии и блаженстве» он утверждает, что исходной очевидностью, подобной *cogito Декарта*, является переживаемый так или иначе каждым индивидом опыт тревоги, отчаяния и страдания. Это трагическое состояние человеческой души связано с ощущением отсутствия смысла бытия, собственного бессилия, недостигаемости поставленных целей, одиночества и непонимания. Испытание отчаянием должно стать точкой опоры для самосознания субъекта и импульсом для философского размышления. «Отчаяние *противодействует* грусти. Ведь грусть – это реакция на не оправдавшуюся надежду»<sup>3</sup>. Когда «не остается ни надежды, ни сожалений, жизнь может сделаться легкой... и красивой»<sup>4</sup>.

Задача философии, считает Конт-Спонвиль, – научить человека мудрости и искусству жить достойно, указать путь к счастью и избавлению от страданий. Мудрость помогает освободиться от страстей, побороть страх и лень, преодолеть соблазны своекорыстных интересов и конъюнктурных устремлений. Мудрец живет согласно требованиям морали, он понимает свое подлинное предназначение и способен принять на себя ответственность за собственную судьбу и будущее всего человечества. Добродетель ценна сама по себе, но при этом она позволяет индивиду разумно строить свою жизнь, обрести душевное равновесие, достигнуть блаженства.

Характеризуя современность, Конт-Спонвиль констатирует: «...мы живем в эпоху безнадежности»<sup>5</sup>, недоверия к морали, отказа от религии и деградации идеологии. Он признается в том, что сам утратил веру в восемнадцатилетнем возрасте, подобно тому как дети, взрослея, перестают верить в чудеса. При этом французский мыслитель остается ревностным сторонником ценностей христианства и гуманизма и называет себя верующим атеистом, поборником духовности без Бога.

Конт-Спонвиль считает, что индивид одинок и беззащитен перед лицом природы и истории, существующих согласно законам объективной необходимости и равнодушных к нашим целям. Жизнь человека есть Ничто, это лабиринт, в котором мы блуждаем в поисках истины. Личность должна заполнить пустоту мира энергией своего творчества, создать ценности, вдохновляющие человечество на позитивную деятельность.

Таким образом, Конт-Спонвиль частично разделяет антинормативистский пафос европейской философии конца XIX – XX вв. Он заявляет о кризисе традиционной морали, настаивает на необходимости переоценки ценностей и ниспровержения неподлинных идеалов. Тем не менее Конт-Спонвиль не отказывается от морали, он задается целью обосновать новую этическую концепцию, позволяющую отстоять нравственность и создать надежные критерии добродетельности.

Французский философ не согласен с идеей Достоевского о том, что если Бога нет, то все позволено. «Я не позволю себе все что угодно. Потому что моя мораль является условием сохранения ... достоинства»<sup>6</sup>, – поясняет он свою позицию. Мыслитель критикует ницшеанскую концепцию творчества по ту сторону добра и зла<sup>7</sup>. Когда тот или иной собеседник Конт-Спонвиля заявляет о своей моральной индифферентности, философ предлагает ему честно ответить на вопрос о готовности делать зло – например, приговорить к смерти невинного, предать друга, замучить ребенка. Конт-Спонвиль, по его словам, ни разу не получил утвердительного ответа на поставленный вопрос. И разве это не свидетельство того, что явно или неявно мораль всегда присутствует в сознании человека? Даже когда мы нарушаем моральные требования, мы не способны уничтожить мораль саму по себе. Разочарование в нравственном облике человечества – не причина для отказа от морали. Наоборот, это призыв к героическому действию во имя ее спасения. Если логика этики веры предполагает, что «поскольку Добро (Бог) *существует*, то нельзя *совершать* злых поступков»<sup>8</sup>, то логика этики отчаяния настаивает на следующем заключении: «Поскольку добра *не существует*, нужно *совершать* добрые дела»<sup>9</sup>.

В работе «Малый трактат о великих добродетелях» Конт-Спонвиль излагает свое учение о добродетелях как системе взаимообусловленных нравственных качеств, составляющих

фундамент морали, и предлагает новую формулировку категорического императива. Философ утверждает, что добродетели являются не только установлениями, фиксирующими общеобязательные нормы поведения, но прежде всего свидетельством решимости личности сохранить свое нравственное достоинство, приобщиться к сфере подлинных ценностей. «Добродетель... это способность к человечности»<sup>10</sup>, это «стремление к человечности»<sup>11</sup> и условие гуманизации культуры, подчеркивает Конт-Спонвиль. Добродетельное поведение не является следствием абсолютного добра. Добродетельность – это готовность личности совершать благие поступки, благодаря которой добро приходит в мир.

В качестве первичной добродетели, открывающей путь к нравственному образу жизни, Конт-Спонвиль называет *учтивость*. Эту добродетель часто исключают из числа этических качеств и относят к области этикета. Однако не стоит недооценивать ее роль в этике. Учтивость предваряет нравственность, фиксируя сложившиеся в обществе правила поведения и ориентируя индивида на обязательность их исполнения, необходимость самопринуждения в морали. В отличие от учтивости, декларирующей, что так поступать не принято, мораль взывает к сознанию личности, ее требования должны быть внутренне санкционированы совестью субъекта, заявляющей, что так поступать нельзя. Учтивость призывает уважать достоинство каждого человека. В этом смысле, считает философ, «благородные манеры предшествуют благим поступкам и являются их условием»<sup>12</sup>.

Согласно Конт-Спонвиллю, мораль начинается с учтивости, а продолжает существовать благодаря добродетели *верности*. Поскольку прошлого уже нет, а будущее еще не наступило, мир пребывает в состоянии забвения. Творчество нуждается в памяти; память, в свою очередь, основывается на верности. Эта добродетель подразумевает способность всегда сохранять приверженность санкционированным нравственностью ценностям в бурном потоке событий. «Быть верным... не означает отказываться изменять свое мнение ... не предполагает возведения собственного мнения в ранг абсолютного... это означает, что мы согласны изменить свою позицию исключительно под влиянием надежных и убедительных доводов»<sup>13</sup>.

В числе необходимых добродетелей французский философ указывает также *предусмотрительность*. Этика ответственности требует от нас не только благих намерений, но и способности правильно судить о том, что есть добро, умения предвидеть последствия наших действий. В истории человечества совершалось немало чудовищных преступлений во имя всеобщего блага. «Мораль без предусмотрительности бессмысленна и опасна»<sup>14</sup>, – предостерегает Конт-Спонвиль. Этика нуждается в практической мудрости и критическом здравомыслии. «Одной морали недостаточно для того, чтобы стать добродетельным, для этого обязательны также благоразумие и корректность суждений»<sup>15</sup>.

Путь к душевному равновесию и счастью открывает *воздержанность*. Благодаря этой добродетели «мы остаемся хозяевами, а не рабами наших удовольствий»<sup>16</sup>. Умеренность и сдержанность позволяют человеку обрести независимость и самодостаточность, побороть аффекты, избежать страданий.

Преодолеть жизненные невзгоды нам позволяет *мужество*. Это качество само по себе является этически нейтральным. Мужество как способность стойко преодолевать трудности и не терять присутствия духа перед лицом опасности может служить как добру, так и злу. Мужество становится добродетелью лишь в том случае, если оно присуще моральной личности. Высшим проявлением мужества Конт-Спонвиль считает стойкость без надежды на успех, отвагу отчаяния в ситуации, когда человек продолжает борьбу во имя нравственных целей только «потому, что так надо»<sup>17</sup>, «потому что отказ от борьбы означает бесчестье»<sup>18</sup>.

Согласно Конт-Спонвилю, добродетель *справедливости* выполняет функцию критерия этической ценности нормативных установлений. Понятие справедливости имеет двойной смысл. С одной стороны, справедливость – это требование соблюдать закон. С другой стороны, это – идея всеобщего равенства. Справедливость является прежде всего нравственным принципом. Правовые нормы подлежат оценке со стороны морали. Таким образом, «если закон несправедлив... то будет справедливо его нарушить»<sup>19</sup>. Этой заповеди следовали Сократ, выступивший с критикой афинской демократии, участники французского Сопротивления, не признавшие коллаборационистский режим Петена во время Второй мировой войны.

Добродетель *великодушия* предполагает готовность преодолеть собственные склонности к своекорыстию, агрессивности, нетерпимости, способность проникнуться духом доброжелательности и снисходительности по отношению к другим людям. Великодушие возвышает нас до уровня личности, руководствующейся исключительно указаниями собственной свободной воли. Добродетель великодушия, как считает французский философ, способна соединить этические концепции стоиков и эпикурейцев, поскольку благодаря ей долг и счастье становятся взаимозависимыми целями. Великодушие – это «самая приятная добродетель»<sup>20</sup> и одновременно «самое нравственное наслаждение»<sup>21</sup>, оно дает нам возможность радоваться величию собственной свободной и добродетельной души.

Добродетель *сострадания* означает сочувствие к несчастьям и страданиям другого человека. Сострадание – проявление нравственного чувства добродетельной личности. Тем не менее в истории этики были примеры его критики. Так, стоики и Спиноза считали, что люди не должны чрезмерно предаваться чувству сострадания, поскольку это выводит из состояния душевного равновесия и безмятежности, сопровождается увеличением страдания в мире.

Добродетель *милосердия* связана с проблемой прощения. Этическая ценность идеи милосердия превышает понятие справедливости. Если тяжесть вины не допускает возможности оправдания с юридической точки зрения, то с позиций морали всегда остается надежда на нравственное обращение преступника. Развивая эту мысль, Конт-Спонвиль приводит высказывание Марка Аврелия о том, что злонравных людей нужно либо наставить на путь истинной морали, либо терпеть их злодеяния.

Добродетель *благодарности* в узком смысле слова есть проявление признательности за совершенное добро. В широком значении благодарность – это осознание счастья быть, радость, даруемая воспоминаниями о событиях собственной жизни. Благодарность, если заимствовать выражение Пруста, есть обретенное время.

Добродетель *смирения* требует от человека скромности в самооценке. Смирение не тождественно самоуничтожению, это всего лишь честная констатация ограниченности своих возможностей. Смирение «есть добродетель человека, понимающего, что он не Бог»<sup>22</sup>.

Продолжением добродетели смирения является *простота*. «Простота не есть такая добродетель, которую следовало бы добавить к существованию. Это само существование, от которого отбросили все лишнее»<sup>23</sup>.

Добродетель *толерантности* подразумевает уважение мировоззрения другого человека, терпимость к мнению, отличному от нашей собственной позиции. Теоретический аргумент в пользу толерантности заключается в том, что «любить истину означает признавать, что мы никогда не можем знать абсолютной истины»<sup>24</sup>, поэтому наши взгляды являются взаимодополняющими. Практический аргумент гласит, что мораль требует уважать свободу другого человека и не позволяет принуждать его отказаться от своих убеждений, если он искренне уверен в собственной правоте.

Добродетель *чистоты* имеет, как полагает Конт-Спонвиль, исключительно абстрактный характер. В реальной жизни абсолютная чистота как в прямом, так и в переносном смысле невозможна. Рафинированность всегда относительна. Важнее сформулировать само понятие чистоты как модальности.

Добродетель *нежности* ассоциируется с сочувствием, доброжелательностью, кротостью, мягкостью. Эту добродетель принято приписывать женщинам. Даже если это и так, рассуждает Конт-Спонвиль, стоит вспомнить слова Тодорова о том, что если бы в мире господствовали мужские ценности, то это обернулось бы триумфом войны, пусть даже и справедливой. Нежность – это проявление мужества без агрессивности, насилия и жестокости, это сила, полная миролюбия, участия и терпения.

Добродетель *честности* в психологическом аспекте означает соответствие слов и поступков, в моральном аспекте честность – это стремление к истине и соблюдение нравственных обязанностей. Добродетель честности в исключительных случаях из соображений деликатности или практической необходимости допускает возможность говорить неправду. Конт-Спонвиль не согласен с позицией Канта, предписывавшего говорить правду при любых обстоятельствах. Однако ложь не может стать нормой, иначе люди просто перестанут верить друг другу. Честность заключается в осознанной решимости следовать принципу справедливости, исполнять свой моральный долг.

Добродетелью является также *чувство юмора*, позволяющее взглянуть на сложные жизненные проблемы неординарно, найти силы сохранять присутствие духа в самых безнадежных ситуациях.

Добродетель *любви* занимает центральное место в этической системе Конт-Спонвиля. Любовь является для него высшей из всех человеческих способностей. Именно обращаясь к идее любви, он обосновывает мораль в своей концепции.

Продолжая традицию Платона, французский философ различает три вида любви: эрос, филиа и агапе. Эрос – это любовь-страсть, стремление обладать объектом своей привязанности. Ее импульсом является чувство недостатка, поэтому исполнение желаний ведет к угасанию любви. Филиа – это любовь-привязанность, бескорыстная симпатия к другому человеку, дарующая нам счастье любить и быть любимыми. Эрос и филиа – спонтанно пробуждающиеся чувства, непосредственно не связанные с моралью. Для Конт-Спонвиля олицетворением этики становится агапе – любовь-милосердие. «Агапе – это божественная любовь, при условии, что Бог существует, и даже в том случае, если, возможно, Бога нет»<sup>25</sup>. Любовь-агапе преодолевает ограниченность чувственной любви и открывает перед нами перспективу возвышенной и безграничной любви в христианском смысле. «Агапе – это творческая любовь»<sup>26</sup>, являющаяся источником и движущей силой созидания моральных ценностей.

Итак, логика размышлений Конт-Спонвиля приводит его к необходимости решения проблемы обоснования критериев моральности. Для европейской философии второй половины XIX – XX вв. характерна тенденция критики нормативной этики классической философии. Сторонников морали должностования упрекают за то, что общезначимый нравственный закон препятствует свободе выбора и творческому поиску, ведет к нивелированию личности, не позволяет противостоять угрозе тоталитаризма и торжества массовой культуры. Противники нормативной этики настаивают на том, что нравственность основывается на личной ответственности и не должна зависеть от мирового порядка, высшего блага или социальной конъюнктуры. В итоге Ницше отказывается от понятий добра и зла и занимает позицию имморализма. Экзистенциализм противопоставляет неподлинной и относительной этике подчинения подлинную мораль свободы. Ален предлагает различать нравственность формальных правил и мораль совести и сострадания.

Конт-Спонвиль убежден в том, что без этических ценностей человечество существовать не может. При этом он считает, что традиционные представления о нравственности следует переосмыслить. В работе «Малый трактат о великих добродетелях» философ предлагает собственное решение проблемы обоснования морали. С его точки зрения, не имеет смысла строить этику, опираясь на принцип долженствования, если существуют иные, более эффективные стимулы нравственных поступков. «Долг – это принуждение ... это – печаль, тогда как любовь – это радость свободы»<sup>27</sup>, – поясняет он. Мораль проистекает из сердечности, из спонтанных благих порывов души. В качестве примера философ ссылается на материнскую любовь. Мать заботится о своих детях не из чувства долга, а из любви к ним. Материнская любовь – высшее и абсолютно добровольное проявление нежности и самопожертвования. «Если есть любовь ... разве мы нуждаемся в долженствовании?»<sup>28</sup> – спрашивает он. Поскольку многочисленные прецеденты бескорыстной любви существуют, это является практическим доказательством возможности этики без принуждения. Нравственный закон предписывает исполнять формальные, строго регламентированные правила. Однако мораль должна идти дальше, она требует от человека героизма, великодушия без границ.

Конт-Спонвиль обращается к этическому наследию Канта. Кенигсбергский философ различал в своей концепции любовь-удовольствие, или патологическую любовь, и любовь-благоволение, или практическую любовь. «Любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благотворение из чувства долга... есть практическая, а не патологическая любовь. Она кроется в воле, а не во влечениях чувства, в принципах действия... только такая любовь и может быть предписана как заповедь»<sup>29</sup>, – считает Кант. Таким образом, практическая любовь отнюдь не противоречит категорическому императиву: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»<sup>30</sup>. Наоборот, именно любовь побуждает к исполнению морального требования. Конт-Спонвиль предлагает свою формулировку категорического императива: «Поступай так, как если бы ты любил»<sup>31</sup>. Именно в такой интерпретации нравственный закон будет соответствовать духу христианской морали человеколюбия. Иисус Христос провозгласил любовь не только

к ближнему, но и ко всему человечеству: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф 5, 44). Максима любви – апофеоз великодушия и милосердия, заключает Конт-Спонвиль<sup>32</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> В России изданы работы А.Конт-Спонвиля «Малый трактат о великих добродетелях» (М., 2012); «Философский словарь» (М., 2012); «Мудрость современности. Десять вопросов нашего времени» (в соавторстве с Л.Ферри; М., 2009).
- <sup>2</sup> Марсель Конш (р. в 1922) – известный французский философ-эссеист, историк философии (специалист по античной философии, переводчик досократиков и Эпикура). Его размышления связаны с проблемами морали, мудрости, места человека в мире. См.: *Конш М.* Трагическая мудрость. Какая философия потребна для завтрашнего дня; *Руткевич А.М.* Философия природы Марселя Конша // Историко-философский ежегодник? 2005. М., 2005.
- <sup>3</sup> *Comte-Sponville A.* Traité du désespoir et de la béatitude. P., 2002 (1984). P. 19.
- <sup>4</sup> Ibid. P. 15.
- <sup>5</sup> Ibid. P. 11.
- <sup>6</sup> Ibid. P. 365.
- <sup>7</sup> Конт-Спонвиль посвящает критике Ницше свою работу «Почему мы не являемся ницшеанцами» (*Comte-Sponville A.* Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens. P., 2002), вызвавшую широкий резонанс.
- <sup>8</sup> Ibid. P. 360.
- <sup>9</sup> Ibid.
- <sup>10</sup> Ibid. P. 9.
- <sup>11</sup> Ibid.
- <sup>12</sup> *Comte-Sponville A.* Petit traité des grandes vertus. P., 1995. P. 19.
- <sup>13</sup> Ibid. P. 34.
- <sup>14</sup> Ibid. P. 51.
- <sup>15</sup> Ibid.
- <sup>16</sup> Ibid. P. 53.
- <sup>17</sup> Ibid. P. 76.
- <sup>18</sup> Ibid.
- <sup>19</sup> Ibid. P. 86.
- <sup>20</sup> Ibid. P. 124.
- <sup>21</sup> Ibid.
- <sup>22</sup> Ibid. P. 188.
- <sup>23</sup> Ibid. P. 189.
- <sup>24</sup> Ibid. P. 219.
- <sup>25</sup> Ibid. P. 357.

- <sup>26</sup> *Comte-Sponville A. Petit traité des grandes vertus. P. 368.*
- <sup>27</sup> *Ibid. P. 292.*
- <sup>28</sup> *Ibid. P. 293.*
- <sup>29</sup> *Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 235.*
- <sup>30</sup> *Кант И. Критика практического разума // Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 347.*
- <sup>31</sup> *Comte-Sponville A. Petit traité des grands vertus. P. 294.*
- <sup>32</sup> **П.Рикёр в книге «Память, история, забвение» обосновывает этическое превосходство любви, милосердия и великодушия над справедливостью и рассматривает способность прощать как высшее проявление морального героизма. См.: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004, эпилог «Трудное прощение».**

**«Борьба за признание».  
Идея признания в социально-критической теории  
А.Хоннета**

Если в какой-либо философской традиции и существовала наиболее устойчивая антипатия по отношению к Гегелю, то, вне всякого сомнения, этой традицией была Франкфуртская школа социальных исследований. От ранних работ, в которых гегелевская теория диалектики критиковалась с марксистских позиций (Г.Маркузе)<sup>1</sup>, франкфуртцы двигались к альтернативной концепции – так называемой «негативной диалектике», «диалектике неидентичности» (Т.Адорно), а также к убеждению в том, что именно Гегель более других ответственен за создание дискурса тотальности, столь пагубного для современного философствования и теории общества (поздний Маркузе)<sup>2</sup>. Второе поколение Франкфуртской школы (Ю.Хабермас) тоже не испытывает особых симпатий к Гегелю, явно предпочитая идеи И.Канта и американского прагматизма. Казалось бы, наследие великого немецкого философа уже никогда не найдет отклика в этом идейном кругу, по крайней мере в рамках современной «критической теории». Однако в 1992 г. Аксель Хоннет, представитель так называемого «третьего поколения» франкфуртских теоретиков<sup>3</sup>, довольно неожиданно для многих вновь обращается к Гегелю, используя одну из второстепенных – для гегелевской системы – идей в качестве лозунга и символа, ключевой проблемы для всей современной философии. Он уделяет более сотни страниц анализу сочинений Гегеля. «Признание» – тема, которую он для этого выбирает, – никак не ассоциируется с центральными понятиями гегелевской философии.

В данной статье я покажу, как именно Хоннет интерпретирует Гегеля, с какими потребностями его собственной философии связано обращение к данной проблеме, чем привлекли Хоннета идеи гегелевской философии, источником каких споров может оказываться эта проблема в последующем. Все эти вопросы в целом должны помочь выявлению «признания» как одной из центральных проблем современной критической теории и, возможно, достаточно большой части современной социально ориентированной философии.

## 1. Начало с Гегелем

Читатель не найдет специального и отдельного обсуждения признания в работах Гегеля. Ничто не указывает на то, что эта проблема занимает у него особое место. Ни в одном из его сочинений этот термин не вынесен в обычно достаточно подробные оглавления. «Феноменология духа» (1807), на которую сегодня обычно ссылаются в связи с этой проблемой<sup>4</sup>, также не позволяет сделать однозначного заключения об особой важности проблемы: в своей работе Гегель затрагивает ее, как кажется, мимоходом. Происходит это в VI-ом разделе, где речь идет об истинном духе, о проблемах индивидуации и нравственности.

Однако, как мы увидим далее, к 90-м гг. XX в. социальная философия испытывает уже совершенно отчетливую потребность в нахождении новых идей; имеются предпосылки и для того, чтобы одной из них стало признание. Поэтому Хоннету в определенном смысле необходимо дать такую интерпретацию некоторых проблем немецкого идеализма, и в частности, философии Гегеля, чтобы создать предысторию проблемы, на которую можно было бы опираться. На мой взгляд, Хоннету удастся представить заслуживающую внимания интерпретацию, которую мы далее и рассмотрим.

При объяснении философской эволюции Гегеля существуют различные модели. Хоннет избирает ту, что отталкивается от проблематики социальной и политической философии как центральной для молодого Гегеля. Следуя этой линии, Хоннет говорит о преодолении ограниченности социальной философии Нового времени. Исходным, по его мнению<sup>5</sup>, является стремление Гегеля предложить теорию, в которой социальная жизнь воспринималась бы как

отношения борьбы индивидов за самосохранение (Selbsterhaltung)<sup>6</sup>. Модель эта пришла на смену сохранявшемуся вплоть до Средних веков видению человека как существа общественного, «политического», т. е. такого, которое для реализации своей «природы» нуждается в социальных рамках<sup>7</sup>. Ускоряющийся процесс структурных изменений в обществе<sup>8</sup> заставляет, однако, распрощаться с традиционными идеями. «Политически-экономическое развитие настолько переросло пределы традиционных нравов, что его уже нельзя было исследовать как пример нормативного порядка добродетельного поведения» [1994: 14]. Прощание с традиционными взглядами на политику наиболее интенсивно проходило как раз в тех обществах, в которых эти трансформации с полной силой проявились прежде всего. Сперва Н.Макиавелли рассуждает о человеке – существе по своей природе эгоцентричном, ориентированном лишь на собственную выгоду. Его теория государства исходит из решения проблемы: как возможна политическая общность ввиду неустранимой враждебной конкуренции между индивидами, друг другу не доверяющими? Этой же исходной идеей объясняются и некоторые знаменитые черты политической теории Макиавелли, подробно обсуждающей, как должен действовать Государь, чтобы использовать перманентный конфликт между индивидами в своих целях. Спустя столетие Т.Гоббс исходит из той же политической модели, но опирается помимо того также и на успехи современного ему естествознания. В те годы это означало: исходить из механистического представления о природе человека, мыслить его по модели автомата. Человек характеризуется заботой о своем будущем благополучии, и это антиципирующее поведение обостряется в тот момент, когда ему приходится сталкиваться с другими людьми, – ситуация, в которой индивиды побуждены к «превентивному захвату власти»; каждый озабочен укреплением собственного потенциала власти, чтобы застраховать себя в будущем от притязаний других индивидов. Здесь-то Гоббс и обращается к концепции «естественного состояния» человека. Она не намекает ни на какой «Золотой век», не указывает на начальные этапы формирования человеческой государственности, но является мыслительной конструкцией, показывающей, что стало бы с людьми, лишись они регулирующей и упорядочивающей деятельности государства. Социальные отношения в этом случае как раз и характеризовались

бы «войной всех против всех». Потому и необходимо подчинение субъектов власти суверена, упорядоченное договорным образом, причем это соответствует интересам каждого<sup>9</sup>.

Итак, имеется противопоставление между двумя моделями: одна почти всецело определяется тенденцией понимать государственное действие как целерациональную реализацию власти, в другой государство («полис», *civitas*) признается и как «нравственная сила», наличие не только функциональной взаимосвязи экономических видов деятельности, но и «интерсубъективно разделяемых добродетелей». И вот здесь-то и проявилось новаторство Гегеля: прежде всего в том, что он выступил против атомистических схем предшествующей и современной ему философии и использовал эту линию для построения собственной политической философии. (Отдельного обсуждения заслуживает, конечно, то, в какой мере на формирование его идей повлияли немецкий пietetизм и пантеизм, какова была доля неудовлетворенности этической концепцией Канта, – однако эти проблемы выходят за рамки данного исследования.) Обозначенную тенденцию раннего Гегеля Хоннет считает возможным назвать, используя, конечно, терминологию более позднего времени, «поисками интерсубъективности общественной жизни» (1994: 20). Обе версии естественного права, различаемые Гегелем, – «эмпирическую» и «формальную», – объединяет то, что «бытие единичного» для них является категориально «первым и высшим». «Эмпирическими» Гегель называет теории, которые исходят из вымышленных или антропологических определенностей человеческой природы, а затем с помощью дополнительных операций предлагают конструкцию «разумной организации» общественной жизни. Их атомизм в том, что «естественные» способы поведения человека всегда оказываются изолированными практиками, предпочитаемыми индивидом, тогда как формы образования общности (*Gemeinschaftsbildung*) как бы привходят извне, домысливаются к ним<sup>10</sup>. В атомизме можно заподозрить также и трансцендентальное понятие практического разума: нравственное действие оказывается результатом деятельности разума, очищенного к тому же от всех эмпирических склонностей и желаний. Иначе говоря, у Канта и Фихте природа человека представлена сперва как совокупность отнесенных к Я или, как выражается Гегель, «нравственных» задатков (*Anlagen*), и субъект должен научиться их в себе подавлять, чтобы достичь «нравственной»

позиции, способствующей формированию общественного. Таким образом, в обоих случаях изначально постулируется существование изолированных друг от друга субъектов, после чего не удается удовлетворительным образом («органически», в терминологии Гегеля) объяснить состояние нравственного единства между людьми, и оно должно быть навязано извне как внешнее<sup>11</sup>. Теория государства и права, опирающаяся на модель «объединенных многих», не может быть удовлетворительной. Задачей Гегеля становится создание новой модели философии, прежде всего философии социальной; она должна преодолеть недостаточность прежних построений. Для Гегеля такая задача двуедина. В той конкретной исторической ситуации, в которой он находится, он считает своим долгом, во-первых, указать на достойный воплощения идеал общества. Во-вторых, необходимо найти концептуальные средства, которые бы увязали эту новую теорию с общефилософскими воззрениями в целом. При всей важности этой задачи для Гегеля, наиболее исследованными в отечественной литературе являются, так сказать, подготовительные аспекты: то, что подвигало Гегеля к изучению этой проблемы<sup>12</sup>.

Когда речь заходит о работах Гегеля о политике, акцент обычно делается на его поздних идеях (20-е гг. XIX в.)<sup>13</sup>. Однако для выяснения историко-философских истоков проблемы признания важно, что разработка ведется Гегелем на довольно раннем этапе поисков им своей философии – в основном, в сочинениях Йенского периода. Хоннет сосредотачивается на следующих четырех: «Системе нравственности» [1802/1803]<sup>14</sup>, «Системе спекулятивной философии» [1803/1804], «Исследованиях естественного права» [1802/1803]<sup>15</sup> и «Йенской реальной философии» [1805/1806].

В интерпретации Хоннета, ранний Гегель придерживается убеждения, что из борьбы субъектов за обоюдное признание их идентичности возникает побудительный импульс общественной природы: практически-политической реализации государственных и общественных институтов, гарантов свободы для индивида. Таким образом, в общественной жизни с самого начала присутствует «моральное напряжение», подталкивающее к преодолению исторически-конкретных форм институционализации социума. Оно приводит к конфликтам на разных уровнях, однако «конечным состоянием» всегда является «коммуникативно проживаемая свобода»<sup>16</sup>, причем само общество в целом характеризуется Гегелем

как общество согласия (**versöhnte Gesellschaft**), сообщество свободных граждан, интегрированных нравственно. Обоснование подобной «нравственной тотальности» как раз и становится одной из задач гегелевской философии. Эти идеи заметны уже в «Первой программе системы немецкого идеализма» (1798). Идея нравственной тотальности становится центральной для разъяснения проблемы признания, и Хоннет оценивает ее в высшей степени положительно. Но удивительное дело: то, что ранее те же франкфуртцы называли обоснованием не-идентичности, «тотальности»<sup>17</sup>, теперь выступает чуть ли не как философия, идейно созвучная теории коммуникативного действия!

Хоннет не утверждает, что Гегелю удалось реализовать эту программу (та «не вышла за пределы набросков и эскизов»). Он даже не утверждает, что эта программа, именно с близким самому Хоннету акцентом на «признании», у Гегеля вообще сохранилась: «уже в “Феноменологии духа”, написание которой завершило публицистическую деятельность Гегеля в Йене, модель “борьбы за признание” утратила для него свое концептуально-теоретическое значение», а впоследствии основанная на признании социальная философия так и не вышла из тени этого методически выверенного и литературно отточенного произведения [1994: 12; 230]<sup>18</sup>. Однако в годы, предшествующие окончательному созданию системы, она была разработана в своих основах настолько, что ее можно считать истоком оригинальной гегелевской версии социальной философии.

Итак, «борьба за признание» есть один из истоков гегелевской социальной философии. Если такова общая идея новой интерпретации Гегеля в рамках критической теории, то в развитии этой идеи у Гегеля Хоннет выделяет несколько этапов. Но прежде всего: как понимается это «общество согласия»? Особый характер такого общества заключался бы, прежде всего, в том, что его возможно мыслить по аналогии с организмом, оно было бы «живым единством» всеобщей и индивидуальной свободы. Иначе говоря, Гегель предлагает увидеть публичную (общественную) жизнь не как результат взаимного ограничения частных пространств свободы, а, наоборот, как шанс для реализации свободы индивидов. Социальной средой, в которой должна состояться интеграция всеобщей и индивидуальной свободы, являются нравы и обычаи (**Sitten und Gebräuche**) – выражения эти Гегель выбирает не случайно. Он желает подчеркнуть,

что ни предписанные государством законы, ни моральные убеждения единичных субъектов, но только интересубъективные установки, практически воплощаемые индивидами, суть основы свободы. Потому и «система законодательства» лишь закрепляет фактически имеющиеся нравы («vorhandenen Sitten»).

Если именно в этом направлении Гегель желает преодолеть атомизм предшествующей ему социально-политической философии, то центральной задачей становится разработка новых понятийных (концептуальных) средств, с помощью которых философия могла бы объяснить формирование общества. Это и приведет к появлению категории признания. Гегель ориентирован при этом на античную политическую философию, и в частности на Аристотеля, для которого «по природе» изначальным является скорее народ (Volk), а не индивид.

Новая философская теория общества должна поэтому исходить не из реализации единичными субъектами действий, но из «нравственных связей» (*sittlichen Verbindungen*), в которых всегда уже находятся субъекты. В противоположность атомистическим теориям общества – а к ним Гегель относит и теорию общественного договора<sup>19</sup> – за исходное берется состояние, которое уже характеризуется наличием элементарных форм интересубъективной совместной жизни. Итак, существование интересубъективных обязательств является основой всякого вообще процесса формирования человеческого общества. Общество образуется не с появлением «механизмов» (вроде «договора»), но когда происходит преобразование и расширение, рост начальных форм социальной общности, их перерастание в более сложные отношения социальной интеракции. Поначалу концептуальной основой теории Гегеля выступает аристотелевская онтология, предполагающая градацию стадий, на которых «развертывается» некая изначальная субстанция. Процесс в определенном смысле может быть назван «телеологическим». Однако Гегель не намерен затушевывать и конфликтного характера этого будто бы predeterminedного процесса («нравственная природа достигает своей подлинной действительности»), а старается описать его через этапы повторяющихся негаций, в которых постепенно преодолеваются партикулярности и ограниченности нравственных связей общества.

Нравственность выходит за пределы своей «естественной» начальной стадии и, через реинтеграцию нарушенного равновесия, приводит в конечном счете к «единству всеобщего и частного».

Иначе говоря, история может быть интерпретирована как исполненный конфликтов процесс универсализации моральных потенциалов, в скрытом виде уже содержащихся в «естественной нравственности». Такая модель оставляет довольно много открытых вопросов (например: какова природа тех «задатков» человеческой нравственности, развитие которых предполагается? Можно ли представить формирование общества одновременно и как возрастание обязательств, связей общности между людьми, и как процесс возрастания индивидуальной свободы каждого из них?).

В йенские годы Гегель еще не обладает концептуальными средствами для решения этих проблем – для этого ему понадобится дать иную интерпретацию как понятию признания, встречающемуся уже у Фихте, так и гоббсовскому понятию борьбы. С потребностью в нахождении новых понятийных средств связаны, очевидно, и более позитивные оценки философии Фихте, которые у Гегеля начинают встречаться после 1802 г. Наиболее отчетливо это зафиксировано в «Системе нравственности». Гегель замечает, что в «Основах естественного права»<sup>20</sup> Фихте говорит о признании как о «взаимодействии» между индивидами, лежащем в основе правовых отношений. Гегель использует эту модель Фихте для объяснения различных взаимных действий индивидов. Структура при этом такова: в той мере, в какой субъект обнаруживает свои особые способности и качества «признанными» со стороны другого субъекта (и, тем самым, оказывается с ним «примирён» (*versöhnt*), находится с ним в согласии), он научается видеть свою собственную неповторимую идентичность, оказываясь тем самым противопоставленным другому как особенный.

Внутренняя динамика этого процесса такова. Субъект (находящийся, по мнению Гегеля, как мы помним, в состоянии изначальной признанности другим субъектом) узнает о своей идентичности нечто *большее*. Это значит, что у него появляется возможность (и потребность) покинуть тот «достигнутый уровень» нравственного согласия и претендовать на признание «более полного» образа своей идентичности. Происходит, по выражению Хоннета, динамизация имевшейся у Фихте модели признания с учетом теории конфликта. Подобное толкование Фихте помогает Гегелю обнаружить новое измерение также и в понятии борьбы у Гоббса. Дело теперь не исчерпывается вопросами сохранения своего физического суще-

ствования. Борьба между субъектами обнаруживает себя в качестве «изначально-нравственного события»<sup>21</sup>, «общественный договор» эту борьбу никоим образом не прекращает: она продолжается на новом уровне. Эту трактовку модели Гоббса Хоннет считает «эпохальной» для понимания природы социальной борьбы. Преимущества нового понятийного аппарата таковы: новая концепция социального с самого начала не только включает в себя сферу морального напряжения, но и указывает на социальный инструмент, посредством которого это напряжение может разрешаться.

Элементарные формы взаимного человеческого признания Гегель как раз и называет «естественной нравственностью». Во взаимоотношении «родителей и детей», одной из «наиболее всеобщих форм взаимодействия (*Wechselwirkung*) людей и формирования человека», субъекты взаимно узнают себя как любящих. Это, впрочем, только лишь первая ступень «естественной нравственности». На вторую субъекты выступают уже как участники упорядоченных форм обмена (прежде всего, товарного). Практические отношения, определявшие сообщество субъектов на более элементарном уровне, теперь трансформируются во всеобщие, договорным образом закрепленные правовые нормы. Как собственники, например, они выступают уже личностями, обладающими формальным «правом» соглашаться или отказываться от предложенных им отношений (например, обмена).

На каждой из ступеней Гегеля интересуют прежде всего формы протекания борьбы, вызванной нарушениями социальной жизни, поэтому одним из известных примеров, содержащихся в его работах этого периода, является преступление (*Verbrechen*), которое он склонен трактовать как следствие того, что преступающий закон человек не чувствует себя адекватно «признанным» в условиях установившейся социальной структуры (Honneth A. 1994: 36 ff). Само преступление есть форма деструктивности; в своей наиболее простой форме оно выступает как бесцельное, разрушительное действие: такова первая реакция индивидов на опыт установившейся нравственности. Это, однако, не есть еще преступление в собственном смысле слова, поскольку у человека отсутствует правовое сознание свободы. Преступление в узком смысле слова характерно уже для второй ступени (уровня): субъект намеренно нарушает установившуюся форму признания.

В аргументации Хоннета прослеживается довольно много примечательных черт, указывающих на некие инварианты, повторяющиеся образцы, неизбежно воспроизводимые у каждого мыслителя, декларирующего свою приверженность т. н. «критической теории». Одной из таких черт является то, что едва ли какой критический теоретик может сегодня позволить себе обойтись без включения в свое исследование анализа идей Г. Мида<sup>22</sup> (о том, какое место они занимают в проблематике признания, речь пойдет далее). Другой характерной чертой оказывается то, что презентация *выводов*, будь то промежуточных или окончательных, принимает, как правило, *табличную форму*. Совершенно невероятное для прежней философии обилие именно таких форм схематизации заставляет подозревать, что для критического теоретика выводы – это *всегда таблицы*. Не является исключением и обсуждаемая книга Хоннета. Она также отдает дань введенной Хабермасом моде.

Систематика признания, к которой Гегель стремится в своих ранних работах, представлена в следующей схеме (Honneth A. 1994: 46):

**Схема 1. Объекты и способы признания**

Объект Способ признания	Индивид (конкретные потребности)	Личность (формальная автономия)	Субъект (индивидуальные особенности)
Созерцание (аффективный)	Семья (Любовь) 		
Понятие (когнитивный)		Гражданское общество (право) 	
Интеллектуальное созерцание (аффект, ставший рациональным)			Государство (солидарность) 

Эта схема должна, по замыслу Хоннета, подчеркнуть разноречивость, характерную для разработки Гегелем проблемы признания<sup>23</sup>. Диагонально расположенные стрелы должны, по его мнению, символизировать тот факт, что момент «борьбы» имеет для Гегеля не только «негативно-транзиторное» значение, но и (в позитивном плане) указывает на возрастающий процесс «универсализации», перехода на новый уровень признания. Схема эта отражает, конечно, только лишь состояние разработанности проблемы, характерное для периода 1799–1802 гг., когда Гегель еще использует понятие «нравственности» в качестве основной оперативной категории. Однако уже в 1803/04 гг. восходящая к античности идея природы (а вместе с тем и присущая ей телеология) теряет для Гегеля свое прежнее значение. Место аристотелевской телеологии природы, которой была пронизана «Система нравственности», занимает теперь теория сознания. Модель «борьбы за признание» претерпевает существенные трансформации. Гегель теперь может представить процесс формирования государственности уже не как сопряженный с конфликтами путь развития неких элементарных структур, но как формирование (*Bildung*) духа, причем мотивы конфликта перелгаются отныне в сам человеческий дух. Тот устроен таким образом, что для своей полной реализации ему необходимо постоянно преодолевать «конфликтным» образом приобретенное знание.

Налицо развитие сюжета; видна преемственность проблематики (в обеих версиях борьба за признание понимается как социальный процесс). Однако принципиальное расхождение заключается в том, что *борьба уже не трактуется как средство индивидуализации человека*. И вот об этом повороте Хоннет очень сожалеет, поскольку теория духа, развиваемая Гегелем начиная с «Феноменологии духа», уже не дает Хоннету желаемых возможностей для его собственной критической теории. Теперь всё зависит от того, насколько убедительно удастся обосновать предпринятое Гегелем продолжение исследование проблемы признания как именно *сужения*, сопряженного с утратой некоторых возможностей. Будем поэтому внимательны к конкретным обвинениям в адрес гегелевской системы, выдвигаемым Хоннетом. За свой поворот к духу Гегель заплатил отказом от «сильной» версии интересубъективизма; он закрыл себе дорогу к проблематике «изначальной

интерсубъективности» (Honneth A. 1994: 52–53). Теряет свое центральное значение и ранняя гегелевская теория нравственности: формирование человеческого сознания уже не так тесно связано с процессами выстраивания нравственных социальных отношений: социальные и политические формы человеческого общения представлены лишь как промежуточные стадии самосознания духа, и Гегель все более подчиняет свою философию «монологическим постулатам философии сознания» (Ibid. S. 62). С этой новой позицией, которую философ занимает в «Феноменологии духа», связаны и многие другие «потери» гегелевской философии, критикуемые Хоннетом (например, гегелевская трактовка любви).

При всех этих философских «потерях» сама проблема признания не исчезает, конечно, из работ Гегеля совершенно. Общий замысел Гегеля можно представить следующим образом. Если, в противовес социальным теориям Нового времени, необходимо доказать, что даже в условиях враждебной конкуренции индивиды способны достичь правового разрешения конфликта, то внимание должно быть направлено в первую очередь на те интерсубъективные основы, которые и обеспечивают минимальный консенсус в обществе (Ibid. S. 71 ff.).

## **2. Значение «признания» как проблемы во внутренней логике развития немецкой социально-критической теории (причины привлекательности гегелевских идей)**

Как оценить эту интерпретацию Гегеля Хоннетом? Сама модель – обращение к наиболее ранним работам некоего мыслителя в надежде на получение новой исследовательской перспективы, конечно, не нова. Не раз применялась она и в отношении Гегеля: в XIX в. сходный подход был использован В.Дильтеем – одним из тех, кстати, кто в охваченную неокантианскими идеями эпоху способствовал сохранению интереса к Гегелю<sup>24</sup>. Впоследствии обращение к раннему Гегелю становится вообще характерным для западного марксизма (ср. Г.Лукач). Продуктивен и акцент Хоннета на «органистичности»: он созвучен предпринимаемым в феноменологии попыткам более широкого подхода к проблеме интерсубъективности и жизненного мира<sup>25</sup>. Для современного ге-

гелеведения подход Хоннета также эвристичен. Выбранный им горизонт исследования вполне может быть расширен, конкретизирован многими другими работами Гегеля<sup>26</sup> и представляет собой интересную перспективу для изучения развития гегелевских идей абсолютного духа.

Когда характеризуют изменения, предпринимаемые Хоннетом, иногда говорят об «антропологическом повороте» в рамках критической теории<sup>27</sup>. Признаться, оба концепта этой формулы представляются мне проблематичными. Во-первых, само понятие «поворот» уже подверглось в XX в. серьезной инфляции – «поворотом» называют сегодня периоды краткой моды (или же попытки такую моду создать) в том или ином сообществе часто контактирующих друг с другом мыслителей. Столь же неясно, что понимается в данном случае под «антропологией». Предлагаемые Хоннетом изменения следует оценивать с иной перспективы.

Неожиданный для франкфуртского теоретика интерес к Гегелю, о котором мы говорили в начале статьи, становится теперь объяснимым. Оригинальность Хоннета в том, что, обращаясь к одному из вечных философских оппонентов социально-философского Франкфурта<sup>28</sup>, он, в противовес Маркузе и Адорно, показывает: идеи Гегеля все-таки *могут* быть продуктивны для современной критической теории. Хоннет даже сожалеет о прерванной истории влияния «альтернативной гегелевской модели» (1994: 258).

Помимо этой особенности обращения к Гегелю, имеются также и вполне конкретные результаты. Очевидно, немцы находят в этой проблеме способ «объединить» самые разные пласты проблематики: как те, к которым они испытывают традиционную симпатию (психоанализ)<sup>29</sup>, так и те, для которых у них начал «утрачиваться» философский язык или же никогда такового не существовало (гуссерлевская проблема интересубъективности<sup>30</sup>). Через эту проблему им открывается и своя собственная далекая история (кроме Гегеля представляется возможность связать теорию интересубъективности также и с И.Г.Фихте<sup>31</sup>). Наконец, они находят возможность объединить через эту тему разные национальные традиции (проблема «Другого» в экзистенциализме Ж.П.Сартра<sup>32</sup>).

Предложенная Хоннетом модификация проблематики делает «признание» категорией, полезной также и для экономической науки. «Левый» пафос, типичный для немецкой социальной тео-

рии во франкфуртском исполнении, также сохраняется: речь ведь теперь идет о «борьбе за признание»<sup>33</sup>. *Борьба* за признание есть формула, позволяющая связать обсуждаемую проблематику как с социальной философией, так и с некоторыми наиболее популярными ее частными проблемами. Одной из таковых является проблема *власти*. Создается впечатление, что в ее разработке немецкие философы всегда оказывались в тени своих французских коллег (например, Фуко), скорее комментируя и критикуя концепции, нежели предлагая свои собственные<sup>34</sup>. Признается в этом и Хоннет («Я шел от теории власти в том духе, как она разрабатывалась М.Фуко» (Honneth A. 1994)). Так вот, ориентация на признание внушает надежду, что критический теоретик получит в свои руки действенный инструмент полемики с теорией власти, развиваемой Мишелем Фуко: существует возможность «локализовать» фукианскую проблему власти, по крайней мере ее появление, лишь на одном или нескольких уровнях, анализируемых Хоннетом (ср. Схема 2).

Если уже Ролз и Дворкин сделали проблему признания одной из основных в своей политической философии, то современная немецкая философия в ее социально-критической (Франкфуртской) версии делает на разработке этой проблемы особый акцент. Для философов вроде А.Хоннета и др. она служит удачным средством выйти за пределы тематического горизонта, заданного первыми двумя поколениями: историософского (Хоркхаймер и Адорно) и политически заостренного (Хабермас). До этого главной темой третьего поколения была, пожалуй, теория «патологий культуры» – смягченная версия глобального культурно-философского пессимизма Хоркхаймера и Адорно.

При столь больших надеждах, которые могут возлагаться на теорию признания как часть новой, возможно не-хабермасовой критической теории общества, очевидно, что ссылок на одного великого мыслителя (Гегеля) недостаточно для того, чтобы обосновать эпохальное значение проблемы признания. Продолжая, Хоннет идет по уже опробованному пути: новой областью размышлений становится для него теория социального действия Герберта Мида (1994: 114 ff).

### 3. Герберт Мид

#### 3.1. Возможность перехода к Миду, общий контекст интерпретации

Реконструкция проблематики Хоннета не становится более легкой при переходе от толкования Гегеля к интерпретациям Мида. Ведь, с одной стороны, анализ социального бихевиоризма уже «задан» в рамках критической теории. С другой, эта традиция определена как мало совместимая с предыдущими системами, в особенности гегелевской.

Открывая второй том своей «Теории коммуникативного действия» рассмотрением социальной теории Г.Мида, Хабермас недвусмысленно задал контекст, в котором следует рассматривать идеи американского философа:

«Субъект-объектную модель философии сознания к началу XX века атакуют с “двух фронтов”: со стороны аналитической философии языка, а также со стороны психологической теории поведения. В обоих случаях происходит отказ от идей непосредственного доступа к феноменам сознания и непосредственного знания-себя, рефлексии, интроспекции в пользу методов, не опирающихся на интуицию» (Habermas J. 1988: 11).

Хотя используемое Хабермасом обозначение «субъект-объектная модель» не особенно удачно<sup>35</sup>, сама характеристика в целом делает проблему связывания психологических теорий начала XX века и философии Гегеля по меньшей мере нетривиальной.

Хоннет не видит непреодолимых различий между теорией признания как исходным принципом ранней гегелевской социально-политической философии и прагматизмом Мида. Главное, в чем оба мыслителя были согласны: воспроизводство общественной жизни осуществляется при реализации императива взаимного признания, поскольку субъекты лишь тогда могут достичь практического отношения к самим себе, если научатся понимать себя из нормативной перспективы своих партнеров по интеракции в качестве их социальных «адресатов» (1994: 148). Обе теории прекрасно сочетаются: социальная психология Мида лишь придает «материалистическое» толкование идеям, которые молодой Гегель с «гениальной примитивностью» очертил в своих работах Йенского периода; в данной конкретизации эти идеи можно взять за основу «содержательной теории общества» (1994: 148).

Для разъяснения того, как эта общая формула вписывается в философию Мида, необходима краткая характеристика не только целей, которые преследует американский философ, но того проблемного контекста, в котором он уже рассматривался во Франкфуртской социальной теории. В критической теории Мид интересен прежде всего следующими двумя главными темами: (а) *коммуникацией* (исследуемой с помощью такой оперативной категории, как «интеракция»), а также тем обстоятельством (б), что в этой интеракции центральную роль играет *язык*<sup>36</sup>. Оппозиция философии сознания, исходящей из привилегированного доступа субъекта к собственной самости, выражается у Мида в том, что поведение социальной группы он анализирует не через поведение единичных образующих ее членов, но при опоре на идею общественного целого. Речь идет о сложной групповой активности. Мид исследует, в частности, как опосредуемая жестами интеракция становится началом формирования символического языка и как жесты превращаются в символы, заменяясь на значения. Благодаря этому происходит структурное изменение самой коммуникации: участники научаются разделять акты, служащие взаимному пониманию, и действия, ориентированные на успех. Вот здесь-то как раз и обнаруживается возможность подключения Хоннета к интерпретациям Мида. Это происходит при обсуждении механизмов интериоризации. Поскольку Мид исходит из социальной интеракции, опосредуемой языком, то для объяснения различных уровней языка (соответственно различным уровням интеракции) ему необходим процесс интериоризации, т. е. превращения внешне воспринимаемых реакций другого индивида в символическую систему.

Мид исходит из того, что, находясь в обществе, индивид поначалу не имеет идеи Я как некоторой первичной инстанции, определяющей его действия. Поведение человека в обществе вообще направлено в первую очередь не на «себя самого», а на «объекты», еще до выработки самосознания мы должны обрести понимание значения собственных действий. Это понимание формируется постепенно, когда индивид сопоставляет реакции, вызываемые его действиями у других людей, с тем, как он сам эти реакции «прогнозирует»<sup>37</sup>. Еще до «Я» («I») **формируется поэтому некоторая промежуточная форма «меня самого» («Me»), представляющая во мне образ Другого.** Сознание себя самого субъект

приобретает лишь в той мере, в какой в своем действии учится символически репрезентировать другого человека<sup>38</sup>; социализация протекает при необходимом создании «генерализированного Другого», из перспективы которого индивид научается понимать себя в качестве части общества, основанного на разделении труда. Выраженное в этом понятии интересубъективное отношение Хоннет и предлагает в качестве эквивалента исследуемого им понятия признания (1994: 126).

### **3.2. Мид как опосредующее звено для связывания философской проблематики признания с психоанализом**

Именно Мид помогает Хоннету связать фундаментально-философскую проблематику признания еще с одной темой, структурно важной для Франкфуртской социально-критической теории, с психоанализом. Поскольку уровни проблематики разведены, признание получает необычайно широкие возможности связывания с самыми разными аспектами современной философии. Такое связывание с психоанализом происходит, во-первых, благодаря учету идей Мида и, во-вторых, через первый из уровней – начальную форму социальности, формируемую в семейных отношениях. Этот уровень репрезентирует «любовь». Хоннет предлагает по возможности отталкиваться от «наиболее нейтрального» ее понимания – как совокупности всех первичных отношений в той мере, в какой они имеются между людьми и строятся по модели эротического отношения двух людей, связей дружбы и отношений «родитель–ребенок» (Ibid. S. 153). «Нейтральным» это определение можно назвать, конечно, лишь со значительной долей условности – ведь оно уже получило весьма определенную конкретизацию. Однако в контексте нашего обсуждения важно, что, отталкиваясь от этого первого уровня, Хоннет трактует любовь как «отношение интеракции», – что, в свою очередь, подкрепляет его тезис о том, что «психоанализ нуждается в принципиальном расширении в направлении области социальных интеракций, в которой ребенок научается понимать себя в качестве независимого субъекта через эмоциональное отношение к другим людям»; Хоннет говорит также об «интерсубъективно-теоретическом расширении рамок психоаналитического объяснения» (Ibid. S. 156–157). Во второй

половине XX в. это движение уже было начато в «открытом к новым горизонтам» психоанализе. Хоннет называет здесь целый ряд имен: Д.Штера, Д.Винникота, Р.Шпица и др. Легко догадаться, что предлагаемое им «расширение» подразумевает трактовку любви как одной из форм некоего более сложного и комплексного социального феномена (в данном случае – признания). Кроме того, исследования современных теоретиков психоанализа вполне можно представить как конкретно-практическую разработку одного из принципов, обнаруженных еще Гегелем. Начиная с самых первых месяцев жизни младенец настолько зависим от заботы матери, что считать его отдельным, независимым объектом анализа было бы совершенно неоправданным упрощением<sup>39</sup>. Забота матери, поддерживающей жизнь младенца, не есть в данном случае нечто «отделенное» от главного объекта, интересующего психолога, – поведения и развития младенца. Этот начальный период развития человеческой жизни называют этапом «недифференцированной субъективности» или же определенной формой «симбиоза». Отношения «мать–дитя» суть поэтому «интерсубъективное взаимодействие», в котором каждый из его участников учится построению своей самости у другого (1994: 159)<sup>40</sup>. Этот экскурс в современные психоаналитические теории должен дать Хоннету дополнительную иллюстрацию его главного тезиса: интерсубъективная идентичность формируется во взаимодействии, причем взаимоформируемость субъектов может быть показана на самых разных уровнях. На уровне любви как первичного отношения социальности это проявляется, например, в вере одного из индивидов, что любимый человек сохранит свое отношение к нему и тогда, когда его внимание в силу ситуативных обстоятельств переключится на другие объекты (эта вера имеет важное значение для формирования «способности быть в одиночестве», «доверия к себе»).

Для теории общества такая трактовка любви имеет значение, поскольку, вопреки расхожим представлениям об «асоциальности» любовной связи (для любящих, иногда говорят, существуют только они сами, но не мир вокруг), в противовес этому «моральному партикуляризму» особо подчеркивается, что любовь составляет ядро любой нравственности (Ibid. S. 174). **Конечно, прецедент подобного понимания также обнаруживается у Гегеля.**

### 3.3. Правовое отношение

У следующей части книги Хоннета (1994: 174–210) особый статус. Формально она не выделена как особая смысловая часть книги и продолжает его анализ социальной теории Мида. Однако значение этих страниц выходит далеко за пределы интерпретации идей американского философа: переходя к анализу отношений признания в сфере права, Хоннет не только касается важных вопросов разграничения «бытовых» и «философских» трактовок признания, но и завершает подготовку своей собственной, итоговой систематики (ср. Схема 2).

Хотя правовое отношение едва ли не во всех аспектах своего проявления отличается от любви как формы признания, эти сферы интеракции позволительно представить как две формы одной и той же модели. Мы обретаем понимание себя как носителя гражданских прав, лишь когда осознаем, какие нормативные обязательства у нас имеются по отношению к другим людям, т. е. лишь если у нас имеется перспектива «генерализированного Другого». К этому добавляется еще одно важное обстоятельство, особо отмечаемое Хоннетом. Носителями каких-либо прав мы можем быть лишь в том случае, если признаны как члены общественного целого (Ibid. S. 176)<sup>41</sup>. Однако наличие дифференцированной системы правовых норм само по себе еще не гарантирует готовности индивидов таковым нормам следовать, поэтому если признание в гражданско-правовой сфере все-таки реализуется, мы должны говорить о совершенно особой форме взаимности: именно через следование одному и тому же закону правовые субъекты распознают себя в качестве личностей, обладающих моральной автономией и способных на разумные решения относительно моральных норм.

Для Мида такой формой признанности является в первую очередь «членство» в общественном разделении труда<sup>42</sup>. На правовом уровне, однако, дело обстоит значительно сложнее. Во-первых, правовое признание в узком смысле слова тесно переплетено с социальной ценностной оценкой. Значит, нам следует проводить разграничение признания в более привычном для нас, повседневном смысле – как славы, почета, уважения – и признания как фундаментальной философской категории intersubjectивности. Во-вторых, необходимо обращать внимание на то, как из этого со-

стояния «слитости» признание вычленяется в отдельную правовую категорию<sup>43</sup>. Как анализировать этот сплав? В процессе развития теории права вопрос о признании индивида как правового субъекта отделяется от признания как почета и уважения, которым этот субъект пользуется в обществе. В первом случае признания должен быть удостоен каждый субъект, причем равным образом, в признании в правовом смысле заключено представление об «обобщенных» интересах граждан, именно поэтому оно не предполагает исключений (как правило, за *всеми* субъектами признается обладание этими правами). Ссылаясь на Р.Иеринга<sup>44</sup>, одним из первых предпринявшего попытку разведения признания в правовом плане и общественной ценностной оценки, Хоннет предлагает следующий вариант: социальное одобрение (**soziale Achtung**) ориентировано на «ценность» индивида, признание *индивидуальных* заслуг, тогда как признание в собственно правовом смысле подразумевает универсальное уважение к свободе воли человека<sup>45</sup>. Разведение этих двух уровней необычайно важно, поскольку далеко не редки ситуации, когда один и тот же человек должен быть признан как личность (со всеми вытекающими отсюда гражданско-правовыми следствиями) без того, чтобы это признание было сопряжено с положительной оценкой его заслуг перед обществом.

Для различения форм признания принципиально важен также следующий вопрос: как более конкретно определить те общие качества личности, которые заслуживают признания (в универсально-правовом смысле)? В сословных или тоталитарного типа обществах, например, таким образом может культивироваться индивидуальное послушание. Очевидно, что сами эти характеристики не только изменчивы в культурно-историческом смысле, но и опираются всякий раз на различную «философию человека». Общее правило таково: чем большие претензии выдвигает социально-политическая концепция того или иного общества, тем более богатым должен оказываться набор этих качеств. В современности философские представления о человеке закрепились в различении правоведением а) либеральных прав свободы; б) политических прав участия и в) **социальных прав благополучия**. Первое подразумевает «негативные права» (индивид должен быть защищен от покушений государства на его свободу, жизнь и собственность). Второе закрепляет за индивидом права участия в общественном

волеизъявлении. Третий же аспект гражданских прав предполагает максимум равного распределения «основных благ». Общая тенденция развития западных типов общества при этом такова, что идея равенства граждан побуждает постоянно расширять набор условий, обеспечивающих «более полноценное» социальное участие индивида в обществе<sup>46</sup>, социальное содержание признания, как отмечает Хоннет, постоянно расширяется, институционализация буржуазных прав свободы, «так сказать, развязала перманентный инновационный процесс» (Ibid. S. 189); к этому расширению, опять-таки, всякий раз подталкивает «борьба за признание». В сравнении с общей историей человеческого рода равное избирательное право закрепилось не так давно; еще позднее к нему добавилось право на получение определенного образовательного минимума и т. д.

**Признание и достоинство. Не-признание. Борьба.** В социальной теории Мида Хоннет находит эквивалент двух других важных для него тем – природы общественного «признания наоборот»: не-признания, презрения, – а также солидарности.

Не-признание оказывается в контексте обсуждения гражданско-правовой сферы эвристически-важной категорией, поскольку «о фактическом существовании сознания собственной ценности (Selbstachtung) мы всякий раз можем заключать лишь косвенно, производя эмпирическое сопоставление с группами персон, из поведения которых допустимо заключить о наличии символических форм репрезентации опыта не-признания» (Ibid. S. 195). Анализ же сознания собственной ценности должен в определенном смысле завершить, подвести итог рассмотрению признания в правовой сфере, несколько уравновешивая произведенное до того разведение признания в общественном смысле (как почета и уважения) и в более узком, гражданско-правовом смысле. Для этого Хоннет приводит любопытный мысленный эксперимент американского теоретика правовой мысли Д.Фейнберга. Допустим, предлагает тот, существование некоего идеального общества, для которого характерен необычайно высокий уровень социальной благотворительности и взаимного общественного уважения, тогда как институция гражданских прав отсутствует совершенно. На первый взгляд, оно было бы вполне жизнеспособно, ведь то, что в наших типах общества достигается посредством апелляции к индивиду-

альным правам личности, в том, идеальном, реализовывалось бы «естественным образом», попросту в силу всеобщей взаимной благосклонности, симпатии и уважения. Однако Фейнберг делает неожиданный вывод: такому обществу, при всем его богатстве моральных практик, все же недоставало бы кое-чего весьма существенного, а именно шанса для формирования уважения к себе, сознания собственной ценности. Человеческое достоинство как социальный феномен связано именно с наличием *прав*. Хоннет в целом соглашается с этим утверждением. Гражданские права потому и являются общественно значимой социальной данностью, что наделяют своего носителя возможностью действия, социально воспринимаемого другими участниками интеракции.

Более пристальный взгляд на систему «гражданские права / общественное уважение» показывает далее, что для нее характерна возрастающая нестабильность. Традиционное наследие философии и политической теории оказываются уже не в состоянии сохранить социально-интегрирующие ценностные представления. Начинается обесценивание традиционной нравственности, та уже не может опереться на иерархические представления о порядке, характерные для сословного общества, но сама оказывается в состоянии вялотекущего процесса структурных преобразований. Эта динамика, однажды проявившись, уже не исчезает, но только радикализуется: «Борьба, которую буржуазия на заре эпохи модерна начала против феодальных представлений о чести знатного сословия, есть не только коллективная попытка утвердить новые ценностные принципы, но и открытие самой дискуссии о статусе подобных ценностных принципов вообще; впервые ставится вопрос, следует ли измерять социальный статус личности в соответствии с заранее определенными свойствами, приписываемыми группам в целом» (Honneth A. 1994: 202). **Что это значит для теории общества?** – Именно так, по Хоннету, и начинается столь часто обсуждаемый процесс индивидуализации человека в современных обществах: раз невозможно заранее установить, на какие нормы следует ориентироваться и если, тем более, полемический пафос направлен на сословную модель общества, опирающуюся на коллективные ценности, внимание теперь больше сосредоточено на ценностях *индивидуального*, личного порядка. Параллельно происходит, как выражается Хоннет, универсализация «чести» и «до-

стоинства» (что отчетливо заметно уже у Канта), но вместе с тем и «приватизация» чести. Она превращается теперь в категорию субъективно определяемой «целостности».

Если описываемые Хоннетом процессы сегодня кажутся вполне естественными, то следует иметь в виду, что они же в значительной мере определяют и ситуацию конфликтности современных обществ: современные формы организации социального оценивания находятся в кризисе, а значит содержание этих форм будет всякий раз зависеть от того, какой именно социальной группе удастся заявить о своем праве на признание и утвердить его (Ibid. S. 205). Стало быть, также и в этом отношении мы можем говорить о непрекращающейся «борьбе за признание».

**Солидарность.** В контексте обсуждения проблемы признания и уважения в обществе идея солидарности помогает ответить на вопрос об одном из уровней, на которых организована целостность общества ввиду взаимных притязаний на честь, достоинство и уважение, а также ввиду того, что эти притязания необходимым образом реализуются в форме *борьбы*. Проще всего обстоит дело в обществах, организованных по сословному принципу. Социальное признание в этом случае охватывает лишь коллективную идентичность самой группы: она сама как таковая выступает адресатом ценностной оценки. Признание принимает поэтому форму коллективной (корпоративной) чести и достоинства. Взаимное признание приобретает внутри таких социальных общностей форму отношений солидарности (солидарностью в этой наиболее простой форме можно назвать такое отношение интеракции, в котором индивиды «взаимно участвуют» в судьбе друг друга, поскольку им присуща симметричная ценностная оценка). Именно социальная группа дает рождение этому понятию; не случайно о солидарности до сих пор говорят, когда некий социум противостоит различного рода угрозам извне (например, в случае борьбы за общие политические цели, военного противостояния). Однако с возрастающей индивидуализацией современных обществ изменяется и практическое отношение субъекта к самому себе. Теперь для достижения общественного уважения необходимы действия, признаваемые в качестве «ценных» также и другими индивидами. Поэтому солидарность в этих новых условиях современного общества постав-

лена в зависимость от симметричной ценностной оценки индивидуализированных и автономных членов общества. «Симметрично оценивать» означает взаимно рассматривать друг друга в аспекте ценностей, контекстуально значимых для общего практического действия. Отношения такого рода мы называем «солидарными», противопоставляя «пассивную толерантность» и активное участие в индивидуально особенном каждой личности.

#### 4. Формы пренебрежения

Наш повседневный язык сохранил свидетельство того, что представление о нашей собственной психической целостности мы связываем с признанием или общественным одобрением. Это заметно в первую очередь по словам, выражающим негативный опыт тех, кто в разной степени такого признания лишен. Говорят, например, об обиде или унижении как формах отказа в признании. Это словоупотребление показывает, что люди уязвлены в позитивном понимании самих себя, ранее интерсубъективно ими достигнутом. Хоннет решает более подробно проанализировать эти виды психического ущерба, наносимого личности. После разведения им на материале немецкого идеализма, американской социальной психологии и современного психоанализа различных уровней признания внутренняя композиционная симметрия его социальной теории требует аналогичной дифференциации также и в отношении негативных форм признания.

Соответственно трем основным формам (или уровням) признания выделяются три типологически-базовые формы «непризнания» (или пренебрежения<sup>47</sup>). В ряду этих дефициентных форм признания изнасилование или пытки представляют собой первый уровень нарушения целостности личности. В каждом из этих действий происходит лишение субъекта возможности пользоваться собственным телом или же эта возможность существенно ограничена. Происходит нарушение *телесной* целостности субъекта, приобретаемой в ходе длительной социализации. Это – наиболее деструктивные формы «пренебрежения». Они предваряют последующие нарушения личности: утрату доверия к самому себе и к миру, нарушения в общении с другими людьми. Вторая фор-

ма пренебрежения обнаруживается в том опыте унижения, когда субъекту систематически отказывают в обладании определенными правами в рамках того или иного общества. (Под правами применительно к этому уровню можно понимать те индивидуальные притязания, на социальное исполнение которых индивид может рассчитывать, если наравне с другими людьми участвует в социальной организации.) Ущерб для целостности личности проявляется в возникающем у субъекта чувстве, что он не является полноценным, морально равноценным партнером интеракции. Третий тип пренебрежения имеет отношение к социальной ценности индивида или группы, эти формы пренебрежения имеют преимущественно оценочный характер. В этом случае те или иные формы жизни или убеждений характеризуются как неполноценные или недостаточные (что препятствует субъекту считать свои качества и права социально ценными). Хоннет трактует это как культурную деградацию определенных образцов самореализации человека; солидарность внутри группы таких же «непризнанных» не может ее вполне компенсировать.

Поскольку все три типа опыта пренебрежения позволяют описывать себя с использованием метафор смерти («психическая», «социальная смерть» и т. д.), Хоннет с особым удовольствием использует параллель с болезнью как органической проблемой: социальные формы пренебрежения играют для психической целостности личности ту же негативную роль, что физическая болезнь – для сохранения и воспроизводства тела.

\* \* \*

Последняя из рассмотренных проблем иллюстрирует трактовку признания в философиях Гегеля и Мида. Позитивное в теориях столь непохожих друг на друга мыслителей Хоннет усматривает в том, что в обоих случаях проводится четкое разграничение уровней признания. Оно позволяет различать и исследовать формы социальной интеграции с точки зрения того, осуществляется ли она посредством эмоциональных связей или признания гражданских прав, либо же через разделяемое людьми отношение к ценностям (Honnet A. 1994: 152). Недостаток же Хоннет видит в том, что ни у

Гегеля, ни у Мида нет систематизирующего осмысления тех форм не-признания (*Mißachtung*), которые обнаруживаются в социальном познании как негативные эквиваленты тех или иных форм признания. Однако именно в более конкретной разработке такой дифференцированной систематики Хоннет видит главные задачи социальной теории в этой проблемной области и, соответственно, свою главную заслугу. Именно поэтому свой анализ социальной философии Герберта Мида Хоннет завершает итоговой систематикой форм и уровней признания (Honneth A. 1994: 211). Эту схему мы воспроизводим в полном виде<sup>48</sup>, добавив только две «оси координат»: буквенные обозначения A–D соответствуют уровням признания (их можно интерпретировать с точки зрения возрастания сложности взаимосвязей, в них включаемых). Цифровая же нумерация указывает на определенные личностные аспекты, в которых проявляется признание на соответствующих социальных уровнях.

## 5. Признание «после Гегеля и Мида»

Не вызывает сомнений, что Гегель и Мид – мыслители, которым Хоннет в интеллектуальном плане симпатизирует более всего, он даже считает возможным обозначать свои идеи как «альтернативную», «ориентированную на Гегеля и Мида парадигму» (1994: 259). По контрасту, все остальное излагается им скорее как деградация едва намеченных прозрений. Однако определенным ожиданиям Хоннет все-таки вынужден следовать. Так, например, читатель вправе ожидать, что Хоннет не обойдет вниманием такого знаменитого оппонента немецкой классики, как Маркс. При изложении Гегеля позицию Хоннета, как мы видели, определяли несколько ключевых тезисов. Сейчас, при рассмотрении влияния гегелевских идей, важны следующие два: а) Гегель представил *несколько* моделей, важных для социальной теории, причем наиболее продуктивной для современности Хоннет считает как раз раннюю, в общих чертах изложенную в работах Йенского периода; б) в последующей работе Гегеля над своей системой этот вариант социальной философии оказался «свернут» до яркой главы о диалектике господина и слуги<sup>49</sup>. Хотя суггестивная сила этой части «Феноменологии духа» оказалась, по мнению Хоннета, до-

Схема 2. «Структура социальных отношений признания» (итоговая систематика Хоннета)

	A	B	C	D
1	Способ признания	Эмоциональная обращенность (Zuwendung)	Когнитивное внимание (Achtung)	Ценностная социальная оценка
2	Личностное измерение	Аффективная природа и потребности	Моральная вменяемость	Особенности и способности
3	Формы признания	Первичные отношения (любовь, дружба)	Правовые отношения (права [индивидуала])	Ценностное сообщество (солидарность)
4	Потенциал развития		Генерализация, материализация	Индивидуализация, эгалитация
5	Практическое отношение к самости	Доверие к себе	Самоуважение	Сознание собственной ценности
6	Формы пренебрежения (Mißachtungsformen)	Неверное обращение (Mißhandlung), изнасилование	Лишение прав, исключение	Обесценивание, оскорбление
7	Аспекты личности, находящиеся под угрозой	Психическая целостность	Социальная целостность	«Честь», достоинство

статочной для того, чтобы инициировать движение мысли, в котором – в противовес Макиавелли и Гоббсу – социальный разлад между людьми *мог* быть интерпретирован как проблема ущемления моральных притязаний, вариант, представленный Гегелем в «Феноменологии духа», дает все-таки *зауженную* трактовку борьбы за признание, и определенные неудачи социальной теории XX в., использующей гегелевские идеи, отчасти объясняются именно тем, что социальный процесс брали всякий раз *лишь в одном* из трех выявленных Гегелем моральных аспектов.

Наиболее близок идеям Гегеля, конечно, ранний Маркс: понятие труда, лежащее в основе его, как выражается Хоннет, «ранней антропологии», настолько нагружено нормативно, что процесс производства вполне может быть представлен как процесс intersубъективного признания (Honneth A. 1994: 232–233), а капитализм, соответственно, – как такой общественный порядок, который, в силу своей природы, в процессе производства разрушает связи признания между людьми и по этой причине подлежит замене<sup>50</sup>. Преимущественно в этом контексте Маркс воспринял диалектику господина и слуги из «Феноменологии духа». В работах раннего Маркса элемент личной самореализации отождествлен с процессом intersубъективного признания: шаг за шагом опредмечивая свои способности и навыки, человек не только сам реализует себя в процессе труда, но вместе с тем осуществляет и аффективное признание всех своих партнеров по интеракции. Разумеется, в этой концепции раннего Маркса кроме Гегеля присутствуют и другие самые разнообразные мотивы (идея любви Фейербаха, идеи британской экономической мысли). Как бы то ни было, впоследствии Маркс предложит иную модель социальной философии (и, соответственно, другую трактовку социального конфликта). Происходит редукция целей классовой борьбы к требованиям, которые непосредственно связаны с организацией труда. Это позволяет ему абстрагироваться от всех политических аспектов, связанных с ущемлением моральных притязаний, всех аспектов intersубъективного признания, которые непосредственно не вытекают из процесса труда. Такое сужение Хоннет называет «эстетико-экономическим» (*produktionsästhetische*) (Ibid. S. 235). О социальной борьбе рабочих Маркс говорит исключительно в плане «объективных» интересов пролетариата.

Однако этот перевод социального конфликта в исключительно только экономическую сферу, конечно, не обходится для Маркса без потерь в философском плане: с тех пор он уже не мог трактовать конфликт социальных классов как форму морального конфликта. Велика ли эта утрата? Хоннет говорит: именно поэтому Марксу не удалось закрепить нормативные основы своего проекта в том социальном процессе, который он обозначал категорией классовой борьбы.

В традиции исторического материализма, основанной Марксом, быстро набирали силу утилитаристские тенденции. Идеи борьбы – теперь уже не за «признание», но за экономические интересы, обсуждались в работах Ж.Сорея, а затем обратили на себя внимание Ж.П.Сартра, разделявшего со своим предшественником убеждение в том, что социальные конфликты и борьба в первую очередь являются следствиями нарушенных отношений признания между социальными агентами. Теория, которой придерживается Сартр еще в трактате «Бытие и ничто», отмечена сильным негативистским пафосом: автор настолько убежден в принципиальной невозможности успешной интеракции между людьми, что сама проблема неизбежности социального конфликта остается для него закрытой. Этот негативизм выражен у Сартра в категориях «в-себе-» и «для-себя»: каждый субъект как сущее «для-себя», пребывающее в состоянии постоянного трансцендирования своих собственных проектов действия, вынужден воспринимать «взгляд другого», побуждающий его к самосознанию, как опредмечивающее закрепление собственной личности только лишь за одним из жизненных планов – на это субъект может реагировать лишь «взаимным опредмечиванием»; конфликт прописан у Сартра на всех уровнях его онтологии, какое-либо социальное согласие в ее рамках практически невозможно<sup>51</sup>. Эта «негативистская теория интерсубъективности» была Сартром впоследствии смягчена. Общий вывод Хоннета относительно Сартра таков же, как и относительно всех традиций признания после Г.Мида: недостаточное разделение правовых и сторонних по отношению к сфере права мотивов.

## 6. Перспективы анализа форм признания и пренебрежения для социальной теории

Книга Хоннета, выдвинувшая признание в центр современных философских дискуссий, содержала в себе три основных тематических блока проблем. Первая часть «обнаруживает» проблему и обосновывает ее право на существование. Вторая увязывает ее с более привычной для критического теоретика тематикой. Еще одна (несамостоятельная) демонстрирует, что «интерес к проблеме» сохранялся и в самом недавнем историческом прошлом. Наконец, третья, главная часть должна показать, в чем заключается собственный вклад автора в разработку проблемы. Именно эта часть (особенно 1994: 260–261) разъясняет, каким образом к дискуссии могли впоследствии подключиться американские философы.

Эта часть книги открывает главную цель аналитики признания. Хоннету, продолжающему традиции франкфуртской социальной философии, необходимо изучить процесс возникновения социальной борьбы (1994: 262). Главная цель – вскрытие «логики социальных конфликтов», продолжение исследований на эту тему, проводившихся немецкими и французскими социологами начала XX в. (в особенности, Максом Вебером). Именно социология впервые показала роль моральной мотивации личности в конфликте, а также начала исследовать взаимосвязи, в которых находятся новые социальные движения и системы более высокого уровня (нравственно-этические нормы). Инновативность своего исследования для социальной теории XX в. Хоннет усматривает в том, что мотивы для конфликта или «протеста» не интерпретируются им с излишней поспешностью как проявление «интересов».

Хоннет надеется также, что ему удалось показать связь между фундаментально-философскими, а также социальными и политическими аспектами этой сложной проблемы. «Борьбу мы называем “социальной” лишь в той мере, в какой ее цели выходят за пределы индивидуальных намерений и могут быть обобщены до основы коллективных движений» (1994: 259). В соответствии с этим определением, мотивы для социальной борьбы могут дать только формы пренебрежения, начинающиеся со *второго* (гражданско-правового) уровня. Понятие социальной борьбы Хоннет считает

эвристичным («deskриптивно открытым»), поскольку оно не предполагает предварительных заключений о том, должна ли борьба вестись насильственными или ненасильственными средствами, с помощью «материальной» или «символической» власти – или, быть может, даже путем пассивного сопротивления. Мы также не обязаны непременно квалифицировать формы борьбы как «интенциональные» либо «неинтенциональные» (социальные агенты могут и не сознавать мотивов своих действий). Наконец, предложенная Хоннетом формулировка предохраняет также и от бесплодных споров о соотношении личного и надындивидуального в социальной борьбе. Deskриптивная открытость прекрасно сочетается с содержательной определенностью борьбы: мотивы для социального протеста проистекают из *морального* опыта нарушений ожиданий признания (Ibid. S. 261).

Такое понимание борьбы предписывает также и определенную «грамматику» ее развития. Для создания коллективного движения индивиды должны сперва суметь интерпретировать собственный опыт ущемленности в праве на признание как опыт интересубъективный, типичный для некоторой социальной группы. Необходимо, далее, создать новую универсальную систематику, которая предложит иной вариант «моральной картины мира», где взаимоотношение основных моделей признания / пренебрежения будет прописано уже новым образом. Разумеется, не все исторически известные нам формы социальной борьбы имеют это моральное ядро (есть случаи и чисто экономической борьбы за выживание), однако чаще всего практический протест и сопротивление вызваны не «напрямую» изменением экономического положения, а опосредованы провоцируемыми ими нарушениями негласного общественного консенсуса.

Предлагаемые им в рамках социальной теории новации Хоннет называет также «радикальным изменением перспективы» (1994: 270): моральные конфликты перестают быть только лишь «сырым материалом» для социальных, теряют, так сказать, свою кажущуюся невинность. В традиции, ориентирующейся на Канта, мораль понимается как перспектива, позволяющая всем субъектам ожидать равного уважения, а также учета собственных интересов одним и тем же, справедливым образом. Но такую формулировку Хоннет считает слишком узкой, она не учитывает все

аспекты, составляющие цель полного и неусеченного признания. Предлагаемая им аналитика признания способна также помочь в преодолении возникшего в немецком идеализме противопоставления морали (как универсалистской установки, в которой все люди должны уважаться как цели сами по себе, автономные личности) и нравственности, понимаемой в качестве конкретной воплощенности идеалов того или иного жизненного мира.

\* \* \*

В чем новаторство предложенной Хоннетом модели по отношению к тому, что делалось до него во франкфуртской социальной теории и марксистски ориентированной мысли XX в.? Критическую теорию с самых ранних этапов подстерегала опасность, вытекающая из обоснования одной из идей, вынесенных в само ее название, – идеи критики. В этом смысле молодой Хоркхаймер говорил, что «возмущение не имеет доказательств»<sup>52</sup>. Однако возмущение, презрение, протест все-таки *нуждаются* в обосновании, и, корректируя некоторые аспекты старой критической теории, Хоннет надеется обнаружить его через проблематику признания. Потому-то ему так важно выявить «внутреннюю взаимосвязь между возникновением социальных движений и моральным опытом презрения» (Honneth A. 1994: 258). Предшествующая теория его не вполне устраивает, поскольку в ней протест и сопротивление с излишней поспешностью были категорически трансформированы в «интересы», вытекающие из объективной неравновесности распределения материальных благ<sup>53</sup>.

Книга Хоннета «Борьба за признание» не только стала началом новой версии франкфуртской социально-критической теории, но фактически начинает превращаться теперь в новое направление социальной теории как таковой. Хоннету удалось вычленить некоторые структурные проблемы признания, которые впоследствии будут разрабатываться уже без ссылки на его собственную работу, но с опорой на тех, кто излагает его идеи (Ч.Тейлор, Н.Фрезер, П.Рикёр). Предложенная им модель дала вариант конструктивного объединения исследователей самых разных сфер современного гуманитарного знания: социальной философии и социологии, теории политики, теории морали.

Проблематика признания делает серьезную заявку на то, чтобы включить в себя многие другие философские темы, например интерсубъективность, а это значит: предлагает себя на роль рамочной, «объединительной» темы. Намекая на подобный возможный переворот в традиционной философской проблематике, «признание» весьма недвусмысленно заявляет о том, что желает быть именно «новой», «современной» темой философии последних лет. В пользу этого свидетельствуют, как представляется, еще несколько обстоятельств. За два десятилетия дискуссии по этой проблеме не только распространились на три языковые традиции, но и вовлекли в обсуждение представителей самых различных школ и направлений. Таких «объединяющих» проблем в современной философии не так много. Признание предполагает более тесное сотрудничество представителей гуманитарных дисциплин, но и настоятельно требует интердисциплинарного подхода. Скажем более: в эпоху дивергенции наук, возрастающей технизации, профессионализации и специализации знания оно выполняет по отношению к этим процессам «компенсаторную» роль, побуждая гуманитариев выходить на иной уровень в своих исследованиях и использовать иной язык. Полагаю, уже анализ концепции Хоннета показал ориентированность проблемы признания именно на практические вопросы современной философии. Особое значение этого факта станет более очевидно, если мы примем во внимание интерес философии XX в. к связи между «метафизикой» (философией) и «политикой» как «теоретическим» и «практическим» пластами, неизменно волнующими человека.

## Литература

Frazer N., Honneth A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.

Honneth A. (1994). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994 [1. Aufl.: 1992].

Honneth A. (2003). *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003. 162 S.

Taylor Ch. (1992). *Multiculturalism and the «politics of recognition»*. 1992.

Taylor Ch. (1994, Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton UP., 1994.

Honneth A. (2007). *A New Look at an Old Idea*. Oxford; N.Y.: Oxford UP., 2007.

Lovell T. (2007, Ed.). (Mis)Recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Frazer and Pierre Bourdieu. N.Y.: Routledge, 2007.

Рикёр П. (2010). *Путь признания. Три очерка [2004]* / Пер. с франц. И.И.Блауберг, И.С.Вдовиной; послесл. И.С.Вдовиной. М., 2010.

Гоббс Т. (1991<sub>1-2</sub>). *Сочинения в двух томах*. М., 1991. Т. 1–2.

Гегель Г.В.Ф. (1978). *Политические произведения*. М., 1978.

Гегель Г.В.Ф. (1975). *Философия религии*. М., 1975. Т. 1.

Михайлов И.А. (2008). *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 1. 1914–1939*. М., 2008.

Михайлов И.А. (2010). *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940–1973 гг*. М., 2010.

Мотрошилова Н.В. (1990). *Социально-исторические корни немецкой классической философии*. М., 1990.

Нерсесянц В.С. (1990) «Философия права»: история и современность // Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 3–43.

Сартр Ж.П. (2000). *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии* / Пер. с франц., предисл., примеч. В.И.Колядко. М., 2000.

Старовойтов В.В. (2012). Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях // *История философии*. 2012. № 17. С. 160–176.

Фурс В.Н. (2005). Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // *Вопросы философии*. 2005. № 1. С. 159–171.

Фурс В.Н. (2006). *Социальная философия в непопулярном изложении*. Вильнюс, 2006.

Хайдеггер М. (1997). *Бытие и время* / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1997.

Anderson J. (2000). The «Third Generation» of the Frankfurt School // *Intellectual History Newsletter*. 2000. No. 22.

Fichte J.G. (1871). *Werke*. Hg. I. H. Fichte. Berlin, 1871. Bd. III.

Fonnegra S.M. (2010) *Das gelingende Gutsein: Über Liebe und Anerkennung bei Kierkegaard*. Berlin: de Gruyter, 2010.

Habermas J. (1971). *Theorie und Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.

Habermas J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Zweiter Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

Honderich T. (1975). The Use of the Basic Proposition of a Theory of Justice // *Mind*. 1975, January. Vol. 84. P. 63–78.

Honneth A. (1994b, Hg.). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1994.

Marcuse H. (1930). *Zum Problem der Dialektik // Die Gesellschaft*. 1930. Nr. 1.

Маркузе Г. (2000). *Разум и революция / Пер. с англ. А.П.Шурбелева*. СПб.: Владимир Даль, 2000.

## Примечания

<sup>1</sup> *Markuse H.* 1930.

<sup>2</sup> *Маркузе Г.* 2000.

<sup>3</sup> Выражением «третье поколение» исследователи иногда обозначают продолжение традиции, которая еще в 20-е гг. XX в. началась во Франкфурте. Для методических целей мы можем принять следующее условное деление: «первое поколение» – этап развития немецкой социальной философии, представленный в основном М.Хоркхаймером и Т.Адорно; «второе поколение» – Ю.Хабермас; «третье поколение» – А.Хоннет и др. См. по этому вопросу: *Anderson J.* 2000; *Фурс В.Н.* 2006: 120–121.

<sup>4</sup> «Понятие “признание”, – отмечает Н.Фрезер, – восходит к философии Гегеля, точнее, к “Феноменологии духа”...» *Frazer N., Honneth A.* 2003: 19.

<sup>5</sup> *Honneth A.* 1994: 13–18; в русскоязычных исследованиях общие черты интерпретации Гегеля Хоннетом впервые представлены в: *Фурс В.Н.* 2006: 119–144.

<sup>6</sup> Индивидуальные интересы остро противоречат «всеобщему благу» – особенно отчетливо это выражено в трудах Н.Макиавелли; у Т.Гоббса теория государства как «регулятора» противоречий индивидуальных интересов в значительной мере отталкивалась от идеи борьбы.

<sup>7</sup> То, что подобная мировоззренческая трансформация действительно имела место, обосновывал в свое время Ю.Хабермас (см.: *Habermas J.* 1971: 48, 56 ff.).

<sup>8</sup> К ним причисляют: развитие книгопечатания и промышленного производства (мануфактур).

<sup>9</sup> *Гоббс Т.* 1991<sub>2</sub>: 93 сл. Именно это изложение Хоннета используется затем П.Рикёром, причем именно с тем же акцентом на «мысленный эксперимент». Поскольку, однако, Рикёр строит свое исследование во многом в традициях французской мысли (для которой точное цитирование и указание источников не так характерно), его изложение приобретает иногда черты «парадоксальности». Ср.: *Вдовина И.С.* 2010: 258 (об изложении Рикёром метафоры «войны всех против всех»).

<sup>10</sup> Идея разыскать истоки социальной общности, показать, как она формируется, после Гегеля будет продолжена уже в рамках немецкой социологии (Ф.Тённис, знаменитая работа которого как раз исследует феномены «общности» и «общества»). Сопоставление Гегеля с социологией, преследующей казалось бы

- прямо противоположные (антиспекулятивные, «позитивные») цели, не является натяжкой: в заключительных частях своей книги Хоннет сам увязывает свою проблематику с работами Э.Дюркгейма и Ф.Тённиса (1994: 257).
- 11 Совершенно очевидно: именно эта идея в начале XX в. обосновывала появление по крайней мере двух блоков проблем: intersубъективности и жизненного мира. Ср., напр., критику Хайдеггером теории мира, основывающейся на картезианстве (сперва исходят из якобы «безмирного», лишённого мира сущего, а затем пытаются решить возникшую вследствие того проблему: как бы «доказать» существование разделённого – *Хайдеггер М.* 1997: 205–209; та же аргументация – и в решении Хайдеггером проблемы субъективности; ср. там же: § 25–26).
  - 12 Здесь можно рекомендовать исследование Н.В.Мотрошиловой, показывающее, какое значение имела эта проблематика для немецкого идеализма. См.: *Мотрошилова Н.В.* 1990.
  - 13 Ср.: *Нерсесянц В.С.* 1990.
  - 14 *Гегель Г.* 1978: 276–367.
  - 15 *Гегель Г.* 1978: 185–275.
  - 16 Данная формулировка, конечно, всецело «социально-критическая». Она типична для Франкфуртской школы, которой, после работ Хабермаса, уже трудно не сослаться на «коммуникативность».
  - 17 Наиболее известно – в трудах Т.Адорно и Г.Маркузе.
  - 18 Когда говорят о том, почему эта линия социальной философии не получила у Гегеля продолжения в его зрелой системе, обычно ссылаются на смену философских приоритетов мыслителя. Указывают на то, что главной задачей затем стала углублённая проработка теории духа (на это указывает Хоннет; его оценки воспроизводятся в критической литературе [Ср.: *Фурс В.Н.* 2006: 126]). Следует, однако, иметь в виду, что идея духа как раз и была одним из способов развития этой проблемы.
  - 19 «Договор» выполняет ту же роль, что ранее – вмешательство суверена: обузывает асоциальную природу человека в «естественном состоянии».
  - 20 *Fichte J.G.* 1871, см. особ.: S. 17 ff.
  - 21 Так, отчасти, решается проблема морального оправдания критики (ср.: *Михайлов И.А.* 2008: 171 сл.).
  - 22 Этот ориентир был впервые задан Ю.Хабермасом, уделившим заметную часть своей «Теории коммуникативного действия» разбору социальной концепции Мида. Ср., напр.: *Habermas J.* 1988: 9–73.
  - 23 На эту равноуровневость впоследствии будут опираться многие. – О ней, причем именно в этой форме, как «любви–праве–солидарности» будет говорить П.Рикёр (2010); ее будут анализировать и в последующей критической литературе, ссылаясь уже на *Рикёра*, а не на Хоннета (ср.: *Старовойтов В.В.* 2012: 168). (Абсолютно новой эта тройственная структура, конечно, не является, поскольку в историческом материализме К.Маркса и Фр.Энгельса, наиболее известных из первых критиков Гегеля, она используется как одна из фундаментальных [«семья – частная собственность – государство»]. Заслуга Хоннета заключается, однако, в том, что он сумел показать связь этой структуры с современными проблемами.)

- 24 Не только своей работой о раннем Гегеле, но и призывом к подготовке нового критического издания сочинений этого философа.
- 25 Что касается жизненного мира, подразумеваются работы, связывающие исследование этой темы Гуссерлем и Авенариусом; если говорить об интерес-субъективности (Хоннет использует этот термин, разбирая гегелевские идеи), то аналогичных работ в самой феноменологически-ориентированной литературе практически нет – стало быть, Хоннет «помогает» феноменологам.
- 26 См., в частности, работу Гегеля «Фрагмент системы (1800)» (*Гегель Г.* 1975: 195–202), а также наброски и фрагменты, вошедшие в 5-й том немецкого собрания сочинений Гегеля (Meiner).
- 27 *Фурс В.Н.* 2005; *Фурс В.Н.* 2006. Фурс опирается, конечно, на высказывания самого Хоннета.
- 28 Критическая теория обречена постоянно помнить об этой философской фигуре, ведь она символизирует для нее образ философии, с которым необходимо, с одной стороны, считаться, с другой же – преодолевать.
- 29 О роли психоанализа в размышлениях франкфуртцев см.: *Михайлов И.А.* 2008; 2010.
- 30 Разумеется, само это заявление нуждается в отдельном обосновании. Однако можно показать, что феноменологическая теория интерессубъективности (известная главным образом в версии Э.Гуссерля) фактически замещается у «второго поколения» идеей «коммуникативности».
- 31 *Honneth A.* 2003: 28 ff.
- 32 *Honneth A.* 2003: 71 ff.
- 33 *Honneth A.* 1994.
- 34 Одним из примеров этого являются отклики Хабермаса на теорию власти Фуко в «Философском дискурсе модерна», а также в ряде последовавших за этой книгой публикаций.
- 35 Она, скорее, вводит в заблуждение: «философия сознания», о которой говорит Хабермас во *второй* части цитаты, совсем не обязательно должна характеризоваться именно как «субъект-объектная». Более того, для философии, для которой сознание есть главная область анализа и которая при этом широко опирается на идеи интуиции, «непосредственного доступа» к феноменам сознания, дихотомия «субъекта» и «объекта» как раз даже не подходит, является внешней и случайной. На мой взгляд, это можно продемонстрировать как на примере феноменологии Гуссерля, так и философии Бергсона. В приведенной цитате соединяются две гетерогенные характеристики.
- 36 Язык рассматривается Мидом (Хабермас отмечает это специально) *только* в том отношении, в каком он опосредует поведение индивида, т. е. только в аспекте социальной интеграции.
- 37 Мид имеет в виду также и некий наиболее элементарный уровень: у животных, например, мимика и движение сами являются источником непосредственных, инстинктивно-рефлекторных действий другой особи.
- 38 Для этого Мид занимается исследованием игровой деятельности, обращая внимание на разные ее уровни, которые необходимо освоить индивиду: на уровне ролевой игры («play») ребенок коммуницирует сам с собой, имитируя

- поведение конкретного партнера по интеракции и затем отвечая на нее своими действиями. Но уже следующий уровень, т. н. «соревновательной» игры («game»), требует от ребенка реконструкции поведения всех других участников, чтобы на основании этого определить и свою собственную роль.
- 39 Хоннет опирается в первую очередь на Винникота. В отечественных публикациях эта проблема затрагивается в: *Старовойтов В.В.* 2012: 171.
- 40 Следуя Винникоту, Хоннет подробно рассматривает различные этапы развития взаимоотношений матери и ребёнка (*Honneth A.* 1994: 160–168 и след.), находя в них, помимо прочего, аналоги разных форм «борьбы за признание». Однако эта часть его книги касается относительно самостоятельной проблемы, рассмотрение которой выходит за пределы данного исследования.
- 41 «Если некто желает защитить свою собственность в обществе, необычайно важно, чтобы он сам был членом этого общества, поскольку принятие им позиции других гарантирует ему, что и его собственные права будут признаны... Благодаря этому индивид занимает позицию [в обществе], обретая честь быть членом сообщества» (*Mead G.H. Movements of thought in the Nineteenth Century.* Chicago, 1972, цит. по: *Honneth A.* 1994: 127). Более обстоятельно и комплексно вопрос о ценностных оценках общества и достоинстве личности анализируется в социологии Макса Вебера; обсуждение позиции Вебера у Хоннета см.: 1994: 197–204.
- 42 *Honneth A.* 1994: 142; 176.
- 43 Этот аспект через некоторое время будут особенно активно обсуждать американские философы (ср.: *Taylor Ch.* 1992; *Taylor Ch.* 1994, Ed.), а спустя 10 лет после появления книги Хоннета он станет одним из центральных в его дискуссиях с Н.Фрезер (см.: *Frazer N., Honneth A.* 2003).
- 44 *Рудольф Иеринг* (Ihering, тжж.: Ihering) (1818–1892) – немецкий юрист; для концепции Хоннета имеет совершенно особое значение. В 1872 г. Иеринг выступил в Вене со знаменитым докладом «Борьба за право», разошедшимся в последующие годы в 12-ти изданиях. В этом выступлении он заявлял: «Жизнь права есть борьба: борьба народов, государственной власти, классов и индивидов. Право имеет значение лишь как выражение конфликтов и представляет собой попытку человечества обуздать самое себя. Однако, к сожалению, право старалось совладать с насилием и несправедливостью при помощи средств, которые в разумном мире некогда считались не только странными, но и позорными. Предлагая законы, право всегда старалось лишь сгладить конфликты общества, но никогда – решить их по-настоящему».
- 45 Обе формы отличаются друг от друга также и в том отношении, что гражданско-правовое признание можно интерпретировать как «эмпирическое применение всеобщих, интуитивно известных норм», тогда как во втором случае речь идет об оценке конкретных качеств и способностей, здесь мы ориентируемся уже не на абстрактные нормы, но на определенную ценностную систему, предполагающую оценки вроде «больше» или «меньше», «хуже» или «лучше». Поэтому гражданско-правовое признание не имеет степеней и градаций, характерных для общественного признания (*Honneth A.* 1994: 181–183; ср. 197).
- 46 Этот аспект станет одним из центральных в дискуссии Хоннета с Фрезер в 2003 г. (см.: *Frazer N., Honneth A.* 2003).

- <sup>47</sup> Хоннет пользуется здесь термином «*Mißachtung*», пренебрежение.
- <sup>48</sup> В первых публикациях, анализирующих теорию признания Хоннета (Фурс В.Н. 2005; Фурс В.Н. 2006), она была дана в усеченном и несколько искаженном виде.
- <sup>49</sup> В наиболее привычном переводе на русский язык Г.Шпета: «господина и раба».
- <sup>50</sup> Данный спектр вопросов сравнительно хорошо изучен – он обсуждался в советской философии 60–70-х гг. под общей рубрикой проблемы отчуждения. Пассажи, демонстрирующие наибольшее сходство с соответствующей проблемой у Гегеля, Хоннет находит в «Выдержках из книги Джеймса Милля», в которых производство людьми товаров интерпретируется как двухплановое взаимное утверждение субъективности людей.
- <sup>51</sup> См.: Сапир Ж.П. 2000; Гл. I.
- <sup>52</sup> См.: Михайлов И.А. 2008: 167.
- <sup>53</sup> *Honneth A.* 1994: 258. Очень вероятно, что критическое замечание Хоннета направлено здесь также и против самого Хабермаса (понятие интереса было главной темой той первой работы, которая принесла этому философу известность).

### Прагматизм: новое вино в старых мехах?

В последние годы в центре внимания многих американских и европейских философов, в ряду которых можно назвать Ричарда Рорти, Хилари Патнэма, Ричарда Бернштейна, Ханса Йоаса и Юргена Хабермаса, оказались работы классиков прагматизма. Углубившись в исследование творчества Пирса, Джеймса и Дьюи, эти мыслители пришли к общему выводу, что богатое по содержанию и эвристическому потенциалу, но по-настоящему не освоенное теоретическое наследие прагматистов нуждается в «реабилитации и реинтерпретации»<sup>1</sup>. Решая эту задачу, «новые» прагматисты приложили немало усилий для восстановления исторической правды о философской традиции, образ которой в начале прошлого века был, по их мнению, искажен и «окарикатурен» позитивистской, неомарксистской и аналитической критикой.

Профессор Нью-Йоркской школы социальных исследований Ричард Бернштейн принадлежит к числу наиболее ярких и влиятельных (если судить по количеству публикаций и переизданий<sup>2</sup>) интерпретаторов-популяризаторов прагматизма – главным образом, теории демократии Дьюи и социальной психологии Мида. В реконструкции Бернштейна прагматизм предстает как широкое движение (скорее, *умонастроение* или образ мышления – *mode of thinking*), «перешагнувшее» границы Америки и оказавшее едва ли не решающее влияние на развитие западной философской (в том числе англо-американской аналитической) мысли. Начало этой интеллектуальной традиции было положено фаллибилистом Пирсом, его критикой

картезианских дихотомий (физическое – духовное, объективное – субъективное, внешнее – внутреннее) и «мифа о непосредственной интуиции». «Эмпирический реалист» Джеймс и инструменталист Дьюи, по-своему оригинально развив и систематизировав идеи основоположника прагматизма, сформулировали новое видение философии – *практической философии*, нацеленной на исследование и решение «человеческих», т. е. этико-экзистенциальных проблем (**problems of men**), а не «объективное познание» мира природы, человека или общества. Главной же и отличительной особенностью эпистемологии прагматизма Бернштейн считает парадоксальное, на первый взгляд, сочетание двух методологических установок – фаллибилизма и антискептицизма<sup>3</sup>.

«Упадок» американского прагматизма в 30–40-е гг. XX в. истории философии связывают с ростом влияния в научных и университетских кругах логического позитивизма, «импортированного» в Соединенные Штаты из Вены и Лондона. Эта «бархатная» интеллектуальная революция, по мнению некоторых современных исследователей, была в значительной степени подготовлена самими прагматистами. Как отмечает Дэниел Уилсон, классики прагматизма, в особенности Пирс и Дьюи, видели одной из главных задач освобождение философии от метафизических спекуляций и псевдопроблем, придание ей большей научности и методологической строгости. Близость аналитической философии к прагматизму, сходство методологий (эмпиризм, фаллибилизм, представление о научно-исследовательском процессе как коллективном занятии) и взаимодополняемость философских подходов обеспечили возможность конвергенции двух традиций<sup>4</sup>. Сыграло свою роль и то обстоятельство, что новое поколение американских философов (Э.Нагель, С.Хук, А.Блумберг, Ч.Моррис), воспитанных в традиции прагматизма, но знакомых с европейским позитивизмом (некоторые учились в Австрии и Германии), в полной мере «созрело» для усвоения и переработки новаторских философских идей. «Логический позитивизм и аналитическая философия рассматривались в то время как очередной – после прагматизма – шаг в направлении к идеальной философии как науке»<sup>5</sup>.

Как бы то ни было, пишет Бернштейн, к 50-м гг. в академической философской среде закрепилось категорическое суждение о прагматизме как слишком «мягкой» – расплывчатой, несистемной,

без твердого теоретического ядра и стройной методологии философии. «Прагматисты превратились в маргиналов... Их сочинения если и продолжали штудироваться, то уже не философами, а историками идей»<sup>6</sup>. По мнению одного из таких историков Джеймса Клоппенберга, немалый урон движению был нанесен эпигонствующими философами (И.Эдманом, Т.Смитом, В.Дюраном, Х.Каленом), попытавшимися «адаптировать» прагматистскую классику к интеллектуальным запросам и вкусам массовой публики. Это, естественно, играло на руку критикам Джеймса и Дьюи, вело к дискредитации их идей, к подрыву престижа философского прагматизма в профессиональном научном сообществе<sup>7</sup>. Другой исследователь истории философии в США Джон МакДермотт, анализируя обстоятельства и причины «трансатлантической интеллектуальной экспансии» логического позитивизма и лингвистического анализа в пред- и послевоенные годы, акцентирует внимание на ряде архетипических черт американской ментальности. «Америка, – говорит он, – гордится своей традиционной открытостью новому, будь то идеи или изобретения. Менее похвальна, то также свойственна американской культуре восприимчивость к мнению, что все “родное”, национальное, доморощенное в чем-то обязательно уступает “чужому”, создаваемому другими нациями... Это непреходящее чувство культурной неполноценности слегка приглушается периодическими инъекциями европейской учености»<sup>8</sup>. Автор «Метафизического клуба» Луис Мено, в свою очередь, связывает послевоенный расцвет аналитической философии (и временное отступление прагматизма) с политическими процессами в США и мире: эпоха Холодной войны сформировала запрос на более *жесткий* (в терминологии Джеймса), конфронтационно-дихотомический стиль мышления, радикально отличный от *мягкого* прагматистского фаллибилизма/экспериментализма как способа решения социальных, этико-политических и экзистенциальных проблем<sup>9</sup>. Прагматистскому «темпераменту», как полагает Бернстайн, противостоит одна из традиций, оказавших определяющее влияние на формирование американского национального характера, – традиция пуританизма с ее религиозно-нравственным ригоризмом, строгими различениями добра и зла, добродетели и порока. В разные периоды истории США конфликты и трения между этими двумя ментальными установками то обострялись, то

приглушались. После трагедии 11 сентября Америка и весь так называемый «цивилизованный мир», по мнению Бернштейна, столкнулись с очередным подобным «конфликтом ментальностей»<sup>10</sup>, захватившим политику, этику, философию и религию: с одной стороны – идеологический догматизм и фундаментализм с его апелляцией к абсолютам и «вечным истинам», с другой – прагматический плюрализм и фаллибилизм с его недоверием к авторитетам, готовностью принимать во внимание альтернативные мнения, открытостью экспериментам и критике. Будущее западной демократии Бернштейн связывает, разумеется, с антифундаментализмом и прагматизмом<sup>11</sup>.

Проблему аналитической философии Бернштейн усматривает именно в том, что сближает ее с новейшим идеологическим догматизмом и фанатизмом («квази-манихейским»<sup>12</sup> представлением о реальности как арене противоборства Добра и Зла, Света и Тьмы, Истины и Порока) – в агрессивной настроенности против любых интеллектуальных альтернатив, игнорировании всего, что не вписывается в рамки дисциплины или канона. Это выражается, прежде всего, в конфронтационном стиле аргументации, в особой дискурсивной стратегии, нацеленной на искоренение инакомыслия. Философы-аналитики беспощадны к врагам «чистой» науки и «дилетантам». Задача исследования для них заключается в том, чтобы выявить все слабые стороны, противоречия и изъяны в позиции оппонента, разбить его доводы и одержать сокрушительную победу в дискуссии. Такая настроенность озлобляет и ослепляет философа, притупляет его способность адекватно воспринимать контраргументы, находить зерна философской или научной истины в иных интеллектуальных традициях, концепциях и подходах (отсюда – высокомерно-пренебрежительное отношение большинства аналитиков к «континентальным» мыслителям и классикам прагматизма)<sup>13</sup>. Этому агрессивному – в сущности, «монологическому» – стилю аргументации Бернштейн противопоставляет «диалогический» тип философствования, целью которого является достижение *взаимного понимания* (не обязательно консенсуса) между участниками общего исследовательского поиска: каждый воспринимает другого не как соперника в споре, которого нужно «сразить наповал», а как партнера по разговору, у которого можно кое-чему научиться<sup>14</sup>. Уважение к оппо-

ненту, интеллектуальная честность и самокритичность – высшие проявления «научного этоса» – всегда ценились философами-прагматистами, в особенности Пирсом и Дьюи<sup>15</sup>.

В 60-е гг. многие близкие к прагматизму философы в США приветствовали новаторские тенденции в англо-американской философии – движение, названное «лингвистическим поворотом»<sup>16</sup>. Впоследствии это выражение стало широко использоваться для характеристики программной специфики аналитической философии во второй половине XX в. Новая лингвистическая стратегия состояла в переводе философского разговора *об объектах* в разговор *о словах*, выдвигении на передний план проблемы значения – центральной проблемы теории языка. Прошло, однако, очень немного времени, и отношение прагматистов к вселявшим на первых порах оптимизм результатам лингвистико-философских исследований решительно изменилось. Общее мнение выразил «экс-аналитик» Рорти. В статьях 70–80-х гг. он выступил с критикой лингвистического анализа и кембриджско-оксфордской установки на «гипостазирование» языка. Философы, инициировавшие «лингвистический поворот», в действительности, по мнению Рорти, рассчитывали сохранить для своей аналитической дисциплины некое «пространство априорного знания», куда не смогли бы вторгнуться ни социология, ни история, ни естествознание. Так обнаружилась наследственная болезнь философии языка – ее гносеологизм, укоренившийся в «кантианской» традиции мысли. Предполагалось, что введение *значения* (вместо сознания, опыта или природы) в качестве темы для философского теоретизирования поможет уберечь чистоту и автономию дисциплины, поскольку обеспечит ее неэмпирическим предметом исследования. Этим надеждам, констатирует Рорти, не суждено было сбыться.

Уже к середине прошлого века в сообществе профессиональных американских философов стало зарождаться сомнение в продуктивности аналитико-лингвистической методологии. Об этом свидетельствует, в частности, книга Мортон Уайта «*Toward Reunion in Philosophy*» («К новому воссоединению в философии»), изданная в 1956 г. В ней содержится критика «эпистемологического формализма», тенденции к инструментализации и технизации знания, академического обособления философии и науки. Уайт указывает на некорректность противопоставления дескриптивно-

го нормативному и обосновывает необходимость *восстановления единства* философии – нового синтеза позитивизма и прагматизма<sup>17</sup>. О возможности такой конвергенции двух философских традиций, их взаимного обогащения и «растворения» в некотором «более широком и инклюзивном движении мысли» (*научном эмпиризме*) писал в свое время и Чарльз Моррис<sup>18</sup>.

На фоне кризиса аналитической философии, замкнувшейся «в жесткие дисциплинарные и профессиональные рамки»<sup>19</sup>, погрязшей «в расслабляющей и отупляющей изоляции»<sup>20</sup> и, как следствие этого, «лишившейся широкой аудитории»<sup>21</sup>, обозначилось возрождение интереса к классикам прагматизма. «Наметилось более тонкое и сложное понимание истории философии в США, стал проследиваться континуитет, не прерывавшаяся жизнь прагматической традиции»<sup>22</sup>. По признанию Бернштейна, в те годы, когда, после защиты докторской диссертации «*Метафизика опыта Джона Дьюи*», он занялся изучением аналитической философии, его не покидало ощущение *déjà vu*. Многие в концепциях Куайна, Селларса, Дэвидсона и Гудмена – мыслителей, выступивших с критикой «догм эмпиризма» (тезиса о независимом языке наблюдения, дихотомий аналитического и синтетического, факта и ценности, схемы и содержания), – казалось созвучным идеям Пирса, Джеймса и Дьюи. Философы-аналитики уловили и по-своему оригинально выразили некоторые основополагающие идеи и интуиции прагматизма. Эти идеи были восприняты американскими, а позднее европейскими авторами сквозь призму аналитической методологии, экзистенциализма и структурализма. В частности, аргументация Селларса против «мифа о данных», по мнению Бернштейна, в точности воспроизводит критику интуиционизма, развернутую антикартезианцем Пирсом. Теории социальной коммуникации Хабермаса и Апеля восходят к символическому интеракционизму Мида, семиотике Пирса и социально-философским исследованиям Дьюи. Что же касается французских постмодернистов и Рорти, бросивших вызов западной метафизике с ее гранд-нарративами и систематизмом, то эти еще недавно столь модные теоретики, как считает Бернштейн, лишь повторили путь, пройденный задолго до них классиками прагматизма<sup>23</sup>. «Неопрагматист» Куайн своей революционной статьей об эмпирических догмах, по выражению Рут Анны Патнэм, «взбудоражил» американских философов, вы-

вел их из состояния «аналитической дремы». И тогда семена прагматизма, зароненные в души вчерашних студентов философских факультетов их преподавателями, знакомыми с трудами великих классиков, начали давать всходы<sup>24</sup>. Случилось то, что Рорти назвал «прагматизацией»<sup>25</sup> аналитической философии. Все, что полностью игнорировалось или подавлялось господствующей аналитической идеологией, а именно проблемы исторического развития, этики и политики, праксеологии и социальной теории, герменевтики и самой «метафизики», стало возвращаться в американскую философию – на страницы научных журналов и сборников, в программы образовательных курсов, академических семинаров и конференций<sup>26</sup>. Таким образом, резюмирует Д.Уилсон, прагматизм в лице Пирса и Дьюи, способствовавший в 30–40-е гг. укоренению аналитической философии на американской почве, сыграл важную роль и в ее последующей трансформации, в расширении проблемного поля аналитико- и лингвистико-философских исследований – в так называемой «постаналитической революции» 70–80-х гг.<sup>27</sup>.

Новые прагматисты – Р.Рорти, Р.Бернстайн, К.Уэст, Р.Шустерман, Х.Патнэм – выдвинули лозунг «регуманизации» философии, возвращения ее человеку. Показательна в этом отношении книга историка американского прагматизма и культуролога Ричарда Шустермана «Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life» (1997). **Между действительными человеческими проблемами, интересами и потребностями, с одной стороны, и «схоластической» проблематикой высоких философских дебатов, с другой, между жизнью и кабинетным академическим мудрствованием пролегает целая бездна, сетует Шустерман.** Подлинная задача философии в наше время, как и две тысячи лет назад, заключается в том, чтобы связать теорию с практикой. Выбор между двумя установками – *теоретической* и *практической* – не составляет, убежден автор книги, альтернативы. Философия-как-теория лежит в основании жизненной практики, практика же является ее выражением и осуществлением. Именно так мыслили древние греки – «прото-прагматисты» сократики, стоики и эпикурейцы. Они рассматривали теорию не иначе как инструмент «практического» философствования – искусства разумной и праведной жизни (*techné tou biou*). Прагматизм, по мнению Шустермана, возвращает западную философию к этой традиции<sup>28</sup>.

Критический пафос Ричарда Шустермана в отношении «институализированной» философии, оторванной от экзистенциальной реальности, разделяет и Хилари Патнэм. «Если в прежние времена, – говорит он, – метафизика находилась в прямой жизненной связи с культурой и с потребностями эпохи, благодаря чему имела возможность влиять на образ жизни людей, причем не всегда в худшую сторону, то метафизика наших дней не связана ни с чем и не основана ни на чем, кроме сомнительных “интуиций” горстки философов»<sup>29</sup>. Избавившись от аналитической ложной учености, голого формализма и ригоризма, англо-американская философия, думает Патнэм, заново обрела бы себя в «жизненном мире» человеческих отношений и экзистенциального опыта<sup>30</sup>. От бесконечного и бесплодного *problem-solving* она перешла бы к исследованию актуальных проблем человека и общества, от *схоластически-институционального* (*Schulbegriff*) – к *мировому* (*Weltbegriff*) понятию о философии и науке, к идеалу *практически-жизненной мудрости*<sup>31</sup>. Первый и главный вопрос философии – не о сущности истины или объективности знания, а о смысле человеческого существования<sup>32</sup>. Философия не философия, если не служит «путеводителем в жизни» (именно так называется одна из последних книг Патнэма: «*Jewish Philosophy as a Guide to Life*»)»<sup>33</sup>.

Вопрос о смысле, конечно, относится к категории «личностных», экзистенциальных вопросов, всегда остававшихся вне поля зрения точных и даже многих гуманитарных наук. «Приватное» философствование, однако, не исключает «публичного» интереса, внимания к социальным проблемам, экономике и политике<sup>34</sup>. Величайшие философы США, от Джефферсона до Сантаяны, были социально и политически ангажированными мыслителями, активно участвовали в публичных дебатах и общественной жизни. Инструменталист Дьюи считал, что наука – *через философию* – должна служить обществу, людям. Сто лет назад это мнение разделяли все американские и европейские прагматисты. Ныне, для современного аналитического философа, оно звучит уже странно, если не сказать дико. К XXI в., констатирует Б.Куклик, американская философия окончательно и, кажется, безвозвратно утратила свою «гражданскую функцию» (*civic function*), уступив пальму первенства социологии и литературной критике<sup>35</sup>. «Академия»

уничтожила публичную философию в США. «Новая генерация интеллектуалов – университетских профессоров – не нуждается более в широкой образованной публике, откровенно гнушается ей. Кампусы – их среда обитания; коллеги по факультету – целевая аудитория; научные монографии и специализированные издания для узкого круга – средства коммуникации... Профессионализм торжествует, а публичная культурная жизнь деградирует»<sup>36</sup>. С возрождением прагматизма многие современные авторы связывают перспективу восстановления общественного авторитета и публичного статуса философии, ее социальной «миссии». Профессиональная философия сегодня не может уже быть «чисто академической дисциплиной»<sup>37</sup>, заявляет Хилари Патнэм. Прагматизм «гнушается» академизмом, *«избегает»* (в терминологии Корнела Уэста) его рафинированной, оторванной от практической жизни, замкнутой на себе и потому бесплодной учености. «Бегство от философии», поясняет Уэст, не означает отрицания философии как таковой. Речь идет, скорее, о *реконструкции* – переориентации философской программы на исследование социополитических и культурных проблем, трансформации философии как эпистемологии в философию как *культур-критику*, занятую поиском новых интерпретаций социальной реальности и проектов ее совершенствования. Для прагматистов «истина представляет собой разновидность благого»; «истинно» то, что делает нашу жизнь лучше, полнее, осмысленнее. Философия, коль скоро она производит эти полезные истины, призвана быть, по мнению Уэста, главным «застрельщиком» и движущей силой социальных реформ<sup>38</sup>.

«Возрождение» прагматизма в 60–70-х гг. началось с переиздания классиков – Джеймса и Пирса, затем Мида, Ройса и Дьюи. Работа над многотомным собранием сочинений Дьюи финансировалась правительством США и Национальным Фондом гуманитарных наук. Значительная часть текстов Пирса и Мида публиковалась впервые. С 1965 г. стал выходить специализированный историко-философский журнал «Труды общества Чарльза Пирса», с которым активно сотрудничали новые прагматисты – Рорти, Марголис, Решер, Макдауэл, Патнэм и Хаак. В 1974 г. было основано Общество по продвижению американской философии (Society for the Advancement of American Philosophy), сыгравшее важную роль в популяризации прагматизма<sup>39</sup>.

Как справедливо отмечает Н.Юлина, живучесть прагматизма во многом объясняется его «минусами»: размытостью теоретических оснований, нередуцируемостью к общим гносеологическим принципам, отсутствием строгой и ясной методологии. Прагматизм (как ранний, классический, так и средний, «аналитический») был «не систематической философией, а скорее набором противоречивых установок, что позволяло его последователям безболезненно выбирать одни установки и отказываться от других»<sup>40</sup>. «Аморфный, расплывчатый прагматизм представляет собой плохую мишень для критики: здесь, в сущности, не во что целить; ...с другой стороны, под знаменами прагматизма трудно маршировать»<sup>41</sup>. Сто лет назад американский философ Артур Лавджой насчитал 13 разновидностей прагматизма<sup>42</sup>. Сегодня, иронизирует Бернштейн, мы можем с известной долей уверенности сказать, что он преуменьшил<sup>43</sup>. Усилиями (пост)современных философов значение дефиниции «прагматический» к концу XX в. размылось до полной неопределенности. Рорти «записал» в прагматисты Хайдеггера, Витгенштейна и Дэвидсона, Уэст – Эмерсона и Нибура, Брэндом – Фреге, Куайна и Селларса. В одном философском «плавильном котле» оказались идеалисты и научные реалисты, экзистенциальные и аналитические философы, модернисты и постмодернисты<sup>44</sup>. По мнению Дж.Клоппенберга, о прагматизме XXI в. лучше не скажешь, чем перефразируя Джеймса: *старое имя для новых* – и очень разных – способов рассуждения<sup>45</sup>.

Что же связывает «новых» со «старыми»? – задается вопросом Дж.Марголис. Настолько немного, что впору говорить о «перерождении» (а не «возрождении») прагматизма<sup>46</sup>. Одно из принципиальных отличий заключается в отношении к физике и точным наукам: классики прагматизма, особенно Пирс, Дьюи и Льюис, имея в виду инструментальный успех и практическую направленность естественнонаучных программ, рассматривали современную им технауку как модель-образец для философии и культуры, в то время как «новые» прагматисты поднимают на щит науки о духе, поэзию и гуманитарные дисциплины, отвергая позитивизм/физикализм/натурализм как пережиток сциентистской эпохи. «Эпистемологические проблемы обоснования, верификации, научно-экспериментального подтверждения и опровержения, занимавшие классиков, отходят на второй план, уступая место про-

блематике диалога, коммуникации, описания и консенсуса»<sup>47</sup>. По словам Рорти, новый (постаналитический) прагматизм отличается от классического в двух отношениях: «Первое, мы говорим о языке вместо опыта или сознания; второе, относимся с подозрением к “научному методу”»<sup>48</sup>.

В нынешнем многообразии прагматистских концепций, моделей исследования и программ нет ничего удивительного. Как отмечает Бернштейн, вся история американского прагматизма – от самых ранних его истоков, связанных с деятельностью «Метафизического клуба», до постмодернистских экспериментов, поиска новых революционных идей и непрекращающихся попыток «развести» классиков по разным углам – представляет собой историю пролиферации и столкновений альтернативных подходов, философских повествований (narratives) и интерпретаций<sup>49</sup>. «Конфликты и разногласия всегда присутствовали в прагматизме, прибавляя ему витальности. /.../ Наше представление о прагматистской традиции станет богаче и адекватнее, если мы будем рассматривать ее как продолжающийся диалог, в котором участвует несколько очень разных и порой диссонирующих “голосов”»<sup>50</sup>.

Так, к примеру, дискуссия о задачах и методологии прагматизма, развернувшаяся в конце XIX – начале XX в. между Пирсом и Джеймсом, спустя столетие получила интересное продолжение в философской полемике Патнэма с Рорти. Для антирепрезентациониста Рорти истина – пустое понятие, *комплимент*<sup>51</sup>, которым мы награждаем работающие гипотезы и идеи, помогающие нам «справляться» с реальностью и эффективно взаимодействовать с другими людьми. «Обоснование знания не есть вопрос об особом отношении между идеями (или словами) и объектами, но исключительно дело разговора, социальной практики»<sup>52</sup>. Патнэм отвергает такую релятивистскую версию прагматизма, настаивая на несводимости истины к соглашению, объективности – к «солидарности». Релятивисты, аргументирует он, прекрасно осознают, что доводы, которые ими выдвигаются, звучат по меньшей мере неубедительно для подавляющей части их «культурных современников»; однако они продолжают отстаивать свою точку зрения, считая ее *оправданной*. Следовательно, релятивисты «разделяют картину оправдания как независимого от мнения большинства»<sup>53</sup>.

Полемика Патнэма с Рорти доказывает, что прагматизм – развивающаяся традиция, а не набор штампов и догм, что в рамках ее возможна живая дискуссия, плюрализм мнений, критицизм. Прогресс философии должен оцениваться не монолитностью взглядов приверженцев направления, а интенсивностью и качеством диалога, который ведется внутри философских движений и «школ», критикой принятых моделей исследования, соперничеством альтернативных теорий и доктрин. В этом плане, как полагает Бернштейн, современное состояние прагматизма, характеризующееся расширяющимся и многосторонним диалогом и концептуальными новациями, следует рассматривать как свидетельство его жизненности и внутренней силы<sup>54</sup>. На рубеже XX–XXI вв., в контексте «интеллектуальной поляризации» англо-американской и континентальной традиций, философия прагматизма (скорее всего, неожиданно для самих прагматистов) оказалась остро востребованной – как положительная альтернатива схоластическому анализу, с одной стороны, и деконструктивизму, с другой. В отличие от европейского постмодерна, прагматический вариант критики «метаповествований», эссенциализма и фундаментализма позволяет уйти от абстрактного теоретизирования и схоластики, не впадая в противоположную крайность релятивистского произвола и нигилизма. Прагматизм, убеждены его нынешние сторонники, мог бы внести решающий вклад в сближение и взаимообогащение аналитической и континентальной философии, в преодоление «раскола» между двумя традициями<sup>55</sup>. XX век, вопреки утверждению Ричарда Бернштейна, не был для западной философской культуры «Веком Прагматизма»<sup>56</sup> (скорее, «Анализа»<sup>57</sup> или «Философии языка»<sup>58</sup>). Новые прагматисты лелеют надежду, что таковым станет век XXI<sup>59</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> См.: Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews / Ed. by A.Pyle. L., 1999. P. 53.
- <sup>2</sup> *Bernstein R.J.* Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis. Philadelphia, 1983; *Idem.* The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity. Cambridge, 1992; *Idem.* The Pragmatic Turn. Cambridge, 2010.

- <sup>3</sup> См.: *Bernstein R.J.* The Pragmatic Turn. P. 36–37.
- <sup>4</sup> См.: *Wilson D.J.* Fertile Ground: Pragmatism, Science, and Logical Positivism // *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism* / Ed. by R.Hollinger and D.Depew. Westport, 1995. P. 122–123, 130–133.
- <sup>5</sup> *Ibid.* P. 124. См. также: *White M.* Toward Reunion in Philosophy. Cambridge, 1956. P. VII; *Marsonet M.* Different Pragmatist Reactions to Analytic Philosophy // *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy* / Ed. by R.M.Calcatera. N.Y., 2011. P. 103.
- <sup>6</sup> *Bernstein R.J.* The Pragmatic Turn. P. 12. В другом месте Бернштейн с сожалением констатирует: «Подавляющее большинство университетских выпускников, удостоившихся степени PhD по философии в течение последних нескольких десятилетий, никогда всерьез не изучали работ классиков американского прагматизма» (*The Pragmatic Century: Conversations with Richard J.Bernstein.* Albany, 2006. P. 70).
- <sup>7</sup> См.: *Kloppenber J.T.* Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? // *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture* / Ed. by M. Dickstein. Durham & London, 1998. P. 89–90.
- <sup>8</sup> *McDermott J.* The Renaissance of Classical American Philosophy // *The Blackwell Guide to American Philosophy* / Ed. by A.Marsosobian and J.Ryder. Malden, 2004. P. 400.
- <sup>9</sup> См.: *Menand L.* The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America. N.Y., 2001. P. 440–441.
- <sup>10</sup> *Bernstein R.J.* The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11. Cambridge, 2005. P. 42.
- <sup>11</sup> См.: *Ibid.* P. 39–52.
- <sup>12</sup> *Ibid.* P. 48.
- <sup>13</sup> Ричард Рорти сравнивает философа-аналитика с профессиональным законником-делопроизводителем – следователем или прокурором в суде: «Умение сочинить хорошее резюме, провести сокрушительный перекрестный допрос или найти подходящие прецеденты составляет немалую часть той способности, которую философы-аналитики считают “специфически философской”» (*Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982. P. 221).
- <sup>14</sup> См.: *Bernstein R.J.* Pragmatism, Pluralism, and the Healing of Wounds // *Pragmatism.* Ed. by A.Malachowski. L., 2004. Vol. II. P. 45.
- <sup>15</sup> См.: *Дьюи Дж.* Свобода и культура. Лондон, 1968. С. 161–164; *Пирс Ч.С.* Рассуждение и логика вещей. М., 2005. С. 127–137.
- <sup>16</sup> См.: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* / Ed. by R.Rorty. N.Y., 1967.
- <sup>17</sup> См.: *White M.* Toward Reunion in Philosophy. P. 148–163.
- <sup>18</sup> Ch. *Morris W.* Peirce, Mead, and Pragmatism // *Philosophical Review.* 1938. Vol. 47. № 2. P. 125–127.
- <sup>19</sup> *Borradori G.* The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, Kuhn. Chicago, 1994. P. 20.
- <sup>20</sup> *West C.* The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison, 1989. P. 207.

- 21 *Smith J.E.* The Spirit of American Philosophy. Albany, 1983. P. 201.
- 22 *Bernstein R.J.* The Pragmatic Turn. P. 13.
- 23 См.: *Ibid.* P. 26–29.
- 24 См.: *Putnam R.A.* Reflections on the Future of Pragmatism // 100 Years of Pragmatism: William James's Revolutionary Philosophy / Ed. by J. Stuhr. Bloomington, 2010. P. 189.
- 25 *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. P. XVIII.
- 26 См. об этом: *Bernstein R.J.* Pragmatism, Pluralism, and the Healing of Wounds. P. 41–42; *Dickstein M.* Pragmatism Then and Now // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. P. 10–11; *Margolis J.* Pragmatism's Future: A Touch of Prophecy // Contemporary Pragmatism. 2010. Vol. 7. № 2. P. 194–196.
- 27 См.: *Wilson D.J.* Fertile Ground: Pragmatism, Science, and Logical Positivism. P. 139.
- 28 См.: *Shusterman R.* Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life. N.Y.–L., 1997. P. 3–6.
- 29 *Putnam H.* Renewing Philosophy. Cambridge; L., 1992. P. 197.
- 30 См.: *Putnam H.* Realism with a Human Face. Cambridge; L., 1990. P. 52.
- 31 *Ibid.* P. XXIV–XXXII. О кантовском различии *Schulbegriff / Weltbegriff der Philosophie*, см.: *Каум И.* Соч. Т. 3. М., 1964. С. 684–685.
- 32 См.: *Putnam H.* 12 Philosophers – And Their Influence on Me // Proceedings and Addresses of the APA. 2008. Vol. 82. № 2. P. 113.
- 33 См.: *Putnam H.* Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington, 2008. P. 108.
- 34 Те же философы Греции, к слову, не отделяли себя от полиса и общественной жизни, как это показал, например, П.Адо (Патнэм и Шустерман часто ссылаются на его «Exercices Spirituels»). «Даже эпикурейцы, – пишет Адо, – никогда не отказывались воздействовать на города, преобразовывать общества, служить своим гражданам... Политические концепции могли отличаться в зависимости от школ, но стремление оказывать свое влияние в городе или в государстве, на царя, на императора, всегда оставалось постоянной задачей» (*Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.–СПб., 2005. С. 282).
- 35 См.: *Kuklick B.* American Philosophy and Its Lost Public // Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism. P. 147–149.
- 36 *Jacoby R.* The Last Intellectuals. N.Y., 1987. P. 6, 8.
- 37 *Putnam H.* Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline. A Dialogue with J. Boros // Common Knowledge. 2005. Vol. 11. № 1. P. 135.
- 38 См.: *West C.* The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. P. 230–231.
- 39 Подробнее см.: *McDermott J.* The Renaissance of Classical American Philosophy. P. 397–406.
- 40 *Юлина Н.* Философская мысль в США. XX в. М., 2010. С. 488.
- 41 *Fish S.* Truth and Toilets: Pragmatism and the Practices of Life // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. P. 424.

- 42 *Lovejoy A.O.* The Thirteen Pragmatisms // *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 5. № 1. P. 5–12.
- 43 *Bernstein R.J.* The Pragmatic Turn. P. 5.
- 44 *См.: Rockmore T.* On Classical and Neo-Analytic Forms of Pragmatism // *Metaphilosophy*. 2005. Vol. 36. № 3. P. 259–260; *Menand L.* An Introduction to Pragmatism // *Pragmatism: A Reader* / Ed. by L.Menand. N.Y., 1997. P. XXVI–XXVII; *Cavell S.* What’s the Use of Calling Emerson a Pragmatist? // *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*. P. 72–80; *Skowronski K.P.* Values and Powers. Re-reading the Philosophical Tradition of American Pragmatism. N.Y., 2009. P. 8.
- 45 *См.: Kloppenberg J.T.* Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? // *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*. P. 83–84.
- 46 *См.: Margolis J.* Reinventing Pragmatism. Ithaca–L., 2002. P. 131–132.
- 47 *Hickman L.A.* Truth Deflationism, Technology, and Classical Pragmatism // *Acta Philosophica Fennica*. 2009. Vol. 86. P. 59.
- 48 *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. N.Y., 1999. P. 95.
- 49 *См.: Bernstein R.J.* American Pragmatism: The Conflict of Narratives // *Rorty and Pragmatism* / Ed. by H.J.Saatkamp, Jr. Nashville–L., 1995. P. 54–67.
- 50 *Bernstein R.J.* The Resurgence of Pragmatism // *Social Research*. 1992. Vol. 59. № 4. P. 831, 824.
- 51 *См.: Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge, 1991. P. 24.
- 52 *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979. P. 170.
- 53 *Putnam H.* Realism with a Human Face. P. 22.
- 54 *См.: Bernstein R.J.* American Pragmatism: The Conflict of Narratives. P. 66–67.
- 55 *См.: Rorty R.* Consequences of Pragmatism. P. 223–229; *Dickstein M.* Pragmatism Then and Now. P. 11, 16; *Resher N.* Realistic Pragmatism. Albany, 2000. P. 238–240.
- 56 *См.: The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein*. P. 13.
- 57 *См.: The Age of Analysis* / Ed. by M.White. Boston, 1955.
- 58 *См.: The Philosophy of Language* / Ed. by A.P.Martinich. Oxford, 1985.
- 59 *См., напр.: Stuhr J.* Looking toward Last Things: James’s Pragmatism beyond Its First Century // *100 Years of Pragmatism: William James’s Revolutionary Philosophy*. P. 206–207; *Rorty R.* Philosophy and the Future // *Rorty and Pragmatism*. P. 202–205; *Margolis J.* Pragmatism, Retrospective, and Prospective // *A Companion to Pragmatism* / Ed. by J.R.Shook and J.Margolis. Malden, 2009. P. 5–6.

*Ричард Бернстайн*

### **Метаморфозы прагматизма\***

История американского прагматизма занимательна и парадоксальна. Первоначально термин «прагматизм» использовался философами в строго определенном и узком смысле – как обозначение семиотической концепции Пирса и ее освоения Джеймсом, распространившим «максиму Пирса» на теорию истины. Ни Джеймс, ни Пирс не пользовались, впрочем, термином «прагматизм» в указанном смысле; они не считали его исчерпывающе точным, отражающим адекватно и во всей полноте содержание их философских идей. Равным образом Дьюи не любил называть себя прагматистом, предпочитая термины «экспериментализм» или «инструментализм» (иногда он употреблял выражение «инструментальный экспериментализм»)<sup>1</sup>. Однако со временем слово вошло в обиход как наиболее подходящее и простое обозначение «общей» позиции этих трех самобытных и далеко не во всем друг с другом согласных мыслителей. Подобно аккордеону, определение «прагматический» оказалось способно растягиваться до охвата широчайшего спектра разнородных идей и концепций (не обязательно философских) – и сжиматься до приложения к весьма узкому кругу авторов, считающихся классиками прагматизма. Приходится констатировать, что на протяжении всей истории прагматизма между его сторонниками и противниками не прекращались – и ныне не утихают – спо-

---

\* *Bernstein R.J. The Historical Vicissitudes of Pragmatism // Bernstein R.J. The Pragmatic Turn. Cambridge: Polity Press, 2010. P. 10–15. Перевод публикуется с разрешения Polity Press.*

ры о том, в чем состоит существо рассматриваемой традиции, кто вправе аттестовать себя прагматистом, а кто нет<sup>2</sup>. Переопределение прагматизма не входит в мою задачу; я хотел бы коснуться лишь некоторых вопросов, обсуждение которых позволит нам выделить и осмыслить то лучшее, что есть в традиции прагматизма.

Пирс как философ при жизни был малоизвестен (к его немногочисленным почитателям принадлежали, в частности, Джеймс, Дьюи, Ройс и Мид). Напротив, популярность Джеймса как яркого публичного лектора, собиравшего большие аудитории слушателей, была чрезвычайной. То же самое можно сказать о Дьюи, который в первые десятилетия XX в., при всем критическом отношении профессиональных философов к его прагматизму, экспериментализму и натурализму, пользовался колоссальным влиянием среди прогрессивно настроенных интеллектуалов в США. В 1930-е гг. прагматизм начал сдавать позиции и постепенно сходить со сцены американской умственной жизни. Казалось, движение исчерпало свой творческий потенциал. Некогда Джеймс охарактеризовал прагматизм как философию, сочетающую в себе элементы «жесткого» и «мягкого» типов мышления. Со временем в академической философской среде закрепилось категорическое суждение о нем как о философии слишком мягкой – расплывчатой, несистемной, без твердого теоретического ядра. Отношение к прагматизму сделалось покровительственным – как бы давалось понять, что сердце у прагматистов хотя и на месте, но в головах полная путаница. Неясность их мыслей и нечеткость формулировок не отвечали высоким стандартам «строгой научности», предъявлявшимся к серьезным исследованиям в области философии.

Значение этой бархатной революции, трансформировавшей академическую философию в США, трудно переоценить. Изменения, к которым она привела, отчасти явились следствием усилившегося влияния группы философов, эмигрировавших из предвоенной Европы и получивших кафедры в американских университетах: Рейхенбаха, Карнапа, Тарского, Фейгля, Гемпеля и других. Некоторые из этих философов в прежние годы принадлежали к знаменитому Венскому кружку. Все они обладали превосходной логической выучкой и глубокими познаниями в области естественных наук, выстраивали аргументацию с такой точностью и основательностью, какая не снилась классикам

прагматизма (за исключением, разве что, Пирса). Логические эмпиристы попытались вступить в альянс с американскими философами, воспитанными в традиции прагматизма. С их точки зрения, прагматисты разглядывали сквозь мутное стекло предметы, которые можно было рассматривать прямо и ясно. Тогда же возник (и, к сожалению, утвердился) миф о том, что прагматизм был своего рода «предтечей» логического позитивизма (с его критерием верификации).

Глубокое влияние на характер американской философии середины XX в. оказали и другие факторы. Если ровесники Дьюи и Мида черпали философское вдохновение преимущественно в трудах немецких мыслителей, то после Второй мировой войны подлинной «интеллектуальной Меккой» для американских философов сделалась Англия – Кембридж и особенно Оксфорд. Всеобщий восторг и желание подражать вызвал новый тип философствования, азы которого были заложены Дж. Муром, Б. Расселом, Г. Райлом, Дж. Остином, а также Л. Витгенштейном, пропущенным через «фильтр» англо-американской рецепции. В последующий период стремительного развития и укрепления американских университетов облик всей академической философии в США (за исключением нескольких очагов реакции) изменился кардинально. Подавляющее большинство «респектабельных» учебных заведений перестроилось на новый лад, скорректировав образовательные программы так, чтобы они соответствовали требованиям «жесткой» (tough-minded) аналитико-лингвистической философии. В полный голос философы заявили о том, что им удалось совершить «лингвистический поворот»<sup>3</sup>, и поставили себе это в заслугу. Классики прагматизма превратились в маргиналов, окончательно и безвозвратно (как тогда думалось) списанных в историко-философский архив. Их сочинения если и продолжали штудироваться, то уже не философами, а историками идей. Хотя дежурные комплименты в их адрес все еще расточались, в университетской среде господствовало убеждение, что начинающему философу, если он желает прослыть «серьезным» мыслителем, просто нечему учиться у прагматистов. С тех пор и поныне абсолютное большинство студентов наших самых престижных университетов и колледжей не обременяют себя даже поверхностным чтением классиков прагматизма, считая их работы неактуальными и малосодержательными.

История зарождения, стремительного развития и заката американского прагматизма, которую я только что рассказал, – это, конечно, свехупрощение. Тем не менее, она отражает то общее представление о генезисе философии в США, которое доминирует в различных историко-философских повествованиях нашего времени. Одни исследователи усматривают в триумфе аналитической парадигмы торжество просвещенного разума и высокой учености, свидетельствующее о прогрессе в университетском образовании и науке. Для других – это печальная история интеллектуального обнищания и оскудения творческой мысли, история упадка великого спекулятивного духа американской философии, утратившей широту взгляда и замкнувшейся на изучении мало кому интересных (вне узкого круга профессиональных философов) специальных вопросов технического характера. Однако, как бы кто ни оценивал произошедшие перемены, сама история философии в США, как она здесь изложена, до определенного времени никем не ставилась под сомнение.

В последние два-три десятилетия настроения в философской среде стали кардинально меняться. Повсеместно, как в США, так и за их пределами, обозначилось возрождение интереса к классикам прагматизма, к проблематике и подходам, которые они разрабатывали. Наметилось более тонкое и сложное понимание генезиса американской философии, стал прослеживаться континуитет, не прерывавшаяся жизнь прагматистской традиции. Решающий вклад в переосмысление прагматизма, его роли и места в интеллектуальной истории США внесли Ричард Рорти и Хилари Патнэм – мыслители, посчитавшие отнюдь не зазорным позиционировать себя в качестве прагматистов. Рорти доказывал, например, что такие ключевые «аналитические» философы, как Куайн, Селларс и Дэвидсон, лишь повторяли и развивали некоторые идеи, выдвинутые ранними прагматистами, в особенности Джеймсом и Дьюи. Во Введении к «Философии и зеркалу природы» Рорти сообщает, что важнейшей частью его книги является глава, посвященная Куайну и Селларсу.

Я рассматриваю аргументацию Селларса против «мифа о данных» и критику концепта «необходимости», осуществленную Куайном, как решающие шаги, ведущие к подрыву самой возможности «теории познания». Холизм и прагматизм, присущие обоим философам в не меньшей степе-

ни, чем позднему Витгенштейну, представляют именно те направления мысли внутри аналитической философии, которые, по моему убеждению, заслуживают особого акцентирования и развития. Двигаясь в указанном направлении, мы усвоим новое понятие о философской истине. Истиной мы будем считать не «отражение объективной реальности», а «то, во что для нас было бы лучше верить», по точному выражению Джеймса<sup>4</sup>.

Еще дальше в фарватере прагматизма, по мнению Рорти, продвинулся Дональд Дэвидсон. В предисловии к книге Джона Питера Мерфи «Прагматизм: от Пирса к Дэвидсону» Рорти пишет:

Антирепрезентационистская эпистемология Дэвидсона являет собой продолжение и усиление прагматизма Дьюи. Я уже как-то высказывался о том, что «лингвистический поворот» в философии был, по сути, последним и неудачным прибежищем репрезентационизма; та же самая диалектика, что заставила Дьюи отвергнуть «зрительскую» (spectator) теорию знания, подвела Витгенштейна в его поздний период и Дэвидсона к тому, чтобы отказаться от теории языка как «зеркального» отражения мира. Дэвидсон, возможно, был прав, когда писал, что современная философия переживает глобальные изменения – «настолько глобальные, что это с трудом поддается осознанию». Если когда-нибудь перемены, о которых говорил Дэвидсон, будут все же осознаны нами как свершившийся факт, историки философии перестанут рассматривать Пирса, Джеймса и Дьюи как второстепенных и маргинальных мыслителей. В истории западной философской мысли им будет отведено достойное место, которое они заслужили по праву<sup>5</sup>.

Вне зависимости от нашего отношения к Рорти и его идиосинкратической версии прагматизма, мы не можем не быть благодарны ему за критику того упрощенного и стандартизированного историко-философского нарратива, заложниками которого все мы долгое время были. Представление, согласно которому возникновение в Европе и укоренение в США аналитической философской традиции положило конец прагматизму, слишком поверхностно и превратно. Напротив, именно в этот период развития западной философии (после «лингвистического поворота») стараниями таких ярких мыслителей, как Витгенштейн, Куайн, Селларс и Дэвидсон, основные идеи, концептуальные положения и подходы философов-прагматистов получили новую, весьма оригинальную

и глубокую проработку. Аналитические мыслители внесли свой творческий вклад в обновление философии, в осуществление того глобального преобразовательного проекта, начало которому было положено классиками американского прагматизма.

Второй из упомянутых мною современных философов, Хилари Патнэм, несмотря на имеющиеся у него разногласия с Ричардом Рорти, так же склонен рассматривать историю философии в США сквозь призму традиции прагматизма, акцентируя ее историческую континуальность и жизнеспособность. В своей книге «Реализм с человеческим лицом» Патнэм (которого Рорти назвал ведущим философом-прагматистом нашего времени) пишет об этой традиции следующее:

Убеждение, что дихотомия «факт/ценность» несостоятельна точно так же, как дихотомия «факт/соглашение», что истина и обоснование (justification) тесно взаимосвязаны, что скептицизм, какую из его многочисленных разновидностей ни возьми, не является альтернативой метафизическому реализму, что настоящая цель философии состоит в постижении и осуществлении экзистенциального блага, – все это идеи, давным-давно связанные с традицией американского прагматизма. Понимание этого сподвигло меня (вместе с Рут Анной Патнэм) заняться более предметным и скрупулезным исследованием прагматистской традиции, ведущей от Пирса к Уилларду Куайну и Нельсону Гудмену<sup>6</sup>.

Мне бы хотелось здесь подчеркнуть одну принципиально важную вещь. Когда Рорти интерпретирует позднего Витгенштейна, Куайна, Селларса или Дэвидсона как продолжателей и своего рода идейных преемников прагматистов, когда Патнэм ставит вопрос: «Был ли Витгенштейн прагматистом?» – ни тот, ни другой не предлагают нам думать, что названные философы испытывали прямое влияние классиков прагматизма. Витгенштейн, скорее всего, имел очень смутное представление о прагматистах (хотя некоторые работы Джеймса читал), а с философией Пирса был знаком лишь понаслышке, через Рамсея. Определение «прагматический», которое мы встречаем у Куайна в его эссе «О том, что есть», употребляется им в значении, близком к тому, что вкладывалось в это понятие Карнапом, а вовсе не прагматистами-классиками. Селларс, вне всяких сомнений, хорошо знал и ценил прагматистов, но гораздо

большее влияние на него (как в свое время на Пирса) оказал Кант. Что же касается Дэвидсона, отдельные замечания о прагматизме, которые мы встречаем в его текстах, позволяют сделать вывод о том, что его понимание прагматистской традиции почти целиком совпадает с интерпретацией Рорти, и этим исчерпывается. Таким образом, философы, о которых я говорю, не были прагматистами в чистом виде, однако они уловили и по-своему оригинально выразили некоторые основополагающие идеи и интуиции американского прагматизма. Представление о том, что аналитическая философия в США навсегда «вытеснила» философию прагматистскую, не соответствует действительности. Мы должны рассматривать прагматизм как широкое движение мысли, охватывающее самые разные философские направления, которое на протяжении своей полуторавековой истории подпитывалось не из одного, а из многих источников. Сегодняшние дискуссии о прагматизме – яркие, острые, содержательные – свидетельствуют о том, что наследие Пирса, Джеймса и Дьюи живо и, как никогда прежде, востребовано. Можно не сомневаться, что на путях прагматизма философскую мысль ждет немало интересных открытий.

### Примечания

- <sup>1</sup> По поводу того, какой смысл следует вкладывать в термин «инструментальный» применительно к его философской концепции, Дьюи писал: «Выдвигнутая мною теория знания получила название “инструментальной” – я сам предложил такое определение. Комментарии моих оппонентов изобилуют самыми неожиданными интерпретациями этой доктрины. Смысл ее прост: знание является инструментом, обеспечивающим регуляцию и контроль человеческого поведения с целью расширения и обогащения нашего актуального опыта» (*Dewey J. The Later Works. Vol. 10. Carbondale, 1987. P. 294.*)
- <sup>2</sup> Первый такой историко-реконструктивный анализ происхождения и специфики прагматизма содержится в лекции Джеймса «Philosophical Conceptions and Practical Results» (1898). Затем последовали очерки Пирса («What Pragmatism Is», 1905) и Дьюи («**The Development of American Pragmatism**», 1925). См. также статью Дж. Г. Мида «The Philosophies of Royce, James, and Dewey in their American Setting» (1929), вошедшую в сборник: George Herbert Mead. *Selected Writings / Ed. by A.J.Reck. N.Y., 1964.* Подробнее о философских и историко-философских дискуссиях вокруг прагматизма см.: *Bernstein R. American Pragmatism: The Conflict of Narratives // Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics / Ed. by H.J.Saatkamp. Nashville; L., 1995. P. 54–67.*

- <sup>3</sup> Под таким названием в 1967 г. вышла знаменитая антология, составленная Ричардом Рорти. См.: *Rorty R. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method. Chicago, 1967. P. 1–39.*
- <sup>4</sup> *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979. P. 10.*
- <sup>5</sup> *Rorty R. Introduction // Murphy J.P. Pragmatism: From Peirce to Davidson. Boulder, 1990. P. 5.*
- <sup>6</sup> *Putnam H. Realism with a Human Face. Cambridge–L., 1990. P. xi.*

*Перевод с английского И.Д.Джохадзе*

## **Квантовый подход к сознанию и философская критика**

### **Вторжение ученых на поле философии**

XX в. представил миру много философских новинок. Особенно плодотворной оказалась вторая его половина, причем многие обсуждаемые по сей день идеи, проблемы и методы в оригинале были обозначены в послевоенный период. Не все проблемы оказались долгожителями. Пожалуй, исключением является проблема сознания, интерес к которой с каждым десятилетием нарастал. В настоящее время, если судить по индексам работ в мировой литературе, она стала самой обсуждаемой. Отмечая накал страстей в нынешней англоязычной философии сознания, Джон Сёрль как-то заметил, что полемика в ней напоминает политические дебаты. Одна из особенностей сегодняшних дискуссий в сравнении с серединой века состоит в том, что на дисциплинарное поле философии активнее выходят ученые – нейрофизиологи, психологи, биологи, специалисты по искусственному интеллекту, физики. В нашей работе мы остановимся главным образом на философских рефлексиях физиков, предложивших квантовые подходы к сознанию. В качестве показательных мы выбрали концепции Роджера Пенроуза и Генри Стэпа. Не в меньшей мере нас интересует критическая реакция философов на вторжение ученых на их исконную почву.

В середине XX в. проблематикой сознания занималась горстка людей аналитической ориентации (Дж.Дж.Смарт, Д.Армстронг, Т.Плейс, Л.Витгенштейн, Г.Райл, Дж.Остин, Р.Карнап и др.). Всех этих философов, использовали ли они логический или лингвистический анализ, объединяла цель – освободить проблематику созна-

ния от спекулятивных рассуждений путем перевода разговора из умозрительной плоскости в плоскость, где она может быть подвергнута точному анализу. А поскольку «границы языка являются границами мысли» (Витгенштейн) и все, что мы говорим о мире – это наши языковые описания, философам следует обратиться к анализу языка, на котором мы говорим о сознании. Ставить не абстрактный онтологический вопрос «что такое сознание?», а «как правомерно говорить о сознании?» Посмотреть, какие понятия имеют референты, а какие не имеют, насколько грамотно выстроен концептуальный аппарат, нет ли противоречий между языковыми выражениями, какие критерии применимы, и т. д. В дальнейшем этот анализ стал более либеральным относительно проблематики и стал называться «концептуальным» или «априорным» (в сравнении с натуралистическим «апостериорным» анализом, предполагающим рефлексию о научных фактах).

Важно иметь в виду следующее обстоятельство. Аналитическая философия предполагает самодостаточность своих средств исследования и определенную дистанцированность от науки с ее требованием объяснения сознания какими-либо эмпирическими фактами. Можно сказать, что до сих пор эта установка является доминантной в англоязычной аналитической философии. Она ни в коей мере не означает противопоставление философии науке или покушение на ее статус. Например, концептуалисты могут быть сторонниками физикалистской метафизики, озабоченными интеграцией философского представления о сознании и человеке в картину, рисуемую наукой. Однако это не означает, что интеграция должна осуществляться с помощью характерных для науки методологических принципов детерминизма, эмпиризма и редукции. Предполагается, что, возникшее на физической основе, сознание является нередуцируемой сущностью. Такова позиция, например, супервентного физикализма. Чаще всего философский физикализм толкуется просто как точка зрения, приписывающая физике онтологический авторитет относительно того, что есть в мире (без расшифровки того, что в нем есть, последнее – не дело философов). Иногда она признает ее эпистемологический авторитет. При этом имеется в виду будущая наука, однако какая она будет, никто не знает. Тем не менее, перед аналитиками-физикалистами встает болезненный

вопрос: каким образом сохранить их концептуализм и в то же время «вписать» феномен сознания в картину, рисуемую наукой. Сделать это не просто. Любое «вписывание» сознания в научную картину предполагает применение метода редукции, а специфика сознания (такие факторы, как феноменальные и субъективные характеристики опыта, личностная самоидентичность, единство сознания, зависимость от социо-языковых коммуникаций и др.) не поддается ему.

До поры до времени уклончивое в отношении собственно «физического» толкование позволяло оставлять в стороне многие сложные вопросы о связи философских теорий сознания с микрофизическими теориями. Считалось, а многие и сегодня так полагают, что глобальный вопрос о природе мира и вопрос о природе сознания хотя и связаны, однако являются разными вопросами и обсуждаются в разных дисциплинах. Первый вопрос относится к епархии физики, второй – к епархии философии и психологии. В последние десятилетия все громче раздаются голоса, что оба вопроса должны рассматриваться в рамках одной базисной теории, каковой является физика. Это позволит сдвинуть дискуссию от анализа индивидуального сознания к «глобальному» – к миру как реальности, в которую включено сознание.

Этому сдвигу способствовали и внешние факторы. Дело в том, что в современной культуре доминирует «Большая наука», ее ядро составляют естественные науки, в которых по-прежнему рабочими являются физикалистские принципы детерминизма и редукционизма. Она создает мировоззренческий фон, определяющий умонастроения и стандарты работы других областей знания, в том числе философии. Это хорошо поняли неопозитивисты, а Поппер вообще считал, что именно в науке философия черпает самые интересные проблемы. Назовем только самые важные события «Большой науки» второй половины XX в., которые повлияли на ход дискуссий о сознании.

Первое событие – это компьютерная революция. Начиная с 60-х гг. возникла целая индустрия вокруг его осмысления с альтернативными ответами на вопрос, можно ли рассматривать сознание по аналогии с компьютером. Поскольку радикальные версии («сознание – это машина») помимо всего прочего девальвировали работу философов, появилось множество аргументов, доказываю-

щих обратное. Вспомним дебаты вокруг мысленного эксперимента Джона Сёрля «Китайская комната», в которых были высказаны самые различные мнения (Д.Деннетом и др.)<sup>1</sup>.

Не могли философы остаться равнодушными и к стремительному развитию биологических дисциплин, в особенности наук о мозге, нейрофизиологии, эволюционных теорий. Лавина новых открытий стимулировала многих ученых и философов к поиску объяснения сознания чисто научными фактами. Френсис Крик, один из Нобелевских лауреатов, открывших ДНК, твердо заявил о возможности объяснения сознания, в том числе и его качественных характеристик, строгими нейрофизиологическими фактами. Возникла такая область, как нейрофилософия, внутри которой идут жаркие дебаты (один из ярких ее представителей – Пол Черчленд).

В 80–90 гг. на поле битвы появился новый фигурант – квантовый подход к сознанию (строго говоря, вопрос о месте «духа» и свободы воли в квантовой картине мира волновал еще классиков квантовой механики, например, Вернера Гейзенберга). Мы остановимся на этом новшестве подробнее по двум причинам. Во-первых, выступая от имени «базовой науки о Вселенной» – квантовой физики, его сторонники предлагают свои программы решения проблем, над которыми ломают головы философы. Исходный посыл квантового подхода прост: поскольку во всем материальном мире, а следовательно, и в мозгу происходят квантовые процессы, имеет смысл посмотреть, не прояснят ли их особенности специфику сознания. Понятие «ментальное» не выбрасывается из теоретических схем, но интерпретируется таким образом, чтобы его можно интегрировать в физическую картину реальности. Предполагается, что таким образом можно решать трудные проблемы, которые оказались не под силу ни Декарту, ни редуктивному или супервентному физикализму, ни функционализму, ни компьютерным концепциям, – объяснить источник сознания, интеракцию сознания/тела, ментальную каузацию, интенциональность, свободу воли и др. Во-вторых, сторонники квантового подхода преследуют амбициозную идеологическую цель – доказать приоритетность подхода, опирающегося на «базовую науку» о мире, в сравнении с философскими рефлексиями<sup>2</sup>. Концептуальный анализ выполнил важную терапевтическую миссию по освобождению философии от фантазий, однако в нынешней научной культуре он утратил эвристические потенции.

Квантовый подход подлил масла в огонь дебатов о сознании, но встретил неоднозначную реакцию философов – чаще всего резко негативную, хотя есть и позитивные отклики. Реакция интересна тем, что на примере полемики философов и ученых можно почувствовать напряженное отношение, сложившееся сегодня между философией и наукой. В качестве примера рассмотрим версии квантовых подходов, предложенные Роджером Пенроузом и Генри Стэпом, и сопроводим их критическими аргументами философов и ученых – Ст.Хокинга, Х.Патнэма, Н.Картрайт, Дж. Сёрля, М.Вельманса, Б.Лоуэра, Д.Чэлмерса. В заключение мы сделаем попытку оценить то новое, что внес квантовый подход в делящуюся дискуссии о сознании.

### **Роджер Пенроуз: сознание как результат коллапсов волновых функций квантовых состояний**

Для Пенроуза обращение к проблеме сознания не было побочным делом: к ней вели его космологические изыскания. В нынешних дискуссиях о сознании и о реальности, считает он, царит сумятица, в которую требуется внести порядок. А для этого задействовать ресурсы квантовой механики, позволяющей объяснить, где возникает сознание и какие физические механизмы участвуют в интеракции физического и ментального в мозге. Поскольку на проблематику сознания Пенроуз вышел, отправляясь от размышлений о природе математики с ее способностью описывать фундаментальные процессы физики, математизм наложил отпечаток на все его мировоззрение. Во-первых, в отличие от ученых, считающих математику конструкцией нашего сознания, он «платоник» в понимании ее природы, считающий «физический мир порождением “вневременного” математического мира идей»<sup>3</sup>. Во-вторых, его представление о статусе сознания в физическом мире строится на особом толковании теоремы Курта Гёделя о неполноте. В этой теореме доказывается парадоксальная идея, что в рамках данной формальной системы могут содержаться неопровержимые и одновременно неразрешимые и недоказуемые высказывания. Из теоремы Гёделя Пенроуз сделал принципиальный для всей его концепции вывод, что не только математические выводы, а все процессы, свя-

занные с работой мозга, сознания и мышления, неалгоритмичны и не поддаются полной формализации. Основываясь на этих двух посылах, он категорически отверг плодотворность компьютерных подходов к сознанию. Восприятие, сознание и мышление, в том числе математическое, в какой-то степени связаны с активностью мозга, однако эта активность неалгоритмична и «принципиально не поддается моделированию»<sup>4</sup>.

### **Редукция состояний сознания к коллапсам волновых функций квантовых состояний**

Как известно, одним из болевых вопросов со времен Декарта является вопрос об интеракции сознания/тела. Пенроуз считает, что этот вопрос решаем, если обратиться к квантовым процессам, которые описывает физика. Биология в этом деле не помощник в силу «беспорядочности» ее специфических законов, тем более это относится к философии. Его гипотеза об интеракции некоторых структур мозга с квантовыми событиями сводится к следующему. Невозможность математического исчисления характерных для сознания процессов может быть связана с объективным коллапсом волновых функций макроскопических переменных.

Несмотря на отнесение биологических наук к «вторичным», Пенроуз не смог обойтись без них. Что бы ни говорила физика о физических источниках сознания, нужно еще показать, какие именно конкретные биологические структуры соответствуют тем или иным квантовым процессам. А по большому счету, ответить на самый загадочный вопрос: как физическое «сцепляется» с биологическим. Для этого физику Пенроузу потребовался единомышленник, специалист по нейрофизиологии. Выбор пал на американского анестезиолога и нейрофизиолога Стюарта Хамероффа. В 1996 г. в «*Journal of Consciousness Studies*» они опубликовали совместную статью с не очень понятным названием «Сознательные события как гармонично сочетаемые пространственно-временные селекции»<sup>5</sup>. В ней предложена модель, согласно которой сознание возникает в результате коллапса волновых функций, происходящих во внутренних субклеточных структурах нейронов, известных как микроканальцы (*microtubules*). Предполагается, что они представляют собой то возможное пространство, где может

происходить редукция квантовых состояний, регулирующая нейронную активность мозга и делающая возможным возникновение не-алгоритмических ментальных процессов. Их одновременный коллапс интерпретируется как индивидуальный элементарный акт сознания. Эти структурные свойства состояний мозга под воздействием коллапсов квантовых состояний дают вспышку сознания.

Пенроуз признает, что применение квантового подхода к сознанию остается неполным из-за того, что сегодня мы не располагаем развитой теорией квантовой гравитации. Между тем фактор квантовой гравитации играет существенную роль в интеракциях, происходящих на микроуровнях, где рождается сознание. Пенроуз надеется, что новая революционная теория квантовой гравитации будет основана на принципиально новом – неисчислимом – типе квантовой механики, который установит корреляцию нейрофизиологических процессов с физическими событиями и на этой основе объяснит феномен сознания.

#### **Метафизика Пенроуза: круговая обоснованность математического, физического и ментального «миров»**

Широкий резонанс, который вызвала концепция Пенроуза в философской и научной среде, объясняется не только применением к сознанию физической гипотезы о квантово-волновых коллапсах. В совокупности все его гипотезы образуют вариант метафизики, рисующей унифицированную (монистическую) картину бытия. Его метафизика достаточно оригинальна.

В какой-то мере следуя Карлу Попперу, Пенроуз выстраивает трехчленную иерархию бытия. В отличие от схемы «трех миров» Поппера, в которой «третий мир» – это по сути мир культуры, Пенроуз включает в «третий мир» платоновские абсолютные математические истины. Причем физический, ментальный и математический «миры» связаны таким образом, что каждый «мир» выступает основой для следующего, образуя замкнутый круг; физический мир составляет основу ментального мира, ментальный мир – основу математического мира, а математический мир – основу физического, и так далее по этому кругу. При этом некоторая малая часть платоновского мира идей заключает в себе законы физического мира. «Математики открывают истины уже где-то существующие, чья реальность независима от их деятельности»<sup>6</sup>.

При всем том, что ментальный мир зависит от мира физического, ему присущи глобальные свойства. В отличие от большинства философов Пенроуз трактует ментальные свойства не как внутреннее качество индивида, а как «нелокальное» свойство процессов бытия. Как и многие другие авторы, «нелокально» толкующие сознание, он прибегает к понятию «протоментальность». По его словам, он готов высказать «рискованное» предположение, что нечто вроде протоментальности является онтологическим свойством Вселенной. Одним словом, в результате процедуры «объективной редукции» состояний сознания к коллапсам волновых функций квантовых состояний ментальные свойства приобретают характер панпсихических свойств.

Справедливости ради нужно сказать, что Пенроуз признает шаткость своих аргументов о связи происходящих в мозгу квантовых процессов с деятельностью сознания и затрудняется объяснить то, что называют «квалиа», т. е. субъективные человеческие мысли, ощущения и чувства. «Очень многие процессы, происходящие при мышлении в мозгу, – говорит он, – остаются весьма таинственными, странными и лежащими вне рамок и привычных нам понятий современной физической картины мира... для понимания реальных процессов сознания нам предстоит намного глубже и серьезнее исследовать нейрофизиологию и другие биологические характеристики мозга»<sup>7</sup>. И все же, несмотря на наличие тайн, нарисованная им картина, считает он, указывает какой-то выход из тупиков, в которых оказались как объяснения сознания, так и объяснения физического.

### **Пенроуз и его критики**

В силу необычности идеи космолога, физика и математика Пенроуза вызвали широкий резонанс в научной и философской среде. Разумеется, в ограниченном объеме нашей работы невозможно воспроизвести критические суждения по поводу его идей. Поэтому ниже мы приведем только несколько контраргументов.

## Сомнения Стивена Хокинга

Серьезные возражения против концепции Пенроуза высказал известный физик и космолог Стивен Хокинг, долгое время вместе с Пенроузом занимавшийся астрофизикой. Его возражения касаются трактовки квантовой гравитации, сознания и природы математики. Хокинг нашел неубедительными три основных положения Пенроуза: предположение, что квантовая гравитация приводит к объективной редукции, или коллапсу волновой функции; утверждение, что этот процесс важен для объяснения работы мозга и связан с эффектом когерентности потоков в микроканальцах; и, наконец, его апелляцию к теореме Гёделя. На самом деле в принятом сегодня понимании эволюции от мозга червя до мозга человека «теорема Гёделя в этой схеме вновь оказывается ненужной и бесполезной»<sup>8</sup>.

### **Хилари Патнэм: теорема Гёделя не помощник в объяснении сознания**

В рецензии на книгу Пенроуза «Тени сознания», опубликованной в «The New York Times Book Review»<sup>9</sup>, Хилари Патнэм высказал очень жесткие, в том числе научные, контраргументы относительно его концепции. Объектами критики были два важнейших пункта: интерпретация теоремы Гёделя и оценка компьютерного моделирования сознания. Что касается теоремы Гёделя, говорит Патнэм, «все эксперты в математической логике давно признали ее ошибочной». Так же как и в предыдущей книге «Новый ум короля», в «Тенях сознания» защищается спекулятивный аргумент, что в мозгу происходят какие-то неалгоритмичные процессы и для их объяснения требуется новый вид физики, в которую будет инкорпорирована гравитация.

В неверном свете представлены Пенроузом и вычислительные процессы. Рассуждая о том, каким образом квантовая физика может сопрягаться с нейронными процессами, Пенроуз, считает Патнэм, не смог привести убедительные доводы в пользу происходящих в мозгу особых неалгоритмичных и «невычислительных» процессов». В частности, он не рассматривает возможность существования такой машины Тьюринга, которая может модели-

ровать математические способности человека, но одновременно быть столь сложной, что человеческое сознание не в состоянии ее понять. Пенроуз взялся за объяснение трудных понятий разных наук – квантовой механики, компьютационной науки и нейрофизиологии, что с необходимостью толкало его к спекулятивным обобщениям. Несмотря на популярность книги «Тени сознания», ее появление, считает Патнэм, – это «печальный эпизод нашей нынешней интеллектуальной жизни».

### **Нэнси Картрайт. Почему именно физике, а не биологии приписывается статус «базовой» науки?**

Нэнси Картрайт – профессор философии и науковедения в Лондонской школе экономики – отнесла «физицистский монизм» Пенроуза к ложной стратегии, прежде всего в силу априорно принятого им тезиса о фундаментальности физики. В духе своеобразного «имперского шовинизма»<sup>10</sup>, проявляемого физикой по отношению к другим наукам, Пенроуз считает все иные науки «гражданами второго сорта». Однако из того, что физика участвует в процессах мышления, вовсе не следует вывод о ее способности полностью объяснить эти процессы. Большинство ученых сегодня склоняются к выводу, что вопрос о том, какие науки следует считать базисными и какое место занимает физика, остается открытым. Во всяком случае, никаких точных доказательств в пользу преимущества физики не существует. Что касается проблемы сознания, очень многие склонны полагать, что она скорее является биологической, а не физической проблемой.

### **Джон Сёрль: натуралистический подход к сознанию versus квантовый подход**

Развернутая критика концепции Пенроуза содержится в книге Сёрля «Тайна сознания» (1997). Защищая натурализм, он не согласился и с основными тезисами, на которых построена концепция Пенроуза. Для Пенроуза математический мир (понимаемый с учетом теоремы Гёделя) составляет основу физического мира, на котором возникает мир ментального. Будучи платоником в математике, он видит все многообразие мира через призму

такого представления. Отсюда и пренебрежительное отношение к биологии. Для Сёрля математика – это человеческая конструкция. Как и Картрайт, он убежден, что прямое отношение к объяснению происхождения сознания имеют биологические науки. Выступая с позиции «биологического натурализма», Сёрль рассматривает сознание с его ментальными и субъективными качествами как естественно возникший продукт биологической эволюции, поэтому он категорически не согласен с идеей, что происходящие на нейронном уровне процессы являются только «тенью» более глубинных процессов, происходящих на уровне физического базиса. Судя по противоречивым его интерпретациям самими физиками, об этом базисе еще мало что известно. По сути, к двум тайнам – тайне сознания и тайне квантовой механики – Пенроуз добавил третью тайну, неведомую никому и вряд ли реализуемую некомпьютерную квантовую механику, которой надлежит объяснить гравитацию, а заодно и сознание.

Не согласился Сёрль и с жестким вердиктом Пенроуза относительно компьютерного моделирования. Отвергая «сильный AI», т. е. тезис, что сознание и другие ментальные феномены *целиком* состоят из вычислительных процессов, он признает правомерность «слабого AI» – тезиса, что «процессы мозга причинно обуславливают сознание, и эти процессы могут быть имитированы компьютером. Хотя сама по себе вычислительная имитация не гарантирует сознание»<sup>11</sup>. Компьютерный аспект в таком компьютере был бы чем-то вроде *дополнения* к сознанию, а не *вместо* сознания.

### **Дэвид Чэлмерс: сознание без феноменологического ингредиента не есть сознание**

Как уже сказано, далеко не все философы вооружены знанием физики, чтобы вести полемику с профессионалами. Дэвид Чэлмерс, как и Патнэм, следил за тем, что происходит в этой науке. Как и Сёрль, он категорически не согласен с Пенроузом ни в толковании теоремы Гёделя, ни с возвышением роли квантовой механики, ни с умалением роли философии в понимании сути реальности. Несмотря на поразительные успехи в предсказании эмпирических фактов, теории, образующие квантовую механику, дают самые разные интерпретации одним и тем же фактам и

предлагают разные ответы на вопрос, в чем же состоит суть реальности. «Квантовые теории сознания испытывают те же трудности, что и нейронные и компутационные теории»<sup>12</sup>. Все они «споткнулись» на трудной проблеме сознания – объяснении феноменального опыта. Независимо от того, толковать ли процессы мозга алгоритмически или неалгоритмически, вопрос остается без ответа. Почему эти процессы должны порождать опыт со всей его спецификой? «Когда дело доходит до объяснения опыта, квантовые процессы оказываются в той же лодке, что и все другие подходы»<sup>13</sup>. Чэлмерс убежден в том, что никакого другого «добавочного ингредиента», кроме «сознательного феноменального опыта», быть не может. Этим ингредиентом являются субъективные аспекты сознания, наши ощущения, чувства, эмоции, наш особый индивидуальный взгляд на мир и многое другое. Без всего этого сознание не есть сознание.

В отличие от многих коллег-философов, не считающих нужным всерьез воспринимать квантовый подход, Чэлмерс более терпимо относится к этой новации. Он считает, что квантовую гипотезу не стоит априорно отбрасывать. Хотя она не в состоянии объяснить возникновение сознательного опыта с его феноменологическими ингредиентами, в чем-то она проливает свет на динамику когнитивного функционирования мозга. Однако без помощи философии здесь не обойтись.

### **Генри Стэп: квантовый дуализм как альтернатива материализму**

Хотя в литературе идею комбинации сознания с квантовой механикой обычно ассоциируют с именем Пенроуза, есть авторы, которые по-другому развивают эту идею. Альтернативное толкование квантового подхода к сознанию представил известный физик Генри Стэп. Обратившись к рефлексии о материи и сознании, Стэп вышел на поле философии, задействовал ее проблемы, использовал идеи А.Уайтхеда и У.Джемса. Все это делает его концепцию более философичной и открытой для философской критики. А критика не менее интересна. Поэтому наш рассказ о концепции Стэпа сопровождается комментариями Макса Вельманса и Дэвида Чэлмерса.

В многочисленных статьях, а развернуто в книгах «Сознание, материя и квантовая механика» (1993) и «Одушевленная Вселенная: квантовая механика и участвующий наблюдатель» (2007)<sup>14</sup> Стэп, опираясь на свою интерпретацию физики, преследует цель – показать, что сознание, как и физический мир, представляет собой фундаментальное свойство реальности. Человек – не пассивное и отчужденное от Вселенной существо, а наблюдатель, участвующий в ее творении. Предложенный им «квантовый интерактивный дуализм», считает он, дает основу для объяснения этого сотворчества.

### **«Каузально открытая» versus «каузально закрытая» Вселенная**

Истоки неудач философов, прежде всего философ-физикалистов, в объяснении сознания Стэп видит в том, что те пытаются объяснить связку сознание/тело, руководствуясь принципами старой (ньютонианской) физики, представляющей Вселенную без деятельностного ментального фактора. В случае же принятия принципов квантовой механики имеется возможность по-новому взглянуть на связку ментального и физического и решить многие болевые вопросы (например, проблемы психофизической интеракции, интенциональности, ментальной каузации, свободы воли), которые оказались не под силу физикалистам, функционалистам, эмерджентистам, а также тем, кто думает, что исследование нейрофизиологии мозга служит ключом к пониманию сознания. Это позволит также, ориентируясь на идею о творческом характере реальности, связать детерминизм со свободой и примирить монизм с плюрализмом.

Стэп отвергает предложенную Роджером Пенроузом и Стюартом Хамероффом (1996)<sup>15</sup> квантовую концепцию сознания, утверждая, что она зиждется на трех ложных идеях. Первая связана с квантовой теорией гравитации, относительно которой существует много неясностей. Вторая включает знаменитую теорему Курта Гёделя о неполноте формальных систем, имеющую разные толкования. Третья апеллирует к сравнительно недавно открытой микротрубчатой структуре нейронов, исследование которой только начато.

Стэп разделяет установку Пенроуза, что в объяснении сознания приоритет должен принадлежать квантовой физике. Однако в отличие от мониста Пенроуза он – убежденный дуалист, или, как

он себя называет, «интерактивный дуалист», и это обстоятельство определяет специфику его взглядов. Ошибку Пенроуза он видит в том, что тот покинул созданную Гейзенбергом, Бором, Вигнером, фон Нейманом, Шрёдингером и другими классиками безопасную зону ортодоксальной квантовой теории, в которой центральное место отведено сознанию наблюдателя<sup>16</sup>, и ринулся в неизвестное.

Начиная с Ньютона физическая теория в идеале была нацелена на объяснение природы только ее физическими свойствами и реализацию принципа *каузальной закрытости физического мира*. При всей ее эвристичности в развитии последующей науки, говорит Стэп, она формировалась с глубинным изъяном – игнорированием феномена сознания. Представление о мире коренным образом изменилось в 20-х гг. XX в. В. Гейзенберг вместе с М. Борном и П. Иорданом предложили принципиально новый вариант квантовой механики, в которую был введен *принцип неопределенности*. Согласно ему, чем больше мы узнаем о позиции микрообъекта (электрона), тем меньше знаем о количестве его движения (*momentum*). Ревизия классической механики была подытожена знаменитыми словами Гейзенберга: «... таким образом, концепция объективной реальности элементарных частиц испарилась, но не в облака некоей обскурантистской концепции новой реальности, а в прозрачную ясность математики, репрезентирующей не столько поведение частиц, сколько наше знание их поведения»<sup>17</sup>. Кроме того, в предложенной онтологической картине акцент был сдвинут с *физических элементов* на предпринимаемые *действия*, а также на *процессы*, ждущие реализации своей потенциальности.

Следующий большой шаг был сделан Бором, который ввел в квантовую физику *принцип дополненности*. При исследовании микрообъекта точные данные могут быть получены либо об его энергии и импульсах, либо о пространственно-временном поведении. Эти два типа данных не исключают, а «*дополняют*» друг друга. Поэтому описание опыта должно охватывать и инструменты и, в дополнение, свойства собственного опыта исследователя. «В нашем описании природы, – говорил Бор, – целью является не раскрытие реальной сущности феноменов, а только прослеживание, как можно глубже, отношений между многообразными аспектами нашего собственного опыта»<sup>18</sup>.

«Копенгагенское решение», пишет Стэп, разделило природу на две части. Одна часть – это наблюдаемая система, «включающая тела, мозг и сознание человеческих существ», которая описывается на «макро»-языке психологии и классической физики, другая часть природы описывается на символическом языке квантовой механики. Это было помехой в ревизии классики. За ее устранение взялся Джон фон Нейман в книге «Математические основания квантовой механики» (1955). Он выдвинул глобальную идею, что все на свете, «включая тела и мозг агентов», в принципе может быть описано на математическом языке квантовой механики, а знание и операции наблюдателя могут быть инкорпорированы в математику квантовой механики. Решающим шагом Неймана было не просто введение в картину реальности осознанного выбора агента, а придание ему статуса *онтологического деятельностного* фактора физического мира. В его формулировке интервенция наблюдателя, или *зондирующий акт* (probing action), сопряжен с воздействием на состояние мозга сознательного агента, т. е. на материальное тело, а потому должен иметь математически выраженную форму.

Как это происходит? Когда агент задает зондирующие вопросы («как?» «почему?», «каким образом?»), это психологические события его сознания. Психологический акт вопрошания и выбор ответа функционально реализован в мозгу действием «Процесса 1» – физической основой зондирующего вопроса. Придав физической постановке зондирующего вопроса общую математическую форму, Стэп отделил его от совершенно иного процесса – «Процесса 2», – который является математически выраженной эволюцией квантового состояния. Причем мозг экспериментаторов *свободен* в выборе объектов и математических операций. Их свобода не детерминирована какими-либо законами, они делают выборы в зависимости от склонностей, чувств или мыслей.

Введение свободного выбора и знания наблюдателя в квантовую механику Стэп оценивает как самый большой сдвиг в понимании мира. Стандартный блок науки, доминировавшей со времен Ньютона, Галилея и Декарта, был сдвинут от описания материи к объяснению *действий, предпринимаемых агентом для достижения знания*. Если исходить из посылки, что любые шаги в познании природы всегда включают опыт экспериментатора и инструменты его исследования, тогда представление о реально-

сти как «физически закрытой каузальной системе» с ее эпистемологическим императивом – познавать природу «объективно», не прибегая к ментальному фактору – реализовать невозможно. Отсюда вердикт Стэпа: «Согласно современной ортодоксальной базисной физической теории, но в противоположность многим утверждениям философии сознания, *физическая сфера не является каузально закрытой*»<sup>19</sup>.

### **Ментальная каузация, интенциональность, свобода воли**

В статье «Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания»<sup>20</sup> мы писали, что одной из самых трудных проблем этого философского течения является проблема каузальности вообще и ментальной каузации в особенности. Считается, что ментальную каузацию нельзя выводить за пределы каузально закрытой Вселенной. Если наряду с обычной каузацией «снизу вверх» (upward causation) действовала бы еще и ментальная каузация «сверху вниз» (downward causation), это привело бы к их столкновению и взаимной аннигиляции. Стэп не согласился с таким утверждением. Придание ментальному аспекту реальности – свободному вопрошанию – онтологически активного характера объясняет возможность влияния интенций на деятельность мозга. Поэтому характерная для старой физики каузальность «снизу вверх» должна быть *дополнена каузацией «сверху вниз»*. Удвоение количества каузаций Стэп считает вполне совместимым с современной наукой.

Психофизические каузальные связи сознания/мозга, о которых так много спорят, объясняются следующим образом. В случае вторжения-зондирования наблюдателя «психологически и физически описанные акты представляют собой два аспекта единого психофизического события, чей физически описываемый аспект вторгается в упорядоченную эволюцию Процесса 2, который хорошо определяется математическими средствами»<sup>21</sup>. От картезианского дуализма эта картина связи сознания/мозга отличается тем, что в этом случае каузальные связи между двумя сферами частично специфицированы базисными законами физики.

Предложенная фон Нейманом концепция, согласно которой весь физический мир описывается квантово-механически, позволяет, полагает Стэп, решать проблемы, по которым нет согласия

у философов, например, проблемы интенциональности, свободы воли, психофизической интеракции. «Квантовая теория в действительности строится на идее о воздействии психологически описываемых интенциональных акций личности на физически описываемые свойства ... а эти физически описываемые свойства являются свойствами мозга личности»<sup>22</sup>. Интервенция (выбор Процесса 1) может быть представлена в потоке сознания агента в виде *интенционального выбора в пользу* действия, дающего или не дающего обратную связь. В игре вопросов-ответов субъект свободен выбирать те, которые соответствуют его резонам или чувствам по законам, которых он не знает, а природа возвращает ответы.

Поскольку квантово-механические эффекты в любом случае вероятностны, это обстоятельство дает основание для *объяснения волевой деятельности человека*. Последняя причинно обусловлена ментальными интенциями, и этот тезис не нарушает физические законы сохранения энергии. Согласно Стэпу, каждый опыт сознания имеет в виде своего физического двойника редукцию квантового состояния, приводящего в действие «паттерн активности», который можно называть «нейронным коррелятом сознательного опыта». Этот паттерн активности кодифицирует интенцию и представляет «образец для действия». Интенциональное решение о действии, предшествующее самому действию, является ключом к пониманию *свободы воли*. *А последняя невозможна без элемента случайности*. Но какая из набора физически возможных интенций будет выбрана и когда она будет воплощена, – это не детерминировано известными на сегодня законами квантовой механики. Более того, Стэп приписывает сознанию *контролирующую роль*. Если же придерживаться подхода, типичного для современных философов-физикалистов, психологический аспект всегда будет выглядеть эпифеноменальным побочным продуктом деятельности мозга. Еще один важный аспект активного вторжения сознания в физические процессы состоит, по Стэпу, в том, что скорость потока сознания может быть *усилена ментальным напряжением*.

В отличие от многих других сторонников квантового подхода к сознанию Стэп ссылается на предшественников в истории философии. Он считает, что его идея о ментальном напряжении в чем-то перекликается с представлениями Уильяма Джемса о «потоке сознания». Еще во времена доминирования классической физики

Джемс в своей «Психологии» (1882) высказал революционные идеи о каузальной эффективности сознания по отношению к «эволюционной истории тела», проявляющейся в определяющей роли воления и внимания. «Описанные Джемсом связи объясняются на основе тех же самых динамических принципов, которые были введены физиками для объяснения атомных явлений»<sup>23</sup>. Со времен Джемса многое изменилось, однако новейшие достижения в психологии не опровергают, а подтверждают его гипотезы.

### **Проблема интеракции: квантовый подход и нейронауки**

Самая претенциозная заявка Стэпа относится к его объяснению феномена интеракции сознания/тела. Декарт высказал предположение, что интеракция *res cogitans* и *res extensa* происходит где-то в мозгу, возможно в «шишковидной железе». В его время знание о мозге было в зачаточном состоянии. Сегодняшнее знание о биологии мозга достигло высокого уровня. Физики или философы, выходящие на проблему интеракции сознания/тела, уже не могут не обращаться к этому знанию. Философ Поппер для обсуждения этой проблемы писал книгу «Самость и ее мозг» в тандеме с нейробиологом Экклзом, физику Пенроузу для этого понадобились знания анестезиолога и нейрофизиолога Стюарта Хамероффа. У Стэпа нет такого тесного содружества. Однако он также вынужден как-то апеллировать к эмпирическим исследованиям нейрофизиологов и психологов.

Самый существенный вопрос: где и как осуществляется интеракция. Пенроуз–Хамерофф предположили, что она происходит в микротрубках цитоскелета клеток мозга в результате квантово-волновых коллапсов. Стэп видит механизм интеракции по-другому. «Квантовая механика имеет дело с наблюдением макроскопической системы мозга всякий раз, когда она зависит от активизации сущностей на атомном уровне. Более конкретно поведение мозга зависит от воздействий, например ионов, вторгающихся в терминалы нервной системы. То есть когда ионы – поток частиц и квантов – возбуждают атомы и молекулы нервных связей мозга в его “синаптических щелях”»<sup>24</sup>. Каналы, через которые ионы входят в терминалы нервов, Стэп называет «ионными терминалами». Они чрезвычайно малы и имеют нанометрические размеры. Расчеты

показывают, говорит он, что квантовые неопределенности при ионно-индуцированной разрядке нейротрансмитерных молекул распространяются на макроскопический уровень мозга.

Рисуемая Стэпом картина интеракции сознания/тела находится на уровне гипотез. У критиков возникает естественный вопрос о ее эмпирическом подтверждении. В пользу этой картины, говорит Стэп, свидетельствует значительное число эмпирических данных в нейрофизиологии и психологии внимания. Примечателен, однако, его главный аргумент – она соответствует обычному представлению человека о самом себе. Иначе говоря, когда речь заходит о критериях подтверждения концепции, Стэп, как и философы, апеллирующие к взгляду «от первого лица», ссылается на то, что «наша самая глубокая и сильная интуиция относится не к природе внешнего физического мира, а скорее к тому, что наши человеческие мысли и стремления могут вносить различие в поведение наших тел. Вся наша жизнь основана на этой постоянно переоцениваемой интуиции в противоположность прокламациям некоторых философов, будто наше прямое осознание физической эффективности наших мыслей иллюзорно»<sup>25</sup>.

#### **«Подсказки» Уайтхеда**

Доказывая правоту интерактивного дуализма, Стэп в основном опирался на идею копенгагенского «наблюдателя» вкупе с математическими схемами фон Неймана. Однако не совсем ясно, откуда наблюдатель черпает силы для воздействия на физические структуры. К тому же понятие «наблюдатель» у многих ассоциируется с субъективизмом, а Стэп претендует на объективизм. За помощью Стэп обратился к метафизике Альфреда Уайтхеда. Наиболее ценными он находит две его идеи: идею «актуальных событий» и идею процессуальности. Напомним, что центральное понятие онтологии Уайтхеда – «актуальные события» – обозначало активно взаимодействующие психофизические аспекты реальности. По своему статусу они нейтральны и относятся к фундаментальному способу существования Вселенной. Не менее работоспособной Стэп нашел идею процессуальности Уайтхеда. (Свою версию квантового подхода к сознанию он помещает в рамки процесс-философии – давней традиции англо-американской мысли.) «Актуальные события»

мыслились Уайтхедом не как «субстанции» или «бытие», а как «становление» или «процессы». Стэп полагает, что «естественная онтология квантовой теории и в особенности релятивистской теории поля имеет близкое сходство с ключевыми аспектами онтологии процесса Уайтхеда. Чтобы происходили события, обе онтологии строятся на психофизических событиях и объективных тенденциях (аристотелевской “*potentia*”, согласно Гейзенбергу)»<sup>26</sup>.

Все же онтология Гейзенберга не отвечала на вопрос, каким образом то или иное событие оказывается «выбранным» наблюдателем. Подсказку снова можно найти у Уайтхеда. Согласно ему, имеет место процесс воссоединения предсуществующего психофизического аспекта реальности с диспозицией к формированию новой психофизической сущности или актуального события. «Я просто предлагаю, – пишет Стэп, – добавить к неполной онтологии Гейзенберга то, что считаю главным в идеях Уайтхеда. Цель этого подхода состоит в понимании того, как физические и психологические аспекты реальности соединяются в выборе реально происходящих событий...»<sup>27</sup>. Конечно, оговаривает он, эмпирически подтвердить эту синтетическую онтологию сложно, но мы находимся не в конце движения науки.

Возникает общий оценочный вопрос, не противоречит ли попытка синтезировать онтологию квантовой механики (Гейзенберга и Бора) с философской онтологией Уайтхеда дуализму, приверженцем которого провозгласил себя Стэп? Приняв на вооружение идею «актуальных событий», он, как и Уайтхед, от дуализма объективно двигался к панпсихизму. Кстати сказать, не случайно, что к концепции Стэпа благосклонно отнеслись процесс-теологи. В 1977 г. ее позитивно оценил теолог Чарльз Хартсхорн, защищающий идею о сотворчестве Бога, Вселенной и человека.

Стэпа часто упрекают за умозрительность его конструкции. Он считает, что это не так. Она помогает физикам прояснять параметры опытов измерения и наблюдения, психологам и нейрофизиологам дает ориентиры в понимании эффективности сознательных волевых действий человека. Небесполезна она и для научно-ориентированной рациональной этики. В свете старой классической физики самость выглядела «мелкой сошкой» механической Вселенной, при квантовом подходе она приобретает статус «квантового игрока» (*quantum player*), чья ментальная жизнь

каузально действенна и вносит вклад в кооперативную деятельность Вселенной. «Базирование этики на науке, учитывая ее универсальный характер и ориентацию, сдвинет ценностную сферу в сторону экуменического мировоззрения и уведет ее от враждебных аспектов религий, проповедующих нетерпимость к последователям других религий. Сегодня такой сдвиг крайне необходим»<sup>28</sup>.

### Генри Стэп и его критики

Из представленных выше рефлексий Стэпа видно, что он замахнулся на решение очень трудных вопросов, согласия по которым нет ни у философов, ни у физиков. Естественно, что его концепция вызвала множество критических комментариев. Начнем с критических суждений профессора психологии Лондонского университета Макса Вельманса. В книге «Понимание сознания» (2009) он последовательно развивает тезис о ложности всех версий онтологического дуализма вообще и Стэпа в частности. В классической физике зависимость от наблюдателя понимается скорее *эпистемически*, нежели *онтологически*, т. е. как факт, относящийся к реальности самого физического мира. Однако сегодня «в разных интерпретациях квантовой механики отличие эпистемического от онтологического приобрело туманные очертания»<sup>29</sup>. Именно этой туманностью воспользовался Стэп. С одной стороны, он утверждает, что сознание выполняет реальную каузальную роль в механической работе Природы, а это – *онтологическое* утверждение. С другой стороны, он поясняет, что наши выборы в квантовой механике входят в то, что мы можем *узнать* о Природе, а это фактически является *эпистемической заявкой*.

Смысловая неточность допускается и в критике понятия «каузальная закрытость Вселенной». Классическая физика действительно не обнаружила в мире онтологической лакуны для сознания, поэтому считается, что физический мир «каузально закрыт». Стэп же утверждает, что если исходить из квантовой механики, такая лакуна есть; о ней свидетельствует *свобода* выбора экспериментатора, формирующая объект наблюдения; аналогичный процесс свободы он видит в связях сознательного опыта и мозга. А если это так, значит принцип «каузальной закрытости» в кван-

товой механике не работает и физический мир следует считать *открытым к ментальному*. Однако для того, чтобы сознание вступало в каузальную интеракцию с мозгом, в нейронных каузальных цепях должен существовать некий «разрыв».

Никто не спорит, говорит Вельманс, что физика является «открытой» в смысле свободы ученых выбирать способы измерения объектов. Однако трудно согласиться с предположением, что в нейробиологических процессах мозга имеется некий «разрыв», допускающий каузальную интервенцию нематериальных причин – сознательных выборов. С точки зрения современной нейрофизиологии, деятельность мозга происходит только на основе физических причин. Иначе говоря, физический мир «каузально закрыт». И еще одна неясность с каузальностью. Переход от возможных состояний к актуальным состояниям наблюдения оставляет без ответа вопрос: если наблюдатель включает измерительный инструмент, например счетчик Гейгера, и одновременно с ним свой мозг, тело и сознательный опыт, какой из этих измерительных процессов каузально вызывает коллапс? Ведь может быть и так, что квантовые события актуализируются тогда, когда их фиксирует счетчик Гейгера, а не тогда, когда их включает сознание наблюдателя.

Одно из самых серьезных возражений Вельманса против тезиса Стэпа о существовании нематериальной каузации состоит в том, что этот тезис противоречит *первому принципу термодинамики – принципу сохранения энергии*. Принцип гласит, что в замкнутой физической системе энергия ниоткуда не поступает и никуда не исчезает, ее количество остается постоянным. Любая деятельность в физической Вселенной сопряжена с затратой энергии. Если же принять посылку о способности ментальных событий активно влиять на физические события, их энергия должна подпитываться каким-то нефизическим источником, в результате чего тотальная физическая энергия Вселенной должна возрастать. Такая посылка подрывает принцип сохранения энергии, согласно которому энергия не может быть ни создана, ни разрушена.

При всем том, что Стэп называет себя «интерактивным дуалистом», процесс интеракции, замечает Вельманс, у него не детализирован. Конкретно не показано, *каким образом* под воздействием выбора наблюдателя в мозгу появляется осознанность. Говорится только о «разрывах» в «синаптических щелях», куда каким-то об-

разом вторгается сознание наблюдателя и получает сведения о физическом мире. Одним словом, квантовая механика – не подсказчик в решении проблемы интеракции. Изъяны предложенного Стэпом подхода, по мнению Вельманса, во многом определены тем, что, сконцентрировав внимание на роли наблюдателя в инициации интеракции, он оставил в тени другие важные аспекты сознательного опыта. Сегодня самым дискутируемым является вопрос о природе *квалитативных или феноменальных характеристик опыта*, или «квалиа». Многие приходят к выводу, что объяснение сознания невозможно без понимания механизма соотношения квалиа с процессами мозга и внешним миром. Стэпом оставлен в стороне и другой вопрос – о роли бессознательного в процессе производства сознания. Бенджамин Либет (1996), исследуя системы чувственного опыта, пришел к выводу, что нейронным состояниям требуется, по меньшей мере, 200 миллисекунд для производства сознательного опыта. Иначе говоря, осознание внешних событий по времени происходит позднее, чем факт самих событий. Согласно же интерпретации Стэпа/фон Неймана, фотон актуализируется сразу, как только он появляется в визуальном опыте. В связи с этим без ответа остается вопрос, как может *результатирующий* сознательный опыт актуализировать его *собственную первичную причину*?

Никто не спорит, что квантово-механические эффекты происходят на микроуровне мозга точно так же, как и в остальном материальном мире. Однако остается неясным, каким образом коллизии и коллапсы на микроуровне транслируются в психологически релевантные и измеримые макроэффекты. Такие человеческие свойства, как решение проблем, использование языка и коммуникационных систем, являются в высшей степени сложными информационными процессами, предполагающими манипуляцию значениями и символами и глобальным знанием мира. «Нет оснований сомневаться, – говорит Вельманс, – что такое свойство обобщения, однажды воплощенное в мозге, следует физическим принципам»<sup>30</sup>.

Нужно отметить, что, высказав много жестких критических аргументов по поводу нестыковки концепции Стэпа с законами термодинамики, Вельманс не столь категоричен в отношении принципов физики будущего. Учитывая неполноту нашего знания как сознания, так и физической материи, он не советует вовсе отбрасывать квантовые гипотезы. Возможно, например, что в акте

интеракции сознания/тела энергия «черпается из» физической Вселенной и «возвращается ей обратно» («borrowed from» and «paid back»), не нарушая ее баланс. Если же исходить из нашего нынешнего знания, говорит Вельманс, дуализм-интеракционизм Стэпа не является серьезной альтернативой философским физикалистским объяснениям. То же самое можно сказать о когнитивной психологии. Вот уже более полувека в этой области интенсивно исследуются процессы, происходящие при чтении, избирательном внимании, реакции на информацию, интеграции ее в целостную картину. Ученые склонны считать, что для их исследования и создания общей картины требуются комплексный подход и методологические средства разных дисциплин. Если же сознание нематериально и структура его не ясна, непонятен и способ его исследования. Короче, дуалистическое объяснение операций такого рода функций мозга – не что иное, как регресс.

#### **Дэвид Чэлмерс: феноменальный дуализм против интерактивного дуализма Стэпа**

Как уже говорилось, многие философы, в особенности философы-аналитики, как правило, оставляют вне внимания квантовые подходы. Исключением являются Майкл Локвуд, Квентин Смит, Хилари Патнэм, Дэвид Чэлмерс и ряд других авторов. В 90-х гг. XX в. Чэлмерс обратил внимание на эти подходы («Осознающее сознание», 1996). Его позиция в отношении заявок объяснить сознание процессами квантовой физики интересна тем, что, как и Стэп, он причисляет себя к лагерю дуалистов и относит сознание к фундаментальному уровню реальности. Однако его дуализм строится на иных основаниях и содержит иные философские выводы. Некоторые авторы полагают, говорит он, что проблема квантовой механики и проблема сознания связаны общими корнями и зависят от понимания физического мира. Но все дело в том, что ситуация в квантовой механике такая же, как и в философии сознания: имеется множество интерпретаций без намека на консенсус.

Нынешние сторонники квантового подхода (Г.Стэп, Д.Ходжсон) говорят, что связь между сознанием и квантовой механикой основывается на факте, что проводимые сознательным

наблюдателем измерения вызывают коллапс волновой функции. Однако чисто физическое объяснение годится для объяснения физического, но никак не для сознательного опыта. «Ни один набор фактов о физической структуре и динамике не может добавить что-то к факту, относящемуся к феноменологии»<sup>31</sup>, ибо опыт находится вне и над физическими свойствами мира. Все разговоры о загадочности проблемы сознания вызваны именно трудностями понимания статуса феноменального опыта. Как и Вельманс, Чэлмерс осторожен в оценках будущих возможностей квантовой механики. Тем не менее, что бы физики ни обнаружили, мало надежд, что этот вид теории даст полное *объяснение* сознания.

Примечателен конечный вывод Чэлмерса. Физики любят говорить о приоритете их дисциплины в решении загадок материи и сознания. Однако вопрос о «двух тайнах» – квантовой физики и сознания – можно поставить по-другому: возможно, что прояснения следует ждать не от квантовой физики, а от философии, если посмотреть на проблемы квантовой теории как на проблемы отношения между физической структурой мира и нашим опытом этого мира. А приемлемая философская теория сознания – дуалистическая или, что не исключено, панпсихическая – может оказать поддержку неортодоксальной интерпретации квантовой механики.

### **Статус квантового подхода в рамках философских исследований сознания**

В нашей статье мы представили квантовые подходы к сознанию Роджера Пенроуза и Генри Стэпа, а также критические аргументы комментаторов. Мы постарались показать, что оба автора, считающие квантовый подход к сознанию перспективным, фокусируют различные феномены квантовой физики, неоднозначно толкуют математику, исходят из разных эпистемологических и метафизических посылок, по-разному понимают интеракцию сознания и тела. Отсутствие консенсуса типично и для других сторонников такого подхода. Заметим также, что далеко не все так называемые «квантисты» клянутся быть верными принципам материализма. Они могут быть дуалистами, нейтральными монистами, панпсихистами или приверженцами религиозного взгляда на мир.

В заключительной части текста имеет смысл остановиться на вопросе о статусе квантового подхода в раскладе сил, сложившихся в современных объяснениях сознания. Вторжение его сторонников на поле философии сознания встретило позитивную, негативную и осторожно-выжидательную реакцию. Среди энтузиастов квантового подхода есть и профессиональные физики (Р. Пенроуз, С. Хамерофф, Д. Бом, Ю. Вигнер, Г. Стép), и философы (Ходжсон, Эверетт, К. Смит, М. Локвуд и др.). В среде традиционно мыслящих философов появление на поле философии сознания нового фигуранта чаще всего встречает негативную реакцию. В особенности это относится к аналитикам – супервентным физикалистам, использующих инструменты концептуального и логического анализа. Для них важно сохранить автономию философской дисциплины перед давлением грубого «физицизма» и в то же время не вступать в противоречие с наукой. Можно сказать, что большинство из них считают претензии сторонников квантового подхода сильно завышенными. Независимо от того, как толкуется природа физического, говорят они, трудно представить, каким образом коллизиями и коллапсами микромира можно объяснить «макро»-особенности человеческого сознания и все сложности его взаимодействия с миром. Ни одной из версий не удалось решить болевые проблемы сознания (интеракция сознания-тела, квалиа, ментальная каузация, генезис сознания и др.). А соединение «странностей» сознания со «странностями» квантовой механики запутывает и проблемы сознания, и проблемы материи.

В представленных выше аргументах разных философов мы постарались показать, что в общем хоре критики высказываются осторожные суждения. В ситуации, когда с каждым годом становится очевидной масштабность и глубина феномена сознания, а мы не в состоянии постичь ее философскими средствами, почему бы не присмотреться к другим подходам, в том числе квантовым? Во всяком случае, такие мысли высказали Вельманс, Чэлмерс, Лоуэр, Локвуд.

Возникает вопрос, можно ли говорить, что квантовый подход – это побочный эффект дискуссий о сознании, не привнесший ничего нового? С нашей точки зрения, т. е. с точки зрения историка философии, считать его исторически преходящим продуктом интеллектуальной деятельности все же неправильно. Появление

на сцене этого нового фигуранта сыграло в чем-то благотворную роль. Он заставил философов вникать в научные факты, задумываться о новых аспектах в постановке старых проблем, внес «драйв» в интеллектуальную гонку, именуемую «объяснение сознания». А квантовые подходы, вводящие ментальность в пространство физического, предоставляют какую-то платформу для дискуссий о природе мира.

Не менее благотворным обращением к проблематике сознания оказалось для ученых. Возросшая культура эпистемологии, которой не было во времена Гейзенберга, Бора и Неймана, делает более осторожными их суждения и одновременно, как верит Чэлмерс, может служить подсказкой для новых ходов мысли, в том числе и в понимании физического. Как это часто бывало в истории, «интервенты» из науки вольно или невольно приспособляются к культуре завоеванных территорий. Несмотря на то, что они задействуют самую продвинутую область современного знания – физику, – в их концепциях проступают старые, сформировавшиеся в истории философии модели – материализм, дуализм, панпсихизм, нейтральный монизм, платонизм, математический идеализм. Иначе говоря, не так просто предложить новую парадигму и освободиться от проигранных в истории философии позиций.

### Примечания

- <sup>1</sup> См. об этом подробнее: Искусственный интеллект. Междисциплинарный подход / Отв. ред. Д.И.Дубровский, В.А.Лекторский. М., 2005; *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М., 2009.
- <sup>2</sup> Показательно, что сегодня рефлексиям ученым о сознании предоставляется трибуна престижных научных журналов – «Foundations of Physics», «International Journal of Modern Physics», «Kybernetik», «Journal of Chemical Physics». Основной площадкой для обсуждения квантового подхода является «Journal of Consciousness Studies».
- <sup>3</sup> Искусственный интеллект. Междисциплинарный подход. С. 16.
- <sup>4</sup> *Пенроуз Р., Шимони А., Картрайт Н., Хокинг С.* Большое, малое и человеческий разум. М., 2004. С. 103.
- <sup>5</sup> *Hameroff S.R., Penrose R.* Conscious events as orchestrated spacetime selections // *Journal of Consciousness Studies* 3(1). 1996. P. 36–53.
- <sup>6</sup> *Пенроуз Р.* Новый ум короля. М., 2005. С. 88.
- <sup>7</sup> *Пенроуз Р. Шимони А., Картрайт Н., Хокинг С.* Цит. соч. С. 178.
- <sup>8</sup> Там же. С. 167.

- <sup>9</sup> *Putnam H.* Review of *Shadows of the Mind* // *The New York Times Book Review*. 20 Nov. 1994. P. 1.
- <sup>10</sup> *Пенроуз Р., Шимони А., Карптрайт Н., Хокинг С.* Цит. соч. P. 163.
- <sup>11</sup> *Searle J.* *The Mystery of Consciousness*. L., 1997 (1998). P. 60.
- <sup>12</sup> *Chalmers D.* The hard problem of consciousness // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmax, S. Schnaider. Malden MA, Oxford, 2007. P. 232.
- <sup>13</sup> *Ibid.*
- <sup>14</sup> *Stapp H.P.* *Mind, Matter, and Quantum Mechanics*. Berlin, 1993; *idem.* *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*. N.Y., 2007.
- <sup>15</sup> Стэп имеет в виду статью: *Hameroff S.R., Penrose R.* Conscious events as orchestrated spacetime selections // *Journal of Consciousness Studies*. V. 3(1). 1996. P. 36–53.
- <sup>16</sup> *Stapp H.* *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*. N.Y., 2007.
- <sup>17</sup> *Heisenberg W.* The representation of nature in contemporary physics. Цит. по: *Stapp H.* Quantum mechanical theories of consciousness // *The Blackwell Companion to Consciousness*. P. 301.
- <sup>18</sup> Цит. по: *Ibid.* P. 302.
- <sup>19</sup> *Stapp H.P.* Clarifications and specifications in conversation with Harald Atmanspacher // *Journal of Consciousness Studies*. V. 13(9). 2006. P. 2.
- <sup>20</sup> *Юлина Н.С.* Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания // *Вопр. философии*. 2011. № 9. С. 153–166.
- <sup>21</sup> *Stapp H.* Quantum mechanical theories of consciousness. P. 305.
- <sup>22</sup> *Stapp H.P.* Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism V. 12. P. 43–58.
- <sup>23</sup> *Ibid.* P. 37.
- <sup>24</sup> «Ионы – это потоки частиц и квантов электромагнитного излучения, прохождение которых через вещество приводит к ионизации и возбуждению его атомов или молекул» // *Советский энциклопедический словарь*. М., 1986. С. 501.
- <sup>25</sup> *Stapp H.P.* Clarifications and specifications in conversation with Harald Atmanspacher. P. 5–6.
- <sup>26</sup> *Ibid.* P. 4.
- <sup>27</sup> *Ibid.* P. 5.
- <sup>28</sup> *Ibid.* P. 14.
- <sup>29</sup> *Velmans M.* *Understanding Consciousness*. N.Y., 2009. P. 18.
- <sup>30</sup> *Ibid.* P. 28.
- <sup>31</sup> *Chalmers D.J.* *The Conscious Mind*. P. 118.

## **Посткляйнианская школа психоанализа в трудах У.Биона**

Уилфред Рупхерт Бюн (1897–1979) – один из наиболее оригинальных и значительных теоретиков психоанализа. Его идеи находят все более широкое применение в теории и практике современного психоанализа в странах Европы, США, Латинской Америки, а также в Израиле и Японии. Регулярно проводятся научные конференции, посвященные изучению его наследия, одна из которых была организована Межрегиональной общественной организацией «Русское психоаналитическое общество» и прошла в Москве в декабре 2008 г. Бюн был учеником и последователем крупнейшего лидера британского психоанализа Мелани Кляйн, у которой в 1946–1952 гг. проходил тренинговый анализ. Впоследствии он признал, что деятельность М.Кляйн решающим образом повлияла на его взгляды на психоаналитическую теорию шизофрении. Сам он также посвятил свою научную и клиническую деятельность исследованию психозов и функционирования психики, в ходе этой работы творчески расширив и видоизменив ряд концепций М.Кляйн. Работы Буона оказали серьезное влияние на клиническую практику психоаналитиков Британского психоаналитического общества (БПО), в особенности – на его кляйнианскую группу. По мнению британского аналитика Роберта Хиншелвуда, «если существует посткляйнианская школа или традиция, то ее представляет Бюн»<sup>1</sup>.

У.Бюн родился 8 сентября 1897 г. в индийском городе Муттра, где его отец работал инженером-строителем. В возрасте 8 лет его разлучили с семьей, отправив учиться в привилегированную част-

ную среднюю школу в городке Бишопс-Стортфорд в Англии; там он находился с 1906 по 1915 гг. В годы Первой мировой войны Бион вступил в королевский танковый корпус, стал командиром бронетанкового подразделения. Он был участником многих военных действий, за которые получил две высокие награды: офицерский орден «За боевые заслуги» и орден Почетного Легиона.

После окончания войны Бион поступил в Королевский колледж Оксфордского университета, где изучал современную историю и философию. Он был отличным спортсменом, призером ряда соревнований по регби и плаванию. Свой диплом историка Бион получил в 1921 г., после чего в течение ряда лет преподавал историю и французский язык в своей бывшей школе.

В 1924–1930 гг. Бион изучал медицину при больнице Юниверсити-колледж в Лондоне, для того чтобы впоследствии профессионально заниматься психоанализом. Он был награжден золотой медалью колледжа в области хирургии и серебряной – в области диагностики. Одно время он ассистировал там хирургу Уилфреду Троттеру, автору известной книги «Инстинкты толпы во время войны и мира», на которую Бион впоследствии опирался при написании своих работ о групповом поведении. Получив квалификацию, он начал заниматься психиатрией; в 1932–1948 гг. работал в Тэвистокской клинике в Лондоне.

В 1937 г. Бион стал проходить тренинговый анализ у Джона Рикмана, одного из наиболее талантливых британских психоаналитиков того времени. Он был принят в качестве кандидата в Британский институт психоанализа, однако его психоаналитическое обучение было прервано Второй мировой войной. Бион снова был призван в армию, где в 1940–1945 гг. работал психиатром в военных госпиталях. Здесь он развивал и использовал свои идеи групповой терапии в лечении психологических травм и при отборе офицерского состава. После окончания войны Бион вернулся в Тэвистокскую клинику, а также продолжил обучение в Институте психоанализа. В 1946–1952 гг. он прошел личный анализ у Мелани Кляйн, который, как отмечалось выше, оказал огромное влияние на его развитие в качестве психоаналитика.

В 1948 г. Бион становится ассоциированным членом Британского психоаналитического общества, уходит из Тэвистокской клиники и начинает заниматься частной психоаналитической практикой. В нача-

ле 1950-х гг. он прекращает разработку теорий группового поведения и посвящает свою деятельность исключительно психоаналитическим исследованиям. В 1950–1960-е гг. Бион становится одним из лидеров Британского психоаналитического общества. В 1955–1956 гг. он был директором клиники Общества, а в 1962–1965 гг. – его президентом. Он также избирался председателем Издательского комитета и Фонда Мелани Кляйн, а в 1966–1968 гг. – членом Тренингового комитета. Будучи талантливым администратором, он успешно решал стратегические и тактические вопросы БПО.

В 1968 г. Бион уходит от активной деятельности в БПО и уезжает в Америку. Он поселяется в Лос-Анджелесе, откуда время от времени выезжает в Бразилию и Аргентину, где его теории становятся крайне популярными. В Америке он продолжает исследовательскую и аналитическую работу, пишет книги, статьи. За два месяца до своей внезапной смерти, полный планов, Бион вместе со своей второй женой Франческой возвращается в Англию. Здесь 8 ноября 1979 г. он скончался в возрасте 82 лет.

Научное наследие Биона включает работы по групповой динамике, психозам, психоаналитической теории и эпистемологии. Под влиянием работ М.Кляйн, в особенности ее статьи «Заметки о некоторых шизоидных механизмах» (1946), Бион вместе с рядом других кляйнианских аналитиков того времени, в частности Г.Розенфельдом и Х.Сигал, анализировал многих психотических и пограничных пациентов. В ходе их лечения он разработал общую модель мышления, психических трансформаций, различения психотической и непсихотической частей личности, а также преобразования психотической части личности в галлюциноз. По мнению А.Н.Харитонова, президента Русского психоаналитического общества, главным достижением Биона в психоанализе стало создание оригинальной концепции мышления, шизофренического мышления и языка<sup>2</sup>.

В данной статье мы рассмотрим общую бионовскую модель становления мышления и его возможных нарушений, связь генезиса мышления с развитием психотической и непсихотической частей личности, а также применение Бионом этих и ряда других теоретических положений (в частности, постулированных М.Кляйн параноидно-шизоидной и депрессивной позиций в развитии младенца) к лечению пациентов с тяжелыми нарушениями психики (психотики и пограничные пациенты).

Мы сравним взгляды Биона на развитие психики младенца со взглядами известного клинициста и исследователя внутреннего мира младенца Дэниэла Стерна, который рассматривает данную проблему с точки зрения психоанализа и психологии развития, и с воззрениями Вейкко Тэхкэ – ведущего современного финского теоретика и практика психоанализа с более чем сорокалетним стажем клинической деятельности, который разработал собственную теорию формирования психики, а также лечения пограничных и психотических пациентов. Взгляды Биона и других кляйнианских аналитиков на лечение пациентов с тяжелой патологией подвергнутся, далее, критическому сравнению с представлениями авторов интересубъективного подхода в психоанализе – Р.Столорой, Б.Брандшафта и Д.Атвуда. Проведенный сравнительный анализ поможет критически оценить значимость идей Биона в области лечения пациентов с тяжелой патологией.

Однако, прежде чем приступить к исследованию взглядов Биона, кратко обрисует созданную М.Кляйн теорию развития психики младенца. Это необходимо сделать потому, что Бцион непосредственно продолжал и развивал эту теорию, разработав в результате свое оригинальное учение о психической деятельности. По мнению итальянского психоаналитика А.Ферро, «У.Бцион, конечно же, вышел из кляйнианской формы... однако начиная с какого-то момента эта форма создает новую модель, которая уже не является простым линейным расширением предшествующей, а приводит к количественному скачку, “цезуре” (нечто весьма похожее на модель М.Кляйн по отношению к модели З.Фрейда). То, что произошло между этими тремя моделями, У.Бцион характеризовал как “катастрофическое изменение”. Это, разумеется, означает, что некоторые переменные остаются неизменными, но при этом организуется новый гештальт»<sup>3</sup>.

Согласно Мелани Кляйн, следовавшей в этом отношении взглядам Фрейда, у младенца действуют две противоположные силы – врожденные влечения к жизни и смерти, – которые с первых дней жизни ввергают его в конфликт. Под влиянием либидинозных влечений Я младенца стремится к интеграции, тогда как влечение к смерти порождает страх и приводит к выработке защитных механизмов для борьбы с ними.

Изучая поведение маленьких детей, Кляйн выдвинула гипотезу о том, что такие структуры психики, как Оно, Я, Сверх-Я, отчетливо проявляют себя почти с самого рождения ребенка. В частности, она считала, что такие функции Я, как наличие бессознательных фантазий, способность формировать объектные отношения, переживание страха, применение защитных механизмов, доступны ребенку с самого рождения. Что касается бессознательных фантазий, то они обуславливались, согласно Кляйн, тем фактом, что каждое влечение, которое имело биологическую природу и потому не могло восприниматься психикой непосредственно, порождало соответствующую ему фантазию. Поэтому она рассматривала фантазию как прямое выражение влечения. Здесь она рассуждала аналогично Фрейдю, который также полагал, что любое влечение стремится выказать себя, порождая представления, подходящие для этой цели. Эти бессознательные фантазии, прежде всего, касаются тела, выражают конкретное содержание потребности или чувства и переживаются в ощущении. Они образуют основу психической жизни, в которой Я осуществляет свою деятельность. Психика младенца порождает также представления об объекте, удовлетворяющем эти влечения.

Развитие младенца зависит как от врожденной мощи влечений к жизни и смерти, так и от реального взаимодействия с матерью. По мнению Кляйн, врожденный конфликт между этими влечениями обуславливает врожденные эмоции, а также порождает фантазии о взаимодействии с внешним объектом, который вначале воспринимается младенцем как «частичный» объект (грудь) и создается его инфантильными фантазиями и их проекциями на данный объект. Последний становится как объектом любви, так и объектом агрессии младенца.

Психика младенца с самого начала использует механизмы принятия и отбрасывания, т. е. интроекцию и проекцию, а также механизмы расщепления и проективной идентификации, которые также функционируют с момента рождения.

Под интроекцией Кляйн понимала перенесение на себя частных свойств и функций объекта, которые не полностью интегрируются в целостное и эффективное чувство себя. Интроекты становятся «внутренними объектами», не целиком ассимилированными в структуру Я. Таким образом, интроекты – «внутренние объек-

ты» – могут взаимодействовать между собой и Я. Поэтому Кляйн сделала акцент на значении ранних внутренних объектных отношений (внутренних объектов). В частности, согласно ее теории, у младенца сначала формируются внутренние объекты не вследствие взаимоотношений с ухаживающим за ним лицом (обычно матерью), а вследствие внутреннего действия биологического фактора, врожденного конфликта влечений к жизни и смерти. Таким образом, для Кляйн бессознательные фантазии младенца вытекали из его врожденной психобиологической оснастки, а не из переживаний внешней реальности.

Проекция – психический процесс, посредством которого неприемлемые для индивида побуждения приписываются внешнему миру.

Расщепление – защитный процесс, приписываемый сфере Я, в ходе которого осуществляется разведение психологических представлений в соответствии с их противоположными качествами. В частности, младенец, согласно Кляйн, расщепляет «образ груди» на «хороший» и «плохой» (преследующий) объекты.

Проективная идентификация – обусловленный бессознательной фантазией психологический процесс, при котором части Я и внутренних объектов расщепляются и проецируются на внешний объект, который в таком случае воспринимается как идентичный с расщепленными частями.

Кляйн постулировала наличие у ребенка на первом году жизни двух позиций – параноидно-шизоидной и депрессивной. Термин «позиция» подразумевал специфическое сочетание характерных для ребенка объектных отношений, порождаемой ими тревоги и защиты от нее, выявляемое на протяжении всей последующей жизни индивида.

Согласно ее теории, параноидно-шизоидная позиция у младенца была обусловлена расщеплением его Я из страха перед собственным влечением к смерти до установления им какой-либо связи с объектами. Эта позиция возникала у ребенка с рождения и длилась до трех-четырех месяцев. Она вызывалась устойчивым страхом преследования со стороны внешнего, плохого частичного объекта (материнской груди), который ранее был интроецирован ребенком и от которого он затем пытался избавиться всеми доступными ему средствами. Идея «шизоидности» исходила из склонности ребенка к расщеплению «хорошего» и «плохого».

Депрессивная позиция – один из основных этапов развития, наступающий вслед за параноидно-шизоидной позицией. В рамках этой позиции происходит интеграция чувств любви и ненависти к объекту, который начинает восприниматься как целостный, а также внешней реальности с интрапсихической реальностью или фантазией. Согласно Кляйн, депрессивная позиция начинает развиваться на третьем-четвертом месяцах жизни и сохраняется на протяжении всей жизни индивида.

Обе эти позиции возникают под приматом оральности, отображают определенные конфигурации объектных отношений, тревог и защит и не совпадают ни с одной из постулированных Фрейдом фаз развития. Основным аффектом параноидно-шизоидной позиции является страх преследования, тогда как при депрессивной позиции развивается беспокойство за объект и его благополучие, что приводит к попыткам справиться с тревогой депрессивной позиции посредством «возмещения».

Согласно Кляйн, индивид никогда не в состоянии полностью проработать эти позиции и достичь полной интеграции, поскольку защита от депрессивного конфликта активизирует регрессию к параноидно-шизоидным феноменам, так что индивид вынужден постоянно колебаться между той и другой.

Рост психической целостности ребенка в ходе прохождения этих позиций в определенной мере зависит от ухаживающей за ним матери. Если мать чувствует, что происходит с ее ребенком, то она может ослаблять его страхи, способствуя дальнейшей интеграции его личности. Для того чтобы ребенок смог воспринимать мать как целостный объект, он должен переработать свои чувства страха в параноидно-шизоидной позиции, а также быть в состоянии выносить конфликт амбивалентных чувств по отношению к матери в депрессивной позиции, чтобы произошло слияние плохого и хорошего образов объекта в одно целое. Это может происходить тогда, когда любовь к объекту перевешивает боль и компенсирует ее.

**В то же время, врожденное чувство зависти у младенца, обусловленное влечением к смерти, может, согласно Кляйн, привести к фрустрированию взаимоотношений с матерью. Цель зависти – быть столь же хорошим, как и объект. Если это кажется невозможным, ребенок вследствие зависти пытается разрушить то, в чем он больше всего нуждается, – грудь, хороший объект,**

чтобы устранить причины зависти. Так что в результате зависти даже идеальные объекты превращаются в преследующие и поэтому атакуются.

В ходе нормального развития проективная идентификация может использоваться младенцем как для агрессивного овладения объектом проекции, так и для избегания чувства обособленности от любимого объекта, а также в качестве средства коммуникации, становясь формой взаимодействия между матерью и младенцем. Например, ребенок может что-то сообщить о себе матери, проецируя на нее свои чувства и получая их обратно в переработанном виде. Однако если в силу конституционально обусловленных факторов или недостаточной отзывчивости матери процессы дезинтеграции и проективной идентификации становятся чрезмерными, могут возникать маниакально-депрессивные или шизофренические заболевания. В крайних случаях, согласно Кляйн, тяжесть психической болезни всегда определяется конституцией.

Концепция проективной идентификации и ее различных функций играет главную роль в кляйнианской технике понимания проекций пациента и формулировки интерпретаций. Кляйнианцы считают, что перенос развивается в аналитической ситуации с самого начала анализа, и создают частные интерпретации переноса в связи с бессознательными конфликтами пациента. Они полагают, что вследствие истолкования проективной идентификации пациент постепенно сможет интегрировать свои части, спроецированные вовне.

Перейдем теперь к рассмотрению созданной У.Бионом теории развития психики и мышления. Сразу следует сказать, что при осмыслении этих проблем Бион использовал представления М.Кляйн о врожденных влечениях к жизни и смерти, о частичных объектных отношениях, зависти, шизоидно-параноидной и депрессивной позициях, а также наличии примитивных защитных механизмов (расщепления и проективной идентификации).

Бион постулирует наличие протопсихического состояния или активности. Его можно охарактеризовать «не только как непсихическое, но также как нефизическое; его эволюция, скорее, вызывает психические или физические феномены. Это система, в которой эти аспекты остаются недифференцированными; это та матрица,

из которой возникают явления»<sup>4</sup>. Итак, согласно Биону, в процессе эволюции элементы протопсихической системы могут переходить либо в психические, либо в физические явления.

Для возникновения зачаточного мышления психике младенца надо переварить эти «хаотические переживания». Нетрансформированные чувственные впечатления и эмоциональные переживания, т. е. не ставшие психически представленными, Бцион называет бета-элементами, тогда как зрительные, слуховые, обонятельные или другие образы, переработанные в психически представленные чувственные впечатления и эмоциональные переживания, – альфа-элементами. Он также разрабатывает теорию альфа-функции как такой функции личности, которая «задействует впечатления и воспринятые эмоциональные переживания, преобразуя их в альфа-элементы»<sup>5</sup>. Подобные алгебраические записи используются Бионом для того, чтобы избежать нежелательных ассоциаций с чувствами, ибо «психическая реальность не является объектом физического чувственного восприятия»<sup>6</sup>.

Согласно британскому аналитику, эмоциональный опыт младенца не может рассматриваться в отрыве от взаимоотношений с матерью. Младенец, по мнению Биона, обладает определенными пре-концепциями, относящимися к состоянию ожидания, которое можно в известном смысле уподобить «чистому созерцанию» Канта. В подобном состоянии сознание готово к восприятию определенного ряда явлений. В частности, ранним проявлением пре-концепции может быть ожидание младенцем груди<sup>7</sup>. В качестве модели задействованных в мышлении младенца процессов Бцион использует систему пищеварения. Он высказывает предположение о том, что для младенца существует психо-соматическая грудь и соответствующий груди психо-соматический тракт<sup>8</sup>. В основании способности мыслить, согласно британскому аналитику, лежит проективная идентификация, которая прописывает мысль до мысли, так как дает младенцу возможность оперировать с примитивной эмоцией. Этот механизм «проявляется сначала как взаимообмен между ртом и грудью, а затем между интроецированным ртом и интроецированной грудью»<sup>9</sup>. Если мать восприимчива к психическому состоянию младенца (наделена способностью воображения), она может служить контейнером для его нежелательных чувств (плохой груди), от которых он избавляется посредством

проективной идентификации, преобразуя их в нечто более приемлемое и психически представленное (альфа-элементы). Со временем младенец «сможет интроецировать эту функцию контейнирования, равно как и специфический материнский ответ. Именно это Блон называет “альфа-функцией” – основной составляющей зачаточного мышления»<sup>10</sup>.

Согласно Блону, аппарат мышления формируется и возникает в процессе различения психического и физического. В формировании этого аппарата задействованы два основных механизма: динамическое отношение между контейнером и контейнируемым (т. е. между изгнанием бета-элементов младенцем и их «перевариванием» психикой матери) и динамическое отношение между параноидно-шизоидной и депрессивной позициями (т. е. между фрагментацией и интеграцией). В процессе формирования и использования мыслей эти механизмы действуют совместно и ни один из них не может быть признан более важным по сравнению с другим<sup>11</sup>.

По мнению британского аналитика, негативная реализация, т. е. сопряжение пре-концепции (ожидания груди) с фрустрацией, которая в начале жизни реально переживается как реакция на плохой объект (т. е. желанную, но отсутствующую грудь), может переживаться младенцем как «отсутствующая» грудь или как «нет-груди»<sup>12</sup>. Следующий шаг связан либо с уклонением от фрустрации, либо с ее модификацией. В последнем случае, при достаточной способности выносить фрустрацию, «нет-груди» становится мыслью. А вот при неспособности выносить фрустрацию развивается чрезмерная проективная идентификация, которая «препятствует спокойной интроекции и ассимиляции чувственных впечатлений, и тем самым лишает личность устойчивой основы, на которой может происходить начальное до-вербальное мышление»<sup>13</sup>.

В ходе взаимодействия младенца с матерью, играющей роль его альфа-функции, происходит преобразование его чувственных восприятий в альфа-элементы, которые объединяются и действуют совместно, принимая форму контактного барьера, который разграничивает сознание и бессознательное, обеспечивая выборочный переход элементов из одного в другое. Блон постулирует одновременное появление бессознательного и сознательного, циркуляция между которыми происходит через контактный барьер. При этом

сознание – орган чувств для восприятия психических качеств, – согласно британскому аналитику, обеспечивается альфа-функцией. Вследствие одновременного появления бессознательного и сознательного, в психике младенца сосуществуют и взаимодействуют принцип реальности и принцип удовольствия, что означает внесение фундаментального исправления в постулированное Фрейдом полное господство принципа удовольствия в первый (нарциссический) период жизни младенца. «Слабость теории первичного и вторичного процессов (т. е. первоначального господства принципа удовольствия, который впоследствии заменяется принципом реальности. – В.С.), – пишет Блон, – заключается в необходимости постулировать две системы там, где (согласно моей теории альфа-функции) эмоциональный опыт преобразуется в альфа-элементы, запуская мышление сновидения, бессознательное мышление в состоянии бодрствования и сохранение данных в психике (память)»<sup>14</sup>.

В отличие от альфа-элементов, нетрансформированные чувственные впечатления и эмоциональные переживания (бета-элементы) находятся на границе соматических и психических ощущений, являются замкнутыми (насыщенными, полными), не могут использоваться в качестве пре-концепций, а могут лишь изгоняться посредством проективной идентификации. Для бета-элементов, примитивных и представляющих собой не мысли, а вещи-в-себе, характерно отсутствие различий между живым и неживым, субъектом и объектом, внутренним миром и внешним, символом и тем, что этот символ представляет. Согласно Блону, эти предшественники мысли, бета-элементы, могут уйти из психики в психосоматические или ипохондрические симптомы, в перцептивные галлюцинации или в действие<sup>15</sup>.

Британский аналитик разделяет личность по способу функционирования на психотическую и непсихотическую части, сосуществующие в одной личности. Способность переносить фрустрацию создает основу для развития непсихотической части личности и для развития мышления, тогда как психотическую часть личности отличает нетерпимость к фрустрации наряду с доминированием разрушительных импульсов. Психотическая личность продуцирует бета-элементы, неотличимые от вещей-в-себе. При этом нарушается процесс развития аппарата мышления, гипертрофируется роль проективной идентификации, настойчиво изгоняется все, что

связано с фрустрацией, болью и осознанием ситуации, происходит преобразование в галлюциноз. Согласно Биону, «жестокие атаки на матрицу мышления и язык, а также патологическая проективная идентификация фрагментов будут разводить две эти части личности до тех пор, пока, в конце концов, стороны не станут ощущаться как непримиримые»<sup>16</sup>. Факторами, способствующими возникновению и развитию психотической части личности, Блон считает как врожденный темперамент младенца, так и неспособность матери выполнять свои функции принятия, контейнирования и преобразования продуцируемых ребенком бурных эмоций<sup>17</sup>.

Сам Блон как проникательный исследователь осознает гипотетичность ряда своих построений, ведь абстракции младенца отличны от абстракций взрослых<sup>18</sup>, да и вообще трудно проникнуть в психику младенца посредством спекулятивных гипотез<sup>19</sup>. И хотя британский аналитик постулирует существование сознания в рудиментарной форме с самого рождения младенца, перед ним постоянно встает проблема: «...если верно предположение, что главный вопрос – выделение психического качества, и если сознание по праву рассматривается как орган чувств, воспринимающий психические свойства, то трудно понять, каким образом сознание начинает жить»<sup>20</sup>. Как известно, французский философ Ж.П. Сартр также не смог решить эту проблему, постулировав одновременное существование человека и сознания, ибо, согласно Сартру, «исключив из наших рассматриваний человека сознание, его потом уже нельзя ввести в анализ человеческого бытия»<sup>21</sup>. Сам же Блон полагает, что то или иное представление может быть полезным лишь до тех пор, пока не появится возможность заменить его на более удачное. Исходя из этого он делает фундаментальный вывод: «...столкнувшись со сложностью человеческой психики, аналитик с осторожностью должен использовать даже признанный научный метод; последний может оказаться столь же уязвимым, как и психотическое мышление, несмотря на тщательность разработки этого метода»<sup>22</sup>.

Обратимся теперь к рассмотрению Бионом психических проявлений пациентов с тяжелыми нарушениями психики. Согласно британскому аналитику, для выявления в психике психотических

реакций необходимы две предпосылки: крайне неблагоприятная врожденная предрасположенность, а также взаимодействие с неблагоприятным окружением. Хотя, по мнению Биона, все индивиды, даже наиболее развитые, потенциально обладают психическими функциями и реакциями, свойственными психотической личности, которые могут выражаться во враждебном отношении к психическому аппарату, сознанию, а также внутренней и внешней реальности, он полагает, что этот уровень функционирования мышления может не создавать препятствий развитию нормальной личности и не проявляться в поведении<sup>23</sup>.

Однако если первичные факторы нетерпимости к фрустрации, которые не могут быть изменены, оказываются доминирующими в психике младенца, в частности, вследствие чувств ненависти и зависти, младенец будет не в состоянии использовать опыт проективной идентификации даже с матерью, наделенной способностью воображения. «Зависть, возбуждаемая грудью, дающей любовь, понимание и мудрость, создает проблему, которая разрешается путем разрушения альфа-функции»<sup>24</sup>. Аннулирование альфа-функции, в свою очередь, влечет за собой распад контактного барьера и заполнение психики «странными объектами» – бета-элементами, отмеченными следами Я и Сверх-Я. Подобные объекты становятся все более мучительными и преследуют ее, вызывая добавочное усиление патологической проективной идентификации. Утрата альфа-функции также ведет к утрате способности видеть сны, которые заменяются галлюцинациями.

Если непереносимость фрустрации достигнет такой степени, что станет преобладать над принципом реальности, психотическая личность избрет деструктивный способ избегания фрустрации и боли путем нападков на ту часть психического аппарата, которая способна их воспринимать. В результате границы между Я и объектами становятся все более размытыми, а функции общения активно устраняются. Атаки на язык у таких людей часто проявляются как лишение слов их значений, что Бцион описывает термином «оголение». В результате этого процесса утрачивается способность формировать символы, синтезировать объекты или комбинировать слова<sup>25</sup>. Как результат, у психотической личности происходит трансформация в галлюциноз, которая воспринимается ею как «безупречный» способ избавиться от боли фрустрации.

Преобразование в галлюциноз, согласно Биону, создает психическое пространство, занятое несуществующими объектами – галлюцинациями. Психотическая часть личности изменяет временной порядок «сейчас-не-есть» и пространственный порядок «здесь-не-есть» на «сейчас-есть-здесь»<sup>26</sup>. Однако галлюцинации – это не репрезентации объектов, а «вещи-в-себе, рожденные из фрустрации и желания. Их дефекты являются не следствием их неспособности представить, но их неспособности быть»<sup>27</sup>. Ментальное событие в сфере галлюциноза трансформируется в сенсорное, вызывая удовольствие или боль. Вследствие полного доминирования фантазии, она представляется психотическому индивиду не фантазией, а реальным фактом.

В целом, Блон описывает психотическую личность как деструктивное состояние психики при доминировании разрушительных импульсов, порождающих лютую ненависть к внутренней и внешней реальности, которую можно описать как «жадную, завистливую, бессердечную и смертоносную»<sup>28</sup>. Возможен ли в таком случае, согласно британскому аналитику, успешный психоанализ пациентов с тяжелыми нарушениями психики?

Начнем с того, что, согласно Биону, способный проходить терапию психотический пациент обретает и непсихотическую личность, хотя психотическая часть личности доминирует и затмевает непсихотическую. «Мне не кажется, – считает британский аналитик, – что Я совершенно отходит от реальности. Я бы сказал, что контакт с реальностью маскируется преобладающей в мыслях и в поведении пациентов всемогущественной фантазией, которая стремится разрушить либо реальность, либо стремление ее понять. ...Поскольку Я сохраняет контакт с реальностью, можно говорить о существовании параллелей между непсихотической и психотической личностями»<sup>29</sup>. Итак, для пациентов с доминирующей психотической частью личности, не способной выносить реальность, характерна дезинтеграция, разрушение мыслительного аппарата, позволяющего осознавать свое состояние. Все это свидетельствует о наличии психической боли и ее фантазийного ослабления, даже ценой возможной утраты собственного Я, психической аннигиляции. В связи с этим Блон рассуждает о первичности или вторичности нетерпимости к фрустрации или любой другой динамической характеристике, потому что первичные факторы не могут

быть изменены и терапевтическое воздействие возможно лишь на вторичные факторы. Например, зависть и ненависть пациента могут, по мнению британского аналитика, порождать деструктивные нападения на связь, где «связью является способность аналитика интроецировать проективные идентификации пациента. Поэтому атаки на связь синонимичны атакам на душевный покой аналитика, а изначально матери. Способность [аналитика] к интроекции преобразуется завистью и ненавистью пациента в жадность, пожирающую психику пациента; схожим образом душевный покой [аналитика] становится враждебным безразличием. В этот момент возникают аналитические проблемы, поскольку пациент применяет (чтобы разрушить душевный покой, вызывающий столь сильную зависть) отыгрывание, некорректные действия и угрозы самоубийства»<sup>30</sup>. Не случайно Блон писал об опасной природе психоаналитического опыта, бурно насыщенного эмоциями, как для аналитика, так и для пациента.

Говоря о четырех существенных свойствах шизофренической личности, для которой характерно преобладание деструктивных импульсов, а также ненависти к внутренней и внешней реальности, распространяемой на все, что способствует ее осознанию, Блон также пишет о ее страхе полной аннигиляции, порождающем преждевременное стремительное формирование объектных отношений, из которых самое главное – перенос. Причем их интенсивность сильно контрастирует со слабостью способности их поддержания<sup>31</sup>.

Каким же образом может продвигаться анализ пациентов со столь тяжелыми нарушениями психики? Согласно Блону, анализ может представлять собой колебательные движения между аномальной параноидно-шизоидной и депрессивной позициями. Посредством проективной идентификации как примитивного способа общения между анализандом и аналитиком, пациенты могут пытаться вызвать в аналитике те чувства, которые не в состоянии выдерживать внутри себя, но бессознательно хотят выразить и которые аналитик может понять как сообщение<sup>32</sup>. По мнению Блона, способность пациента помещать плохие ощущения в аналитика и оставлять их там на время, достаточное для того, чтобы их пребывание в его психике их смягчило, а также способность пациента помещать хорошие части в аналитика, таким образом ощущая, что

в результате он имеет дело с идеальным объектом, является примитивной формой коммуникации, обеспечивающей то основание, от которого в конечном итоге зависит вербальная коммуникация<sup>33</sup>. И хотя пациенты будут провоцировать аналитика на повторение ранних объектных отношений, лишь их интерпретация позволяет достигать изменений. Ибо важнейшей задачей анализа, согласно Биону, является трансформация немыслимого опыта в опыт мыслимый, обрабатываемый психически<sup>34</sup>.

В этой связи, по мнению британского аналитика, крайне важно, способствует ли интерпретация росту или становится преследующей. Здесь аналитик сталкивается со сложной ситуацией, ибо, хотя одной из целей психоаналитической интуиции является избегание ненужной боли, процесс познания неминуемо подразумевает переживание боли. «Личность, – пишет Блон, – невозможно избавить от боли. Анализ должен быть болезненным, потому что анализ, в котором боль даже не замечается и не обсуждается, нельзя считать затрагивающим одно из центральных оснований существования пациента»<sup>35</sup>. И действительно, согласно точке зрения современного американского психоаналитика Б.Килборна, «проработка боли и тревоги – вместе с порождаемым ими стыдом – становится фокусом в аналитической работе с травмированными пациентами (в действительности, возможно, со всеми пациентами)»<sup>36</sup>. При этом целью анализа, по мнению британского аналитика, должна стать проработка разрушительных атак пациента на свое Я, а также замена проективной идентификации вытеснением и интроекцией, что позволит пациенту сформировать «контактный барьер», т. е. отделить свое сознание от бессознательных переживаний.

Для достижения этих целей аналитик, по мнению Биона, должен идентифицироваться с психической реальностью пациента, проявляющейся во множестве трансформаций, чтобы их интерпретация смогла вызвать у пациента изменение его психической реальности. Для интуитивного постижения аналитиком эволюции психической реальности пациента Блон предлагает избегать любых воспоминаний, а также всех желаний, включая желание понять или вылечить пациента, так как и воспоминания, и желания коренятся в чувствах и вмешиваются в интуицию. Достижение такого состояния, согласно Биону, является намеренным актом дисциплины с целью снизить сенсорный контакт и сфокусиро-

ваться на психической реальности. Поэтому психоаналитические наблюдения должны быть сосредоточены на том, что происходит в настоящий момент. Таким образом, Блон предлагает аналитику совершить своего рода «феноменологическую редукцию» для идентификации с психической реальностью пациента. Согласно британскому аналитику, посредством отказа от воспоминаний и желаний достигается восприимчивость, необходимая для переживания состояния галлюциноза, которая нужна аналитику для оценки этого состояния<sup>37</sup>. При этом аналитик, по мнению Блона, должен обладать «терпением» в ходе переживания фрустрации и страдания, не испытывая при этом чувства преследования, а также испытывать чувство «надежности», связанное с безопасностью и понижением тревожности.

Такая идентификация с психической реальностью пациента напоминает концепцию «психологической химеры» французского психоаналитика Мишеля де М'Юзана. Химера, по М'Юзану, – место слипания двух психик. Аналитик, дающий интерпретации из химеры, воспринимается анализируемым как его другое Я, поэтому у пациента не происходит отторжение интерпретации как навязанной ему извне. Подобная «трансформация эмоционального опыта в ментальный рост аналитика и анализируемого, – пишет Блон, – вносит свой вклад в то, что обоим сложно “вспомнить”, что происходило; в той мере, в какой опыт приводит к росту, он перестает быть чем-то опознанным»<sup>38</sup>.

Продвинутая стадия анализа, согласно Блону, наступает с возрастанием интересубъективности, когда аналитик и пациент начинают лучше приспосабливаться к тому, что считает реальностью каждый из них. Однако точка зрения аналитика все же остается доминирующей, ибо в основе любого улучшения, по мнению Блона, должно лежать признание пациентом своего психоза<sup>39</sup>. Можно даже сказать, что он полностью отвергает «субъективную правду» высказываний пациента с тяжелыми нарушениями психики на том основании, что психотический символ психотического пациента не столько символизирует что-то, сколько указывает на частичное отождествление пациентом себя с божеством или демоном<sup>40</sup>. Поэтому, согласно Блону, конфликт между взглядом, общим для пациента и аналитика, и собственной точкой зрения пациента с тяжелыми нарушениями психики является конфликтом между знанием и его отсутствием.

При этом вся ответственность за возможный негативный ход лечения шизофренического пациента, по сути, возлагается на него одного, без прояснения возможного влияния на ход этого процесса аналитика. Так, по Биону, любой прогресс в работе ставит шизофренического больного лицом к лицу с болью осознания своего «безумия», что заставляет его снова прибегать к патологической идентификации, чтобы переложить это пугающее осознание на терапевта<sup>41</sup>. И даже если, посредством повторной интроекции, шизофренический пациент возвращает себе способность к вербальному мышлению, то по мере осознания своего психического состояния и своих галлюцинаций, т. е. своего безумия, он, согласно Биону, переполняется ненавистью к аналитику, который привел его к такому осознанию, а это может вызвать вторичное расщепление с опасностью того, что восстановление Я станет невозможным, а пациент – безнадежным, а также к опасности суицида.

В то же время Блон отмечал, что утрата контакта между аналитиком и пациентом приводит последнего к чрезвычайно сильным эмоциональным переживаниям, в ходе которых пациент лишается того понимания и рассудительности, которыми ранее обладал. «С тех пор я стал замечать, – пишет Блон, – что пациенту было присуще выказывать признаки галлюцинаций, получая интерпретацию, которая по каким-то причинам была ему неприятна»<sup>42</sup>. В психоаналитических отношениях, порождающих гнев и боль, согласно британскому аналитику, часто возникают переживания, препятствующие психологическому росту пациента. Они также могут приводить к «ложной уступчивости», которая скрывается за видимым согласием пациента с точкой зрения аналитика.

Перед тем как перейти к конечной оценке разработанной Бионом методики лечения пациентов с тяжелыми нарушениями психики, дадим краткое описание ряда других психоаналитических теорий развития младенца и тех психических нарушений, которые могут возникать в ходе этого развития.

По мнению американского клинициста и исследователя внутреннего мира младенца с точки зрения психоанализа и психологии развития Дэниэла Стерна, психоаналитики не имеют прямого доступа к внутреннему миру младенца, поэтому психоаналитические теории развития лучше соответствуют наблюдениям за

детьми, чем за младенцами. «Младенцу, – полагает Стерн, – необходима система воспоминаний о бытии с другими, которая была бы чрезвычайно гибкой и позволяла адаптироваться к жизненным переживаниям. Для этого необходимы скорее процессы, чем психические структуры»<sup>43</sup>.

Исследуя межличностный мир ребенка в рамках нового представления о единстве тела и психики, Дэниэл Стерн пишет о первичном сознании – соединении в конкретный момент времени внутреннего объекта и витального фонового вклада тела, лишеном саморефлексии, вербализации и существующем лишь в настоящий момент. Помимо ребенка, его можно приписать другим высшим животным. Сенсомоторная, чисто аффективная память первого года жизни, связанная с телом, обеспечивает непрерывность переживания телесного Я во времени. Кроме того, так как большинство сенсорных проводящих путей в мозге пересекается, это создает основу для интермодального восприятия, т. е. возможность осуществлять кросс-модальный перенос информации из одной сенсорной модальности в другую, минуя сознание, – например, распознавать соответствие между прикосновением и зрением. Данное свойство является врожденным, а не возникшим в ходе повторяющегося опыта. Согласно Стерну, младенец может амодально воспринимать форму, интенсивность, время, а также движение и число. Подобная способность младенца «идентифицировать кросс-модальные соответствия, которые приводят к единству воспринимаемого мира, – позволяет матери и младенцу устанавливать настройку аффектов и достигать аффективной интерсубъективности»<sup>44</sup>. Таким образом, у младенца, по мнению американского исследователя, есть способность сохранять историю его моторной, перцепционной и аффективной самости, т. е. своего авторства, связности и аффективности. Так что у младенца никогда не было периода тотальной недифференцированности «самость–другой».

Согласно Стерну, младенцы также обладают способностью воспринимать соответствия. Обладая богатым репертуаром доступных ментальных функций: памятью, восприятием, амодальным представлением, определением инвариантов, – младенцы глубоко вовлечены в социальную стимуляцию. Основной задачей их развития является возрастание соотношенности с окружением. Избирательная настройка родителей на те или иные проявления

младенца, позволяющая регулировать его субъективное переживание, – одно из самых мощных средств формирования субъективной и межличностной жизни младенца. По мнению американского исследователя, речь создает расщепление в переживании Я, ибо она образует разрыв между межличностным переживанием как прожитым и как представляемым, раздробляя интермодальное глобальное переживание. Именно так может начать развиваться «ложное Я», когда «некоторые переживания Я избираются и усиливаются, поскольку они соответствуют потребностям и желаниям другого человека»<sup>45</sup>.

Со своей стороны, известный финский теоретик и практик психоанализа с сорокалетним стажем клинической работы Вейкко Тэхкэ разработал собственную теорию развития психики и ее нарушений, а также лечения людей с тяжелыми психическими нарушениями – пограничных пациентов и психотиков.

Согласно финскому аналитику, в психоаналитических теориях раннего развития постоянно присутствуют «взрослообразные» формулировки. В частности, он отмечает повсеместное распространение в таких теориях «мифа о существовании первичного собственного Я» у младенца с подразумеваемым первичным осознанием внешнего и внутреннего, ряд примеров действия которого представлены «концепцией о частичных объектах; постулированием очень ранних форм тревоги или первичных проективных и интроективных механизмов»<sup>46</sup>. Сам же он полагает, что начало человеческой жизни характеризуется чисто физиологическим существованием. И хотя органы восприятия младенца могут получать разнообразную сенсорную стимуляцию, подобные процессы рецепции вначале не имеют какого-либо психологического смысла. Поэтому, хотя возможно «постулировать существование множества видоспецифических программ и индивидуальных возможностей у новорожденного человеческого младенца, но эти программы и возможности, – отмечает В.Тэхкэ, – не являются психикой в каком-либо эмпирическом смысле»<sup>47</sup>. А так как аффекты как психологические феномены возможны только при наличии воспринимающей психики, то постулаты о врожденных аффектах, согласно В.Тэхкэ, являются несостоятельными. «То, что вначале напоминает и выглядит как выражение аффектов и передача информации

посредством аффектов, более вероятно отражает колебания в состоянии физиологического напряжения младенца»<sup>48</sup>. Сам он описывает примитивные физиологические восприятия напряжения и разрядки у младенца как организмическое расстройство и организмическое облегчение.

Финский аналитик считает жизненно важным для выживания организма лишь уменьшение напряжения. Соответственно, организмом вслепую ищется любая информация о предпосылках этого. Психика, в виде первых примитивных следов памяти (энграмм), также вначале возникает вокруг восприятий, имеющих характер чистого физиологического облегчения. Отсюда вытекает, что самая ранняя психика – это исключительно психика удовлетворения, а первоначальная недифференцированная психика – чистая конструкция удовольствия. «Я не разделяю мнения кляйнианцев, – пишет В.Тэхкэ, – и многих современных эмпирических психологов (Стерн, 1985) о том, что первичное переживание собственного Я в некоторой форме присутствует с начала жизни. Вместо этого, я предпочитаю точку зрения, согласно которой репрезентации собственного Я и объекта становятся дифференцированными наравне и одновременно из общей матрицы недифференцированных репрезентативных регистраций, которые образуют примитивную психику»<sup>49</sup>. Первым актом защиты переживания удовлетворения при восприятии организмического расстройства, которое остается психически пустым, т. е. не регистрируемым психикой, является галлюцинаторное воскрешение прошлых удовлетворений. Главным для развития психики в этот период является синхронизация во взаимодействиях мать–ребенок. Любой новый шаг в структурализации психики на этой ранней стадии обусловлен принципом удовольствия. В.Тэхкэ постулирует, что после накопления достаточного количества недифференцированных следов памяти об удовлетворении, психика ребенка отмечает его крик, за которым, в отличие от краткосрочных галлюцинаторных предчувствий удовольствия, всегда наступает реальное удовлетворение. Первое психическое восприятие собственного крика, в своей основе связанное с отсутствием удовлетворения, но затем ведущее к более полному удовлетворению, становится первым ядром собственного Я. «Вследствие специфики своего происхождения, это “ядерное собственное Я”, – подчеркивает финский аналитик, – не

присоединяется к недифференцированным восприятиям, основанным на удовольствии и удовлетворении, а существует отдельно от них, иницируя тем самым дифференциацию самостных и объектных аспектов друг от друга»<sup>50</sup>. Обычно это происходит в конце первых шести месяцев жизни ребенка.

Вместе с восприятием собственного Я как могущественного поставщика удовлетворения, в психический мир ребенка входит фрустрация, первоначальным способом восприятия которой является агрессия, или примитивная нарциссическая ярость, когда должное удовлетворение не наступает, а также архаическая тревога, представляющая собой первичный аффективный отклик собственного Я, когда подвергается угрозе его существование или равновесие. «Тревога, – пишет В.Тэхкэ, – является главной мотивационной силой для сохранения и развития способности обеспечивать удовольствие и тем самым поддерживать ощущение собственного существования»<sup>51</sup>. Дальнейшее развитие психики связано с противодействием угрозам распада собственного Я и с ее дальнейшей структуризацией. Здесь финский аналитик особо выделяет создаваемый впоследствии психикой образ «абсолютно плохого» объекта для обеспечения психической представленности фрустрации, отличной от деструктивной нарциссической ярости, угрожающей разрушить образ «абсолютно хорошего» объекта, от которого вначале исключительно зависит существование дифференцированного переживания собственного Я. Такую последовательность событий он называет высоко адаптивной.

По мере структуризации психики, осуществляемой главным образом через процессы интернализации, более продвинутые образы собственного Я при нормальном развитии трансформируются в переживание идентичности или константности собственного Я. До этого ребенок проходит через период функциональных селективных идентификаций с ухаживающим за ним лицом, в ходе которых он овладевает теми или иными функциями объекта, с последующим одобрением матерью этих функций ребенка для надления их нарциссической значимостью для него. Следующие эволюционные достижения ребенка связаны с процессом оценочно-селективных идентификаций, в ходе которых интроецируются характерные черты идеального образца и происходит идентификация с ними. Одновременно возникают информативные иден-

тификации, которые предназначены для установления контактов и разделения внутренних переживаний с объектом. Они делают возможными разделяемое переживание и эмпатическое понимание. До установления собственной идентичности ребенок, по мнению финского аналитика, использует различные интроективно-проективные защитные действия для предотвращения угрозы дезинтеграции собственного Я. После установления константности собственного Я и объекта в действие вступает фактор вытеснения.

Для последующего сравнения с разработанным в концепции В.Биона способом лечения пациентов с тяжелыми нарушениями психики рассмотрим, для примера, предложенное В.Тэхкэ лечение пограничных пациентов.

Из-за отсутствия константности собственного Я и объекта для пограничного пациента невозможно активное самонаправленное мышление и фантазирование. Единственный доступный для него способ привязанности – все еще преимущественно функциональный, где аналитик играет роль отсутствующих частей собственного Я пациента. В его психическом мире очень много агрессивно заряженных психических содержаний. Малейшая фрустрация склонна разрушать идеализируемый образ объекта и порождать примитивную нарциссическую ярость, готовую разорвать взаимоотношение с аналитиком. В попытках сохранить эмпирический диалог между собой и аналитиком, пограничный пациент использует интроекцию, проекцию и отрицание, постоянно испытывая нехватку «успокаивающих» и «поддерживающих» интроектов, что делает его неспособным выносить одиночество. Кроме того, пограничный пациент способен к быстрой идеализации аналитика в качестве трансферентного, или «родительского» объекта, с возникающей в результате стагнацией в лечении. Как же, в таком случае, может происходить наращивание его психологических структур?

Аналитик, по мнению В.Тэхкэ, ни в коем случае не должен походить на прошлые объекты в жизни пациента. Он должен быть новым эволюционным объектом без какого-либо желания «повторного родительства». Ближайшая его цель – помочь пациенту в создании структур, требуемых для достижения константности собственного Я и объекта. Для возобновления процессов интернализации необходимо, чтобы аналитик стал для пациента «абсо-

лютно хорошим» новым эволюционным объектом. Эта цель, согласно финскому аналитику, достигается через функцию проявления аналитиком интереса к субъективному способу переживания пациента. Для запуска задержавшихся процессов функционально-селективных идентификаций, согласно В.Тэхкэ, пограничному пациенту в равной степени необходимы базисная безопасность, подходящие модели, терпимые фрустрации и адекватное отзеркаливание. Ибо «если фрустрация не переживается совместно с функцией, которая является одновременно желанной как принадлежащая идеализированному объекту, следует ожидать не идентификации, но замещения или замены фрустрирующего функционального объекта»<sup>52</sup>. Для поддержания процесса функционально-селективных идентификаций пациент также нуждается в длительной идеализации аналитика. Последний, по мнению В.Тэхкэ, не только должен ее терпеть, но и получать от нее генеративное удовольствие, сходное с родительским, испытывая так называемый аффект нежности по отношению к пациенту. Оба этих компонента необходимы для наращивания психических структур пациента, так как «при отсутствии у развивающегося индивида фазово-специфических эволюционных удовольствий, а также соответствующих генеративных удовольствий у эволюционного объекта, любое значимое эволюционное движение склонно становиться вялым и прекращаться»<sup>53</sup>.

В своих эмпатических описаниях аналитик дает как можно более точное описание переживания пограничного пациента с точки зрения последнего. Это обеспечивает пациента эмпирической и репрезентативной моделью для возможного переживания. Терпимая фрустрация пациента будет вызываться различием между его восприятием данной ситуации и восприятием аналитика. «Идентификация с этой эмпирической моделью становится мотивирована ее желанностью как функциональной способности идеализируемого объекта, делая ее отсутствие переживанием фрустрации»<sup>54</sup>. А необходимое отзеркаливание и общая высокая генеративная оценка новых функций, приобретаемых пациентом в результате таких идентификаций, будет обеспечиваться со стороны аналитика не прямой похвалой или выражением гордости своим пациентом, что напоминало бы форму повторного родительства, а тонко улавливаемым эмпатическим описанием тех чувств и ожиданий пациента, которые связаны с недавно приобретенными спо-

собностями. Подобное эмпатическое описание, согласно В.Тэхкэ, не включает в себя удовлетворение инфантильных трансферентных потребностей пациента и высказывается без какого-либо выражения симпатии, поддержки или утешения. При этом «не делается никаких попыток избегать фрустраций или же собирать их для пациента. Фрустрации будут повторяться, и пациенту придется научиться их выносить, а также обращаться с ними посредством постепенно возникающих внутренних структур»<sup>55</sup>.

Посредством тонких эмпатических описаний, которые связаны со здесь-и-теперь переживаниями между пациентом и аналитиком, В.Тэхкэ разработал специфический инструмент в работе с функциональными переносами. Аналитик, сталкиваясь с первичным отсутствием доступной психической структуры у пациента, посредством эмпатических описаний обеспечивает модели для ранее не репрезентированных эмпирических потенциальных возможностей у пациента, способствуя наращиванию его психологических структур. Финский аналитик противопоставляет эмпатические описания классическим интерпретациям, которые имеют дело с вторичной утратой доступной психической структуры и предназначены для разрешения индивидуальных переносов невротического пациента, а также предполагают соотносительность прошлого и настоящего, истории и линейного времени и поэтому абсолютно не подходят в работе с пограничными пациентами. Помимо эмпатических описаний, согласно В.Тэхкэ, аналитик также в полной мере использует свои комплиментарные отклики – те эмоциональные реакции и побуждения к действию, которые возникают у него в ответ на вербальные и невербальные послания пациента и помогают ему понимать природу объектных ожиданий пациента в данный момент.

## Заключение

При подведении общей оценки разработанной У.Бионом теории лечения пациентов с тяжелыми нарушениями психики следует отметить, что свои представления о функционировании психики младенца он заимствовал частично из теории Мелани Кляйн, а частично – из наблюдений за взрослыми пациентами. Например,

«к заключению о существовании у младенца значительной врожденной предрасположенности к приступам зависти относительно способности матери контейнировать те переживания, которые они не могут контейнировать, Бион пришел на основании работы с некоторыми психотическими и пограничными пациентами, обнаружив, что для них непереносима способность аналитика сохранять спокойствие, когда он подвергается действию их проекций»<sup>56</sup>. Однако переживания и фантазии взрослого человека не идентичны тому, что типично для маленького ребенка. Поэтому Бион также не избежал упреков в том, что принимал собственные фантазии и реконструкции за реальную картину переживаний младенца.

В.Тэхкэ высказывает ряд критических замечаний по поводу теоретических представлений кляйнианцев. В частности, он относит пугающее и угрожающее содержание галлюцинаций психотических пациентов не к стадии недифференцированности, а к более поздним периодам развития, когда у них уже были сформированы агрессивно окрашенные «плохие представления». Здесь галлюцинаторная форма отражает субъективно допсихологический уровень переживания, а ее частично объектный характер и аффективная окраска, представленная, например, галлюцинациями о «плохой груди», получают свое содержание от позднее развившихся уровней восприятия, которые впоследствии были разрушены<sup>57</sup>.

Что касается концепции «проективной идентификации», то, согласно финскому аналитику, проекция связана с переводом одного набора мысленных представлений в другой, а не с «навязыванием» пациентом частей своей психики аналитику. Идентификация же приводит к наращиванию структуры «собственного Я, а не к поддержанию контакта с объектно-индексированными частями образа собственного Я, которые были утрачены через проекцию»<sup>58</sup>. В целом, сторонники теории проективной идентификации, согласно В.Тэхкэ, смешивают внутренний и взаимодействующий уровни переживания. Подобный «сверхупрощенный взгляд на психические трансакции между людьми, – отмечает финский аналитик, – когда “части” психики бросаются туда-сюда, а также “контейнируются” подобно твердым веществам, может привлекать своей конкретностью, но он имеет мало общего с эмпирической и концептуальной правдоподобностью приемлемой теории человеческой коммуникации в целом и психоаналитических взаимодействий в частности»<sup>59</sup>.

Как мы видели из представленной В.Тэхкэ методики лечения пограничных пациентов, для наращивания психологической структуры пациента аналитик должен стать для него «абсолютно хорошим» новым объектом, представляющим для пациента текущую реальность, без какого-либо желания повторного родительства. Аналитик также должен обеспечивать для пациента базисную безопасность, подходящие модели, терпимые фрустрации, а также адекватное отзеркаливание. Кроме того, для поддержания процесса функционально-селективных идентификаций пациент нуждается в длительной идеализации аналитика, тогда как аналитик должен получать от нее генеративное удовольствие, сходное с родительским.

Удивительно, сколь многие из этих аспектов лечения пациентов с тяжелыми нарушениями психики коррелируют с методикой, разработанной У.Бионом. Так, британский аналитик пишет о необходимости отказа от повторного родительства<sup>60</sup>, о первостепенной значимости исследования здесь-и-теперь переживания пациента<sup>61</sup>, а также о том, что эмоциональный опыт не может рассматриваться в отрыве от взаимоотношений<sup>62</sup>. Кроме того, положение Биона о том, что аналитик ограничивается интерпретациями, выражающими не какую-либо эмоцию гнева или симпатии<sup>63</sup>, а его знание о том, что происходит с пациентом в данный момент, во многом совпадает с изложенным В.Тэхкэ эмпатическим описанием переживаний пациента, которое не включает в себя какого-либо выражения симпатии, поддержки или утешения. Оба аналитика также едины в том, что необходимо избегание ненужной боли, однако пациент в ходе анализа должен научиться терпеть фрустрацию и справляться с ней по ходу наращивания его психической структуры. Да и сами даваемые Бионом интерпретации во многом совпадают с эмпатическим описанием В.Тэхкэ, так как относятся к ситуации здесь-и-сейчас и даются исходя из подключения аналитика к внутреннему опыту пациента.

Однако установка Биона на то, что анализ должен проводиться в состоянии лишения, которое представляет собой «неизбежный результат сопротивления аналитика любым импульсам, направленным на удовлетворение желаний пациента или своих собственных»<sup>64</sup>, по нашему мнению, не позволила ему добиться существенных результатов в работе с пациентами с тяжелыми нарушениями психики. Здесь уместно привести точку зрения В.Тэхкэ: «...правило воздержания в психоаналитическом лечении особенно уместно в отноше-

нии трансферентных потребностей пациента и их удовлетворения, в то время как удовлетворения, свойственные структурообразующим эволюционным взаимодействиям, сами по себе не включаются и не должны включаться в это правило»<sup>65</sup>. Подобной точки зрения придерживаются также американские психоаналитики Р.Столорю, Б.Брандшафт и Д.Атвуд, создатели теории интерсубъективного подхода в клиническом психоанализе. Они полагают, что в терапевтических отношениях пациент возобновляет прерванную ступень развития, в связи с чем оживают его потребности в отзеркаливании, идеализации и другие Я-объектные потребности. Когда же аналитик интерпретирует данные потребности как патологические защиты, пациент реагирует на это сильным гневом и проявлением деструктивности. Дальнейшая настойчивость аналитика «в объяснении негативных реакций в анализе посредством присущей пациенту агрессии или зависти, или осуществляемой им проекции агрессивно искаженных внутренних объектов, – пишут американские психоаналитики, – может приносить вред пациенту, разворачивающемуся Я-объектному переносу и анализу в целом»<sup>66</sup>. Здесь нелишне будет подчеркнуть, что и сам Блон в поздние годы довольно скептически относился к своим попыткам решения поставленных им проблем<sup>67</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> Хинишлвуд Р. Словарь кляйнианского психоанализа. М., 2007. С. 268.
- <sup>2</sup> См.: Харитонов А.Н. Вклад У.Р.Блона в современный психоанализ // Психоаналит. вестн. Вып. 20. 2009. № 1. С. 20.
- <sup>3</sup> Ферро А. Блон: теоретические и клинические наблюдения // Идеи Блона в современной психоаналитической практике. Сб. научн. тр. М., 2008. С. 248.
- <sup>4</sup> Гринберг Л., Дарио С., Табак де Бьянчеди Э. Введение в работы Блона. М., 2007. С. 139–140.
- <sup>5</sup> Там же. С. 61.
- <sup>6</sup> Там же. С. 109.
- <sup>7</sup> См.: Блон У. Элементы психоанализа. М., 2009. С. 35.
- <sup>8</sup> См.: Блон У. Научение через опыт переживания. М., 2008. С. 48.
- <sup>9</sup> Блон У. Внимание и интерпретация. СПб., 2010. С. 58.
- <sup>10</sup> Андерсен Р. Введение // Клинические лекции по Кляйн и Блону. М., 2012. С. 24–25.
- <sup>11</sup> См.: Введение в работы Блона. С. 67.
- <sup>12</sup> См.: Блон У. Теория мышления // Идеи Блона в современной психоаналитической практике. С. 170.

- 13 *Бион У.* Отличие психотической личности от непсихотической // Там же. С. 115.
- 14 *Бион У.* Научение через опыт переживания. С. 71–72.
- 15 См.: *Бриттон Р.* Удержать в голове // Клинические лекции по Кляйн и Биону. С. 153.
- 16 Введение в работы Биона. С. 46.
- 17 См.: там же. С. 44.
- 18 См.: *Бион У.* Научение через опыт переживания. С. 83.
- 19 См.: там же. С. 50.
- 20 Там же. С. 49.
- 21 *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. М., 2004. С. 246.
- 22 *Бион У.* Научение через опыт переживания. С. 28.
- 23 См.: Введение в работы Биона. С. 98.
- 24 *Бион У.* Научение через опыт переживания. С. 25.
- 25 См.: Введение в работы Биона. С. 46.
- 26 См.: там же. С. 102.
- 27 *Бион У.* Внимание и интерпретация. С. 45.
- 28 Введение в работы Биона. С. 44.
- 29 *Бион У.* Отличие психотической личности от непсихотической // Идеи Биона в современной психоаналитической практике. С. 101.
- 30 *Бион У.* Нападения на связь // Там же. С. 162–163.
- 31 См.: *Бион У.* Отличие психотической личности от непсихотической. С. 98.
- 32 См.: *Спиллус Э.* Клинические проявления проективной идентификации // Клинические лекции по Кляйн и Биону. С. 93.
- 33 См.: *Бион У.* О высокомерии // Идеи Биона в современной психоаналитической практике. С. 147.
- 34 См.: *Романов И.Ю.* Расширение в область мысли: идеи У.Биона и современный психоанализ // *Бион У.* Элементы психоанализа. С. 9.
- 35 *Бион У.* Элементы психоанализа. С. 71.
- 36 *Килборн Б.* Когда травма поражает душу // Журн. практ. психолога. № 1–2. М., 2001. С. 143.
- 37 См.: *Бион У.* Внимание и интерпретация. С. 67.
- 38 Там же. С. 112.
- 39 См.: *Эдна О'Шонесси.* Психоз: безмыслие странного мира // Клинические лекции по Кляйн и Биону. С. 142.
- 40 См.: *Бион У.* Внимание и интерпретация. С. 104.
- 41 См.: Введение в работы Биона. С. 47.
- 42 *Бион У.* О галлюцинации // Идеи Биона в современной психоаналитической практике. С. 132.
- 43 *Стерн Д.Н.* Межличностный мир ребенка. Взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб., 2006. С. 267–268.
- 44 Там же. С. 177.
- 45 Там же. С. 250.
- 46 *Тэхэ В.* Психика и ее лечение. М., 2012. С. 23.
- 47 Там же. С. 53.

- 48 Тэхкэ В. Психика и ее лечение. С. 127.
- 49 Там же. С. 240.
- 50 Там же. С. 38.
- 51 Там же. С. 48.
- 52 Там же. С. 314.
- 53 Там же. С. 322.
- 54 Там же. С. 324.
- 55 Там же. С. 328.
- 56 Бриттон Р. Удержать в голове // Клинические лекции по Кляйн и Биону. С. 159.
- 57 См.: Тэхкэ В. Цит. соч. С. 31–32.
- 58 Там же. С. 193.
- 59 Там же. С. 198–199.
- 60 См.: Андерсон Р. Введение // Клинические лекции по Кляйн и Биону. С. 19.
- 61 См.: Бион Ф. Дни наших жизней // Идеи Биона в современной психоаналитической практике. С. 40.
- 62 См.: Бион У. Научение через опыт переживания. С. 58.
- 63 См.: Бион У. Элементы психоанализа. С. 79.
- 64 Введение в работы Биона. С. 126.
- 65 Тэхкэ В. Цит. соч. С. 323.
- 66 Столороу Р., Брандшафт Б., Атвуд Д. Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М., 1999. С. 160.
- 67 См.: Романов И.Ю. Расширение в область мысли: идеи У.Биона и современный психоанализ // Бион У. Элементы психоанализа. С. 10.

## **Теология освобождения в странах Латинской Америки**

Существует мнение, что латиноамериканская «теология освобождения» (впрочем, как и другие «теологии освобождения» – «феминистская», «черная») «почила в бозе»; что это был проект, мечта, разрушенная революциями в Никарагуа и Сальвадоре, падением Берлинской стены, крахом социализма – всеми событиями глобального масштаба, произошедшими в конце 80-х гг. прошлого века. Папа Бенедикт XVI, в то время еще кардинал Ратцингер, самый маститый критик «теологии освобождения», писал после падения Берлинской стены в 1989 г.: «Падение европейских стран коммунистического толка стало своего рода сумерками богов для этой теологии»<sup>1</sup>. Хотя это отчасти и верно, интерес к «теологии освобождения» не угасает до сих пор, продолжают выходить книги и статьи, посвященные ее анализу, защищаются диссертации (за последние годы только в США и Канаде защищено более 600 диссертаций на данную тему). Как считает, например, аргентинский теолог Иван Петрелла, профессор университета Майами (Флорида), «теология освобождения» – самое важное теологическое движение нашего времени<sup>2</sup>. Она внесла большой вклад в актуализацию исторических проектов, связанных с «выбором в пользу бедных». В XX в. она, без преувеличения, потрясла Третий и Первый миры – церковные общины, священников, мирян. В XXI в. темы, поднятые этой теологией, остаются столь же значимыми, как и раньше, поскольку, несмотря на большие изменения, которые претерпел мир, в нем по-прежнему существуют нищета, эксплуатация, невежество.

Сейчас «теология освобождения» ставит вопрос о новом понимании теологии как таковой: если раньше теология была продуктом меньшинства, теперь она должна стать продуктом угнетенного большинства человечества. «Теология освобождения» столкнулась сегодня с новыми проблемами, например проблемой глобализации. Но, пишет Петрелла, если целью глобализации является «гармонизация» международных стандартов, конечный результат такой глобализации – лишение бедных наций возможности реализовывать свое собственное будущее. Рекордный рост международной торговли мало затронул страны третьего мира. В отличие от других «теологий освобождения», отправными точками которых являются раса, этнос, гендер, сексуальная ориентация, латиноамериканская «теология освобождения» впервые за всю историю теологии обращает внимание на классовую позицию, на материальную обездоленность двух третей населения Латинской Америки. Вот что пишет о ней американский теолог Алистер Ки: «Теология освобождения дала бедным осознание их собственной бедности. Она придала ей значение и наделила бедных статусом. Бог избрал бедных. Они – избранные, с которыми Бог находится в согласии. Их страдания нашли свое место в великом плане освобождения»<sup>3</sup>.

Публикация в 1971 г. книги перуанского священника Густаво Гутьерреса «Теология освобождения»<sup>4</sup>, которая, собственно, и дала имя этому теологическому направлению, вызвала огромный интерес и бурные дебаты как в Латинской Америке, так и в других странах мира. Несмотря на то, что процесс секуляризации – рост религиозной индифферентности, сокращение числа священников, потеря интереса к религии со стороны молодежи и т. д. – затронул и латиноамериканский континент, церковь Латинской Америки продолжает оставаться большой политической силой.

В Латинской Америке, где проживает треть католического населения мира, католицизм стал активно проникать в структуру колониального общества с начала XVI в., и с тех пор церковь играет важную роль во всех сферах жизни латиноамериканских народов. В 60-х гг. прошлого века произошла политическая радикализация континента, превратившегося в активный фронт антиимпериалистической борьбы, что в полной мере отразилось и на церкви Латинской Америки, способствовало ее заметному «полевению». Церковь никогда там не была аполитичной и нейтральной; в странах с диктаторскими режи-

мами, где была запрещена какая-либо политическая деятельность, она подчас являлась единственной организацией, через которую народ мог выражать свои беды и чаяния.

Со времен Конкисты теология в Латинской Америке прошла несколько этапов, без краткого рассмотрения которых история появления «теологии освобождения» будет не совсем понятна.

1. *Первый период*: пророческая теология эпохи Конкисты и евангелизации континента (1511–1533).

Эта «критически-пророческая теология» сформировала людей действия. По мнению Энрике Дусселя, крупнейшего латиноамериканского философа и теолога освобождения, уже 500 лет назад появились зачатки нынешней креативной теологии Латинской Америки.

2. *Второй период*: теология колониального христианства (1533–1808).

В 1533 г. в Мехико начали работать университетские курсы по теологии, которые вел профессор риторики Франсиско Сервантес де Салазар. Это академическое начало в теологии стало истоком традиции, которая длилась 250 лет. Одна за другой открывались доминиканские, иезуитские школы теологии. В XVIII в. в Латинской Америке широко изучались концепции Руссо, Гольбаха, Вольтера, Монтескье, Ньютона, Локка, Декарта и др. У иезуитов были большие библиотеки, содержавшие основные философские и научные работы, публиковавшиеся в Европе того времени.

Теология Латинской Америки, однако, только повторяла вторую волну схоластики и, будучи вторичной, скрывала несправедливость не только старого мира, но и нового. Тем не менее, появлялось много критических и деидеологизированных работ, т. е. теологическая жизнь того времени в Латинской Америке хотя и копировала Европу, но была достаточно бурной.

3. *Третий период*: практико-политическая теология креольских олигархий во время неоколониальной эмансипации (с 1808 г.)

Около 1760 г. в испанской Америке распространилась информация о новых интерпретациях традиционной теологии и о все возрастающем влиянии Просвещения, особенно его французского образца. Теология третьего периода уже не была вторичной, она носила творческий характер. Принципы томизма использовались в ней для оправдания освободительной практики креольской оли-

гархии. Эта стадия особенно важна для понимания истории латиноамериканской теологии, поскольку в ней выразились практический и политический аспекты теологической рефлексии.

4. *Четвертый период*: неоколониальная консервативная теология защиты (1831–1930).

Датировка этого периода связана, во-первых, с признанием Римом неоколониального освобождения, что засвидетельствовано энцикликой папы Григория XVI *Sollicitudo Ecclesiarum* (1831), и во-вторых, с политическим кризисом неоколониальной олигархии, а также – позднее – экономическим кризисом зависимого либерализма «центра» (1929). В это время теология, выйдя из эйфории предыдущих десятилетий, превратилась в консервативную, провинциальную, традиционную теологию, которая по крайней мере до середины XIX в. плелась в хвосте происходящих событий.

Позитивизм (например, Конта) подвергал критике консервативных теологов, однако оказал заметное влияние на латиноамериканскую теологию. Постепенно в странах Латинской Америки начала формироваться антиклерикальная либеральная элита, вместе с тем росло влияние Рима; теологии Первого Ватиканского собора пользовались заметным влиянием в Латинской Америке во многом из-за того, что все большее число студентов-теологов ездили обучаться в Рим. Третий период схоластики начался во всех центрах теологического образования. Католический университет Чили, созданный в 1869 г., вплоть до XX столетия являлся самым важным теологическим центром Латинской Америки.

5. *Пятый период*: теология «нового христианства» (1930–1962).

В этот период произошел переход от традиционной теологии, отражающей мировоззрение класса собственников, к так называемой «теологии развития», по своей сути реформистской, врагами которой были буржуазный либерализм, коммунизм, протестантизм и вообще «новое время».

Теология «нового христианства» была неакадемической, воинствующей, и если не напрямую политической, то с очевидными политическими аспектами. Движение «католическое действие» охватило многие страны Латинской Америки, возростала интенсивность социальной борьбы. Большое значение для теологии Латинской Америки имело создание в 1955 г. Латиноамериканского епископального совета – CELAM, а также других организаций раз-

личного рода в университетах и семинариях, публикация газет, журналов, новых изданий Библии и т. д. Но латиноамериканская теология продолжала воспроизводить и применять на практике европейскую теологию и не опиралась на знание истории и современных реалий Латинской Америки.

6. *Шестой период*: латиноамериканская теология освобождения (с 1962 г.).

Этот период начался со Второго Ватиканского собора (1962–1965) и до 1972 г. считался еще периодом «теологии развития»; затем наступил период формулирования «теологии освобождения», период эйфории, когда эта новая теология буквально ворвалась в духовное и социальное пространство Латинской Америки. Теологи освобождения не подозревали, какой трудный, чреватый сложностями и преследованиями путь им предстоит, – высылка из страны, запрет заниматься священнической деятельностью, а в странах с диктаторскими режимами – пытки и смерть. Гибель в 1965 г. колумбийского священника Камило Торреса – только один из многочисленных случаев репрессивных мер, применявшихся к радикально настроенным священникам<sup>5</sup>.

Событиями, оказавшими влияние на становление «теологии освобождения», стали победа кубинской революции, Народный союз Сальвадора Альенде, возвращение Хуана Перона в Аргентину и народные освободительные движения, организация по всей Латинской Америке «христианских базовых коммун», их рост и популярность. В вихре всех этих событий в середине 60-х гг. начали появляться и теоретические разработки в сфере гуманитарных наук: социоэкономическая теория развития уступила место теории освобождения, которая включала в себя «теорию зависимости», «теорию секуляризации» и многие другие. С точки зрения латиноамериканского процесса освобождения подверглись критике многочисленные европейские варианты теологий, в том числе «теология революции», «теология смерти Бога», «политическая теология», «теология надежды». «Теология освобождения» начала наполняться историческим и философским содержанием. В многочисленных теологических журналах, таких как «Stromata», «Teología y Vida», «Diálogo», «Christus», «Pastoral Popular», публиковались материалы, посвященные теме освобождения. Среди известных представителей «теологии освобождения» помимо

Густаво Гутьерреса можно назвать Хуана Сканноне (Аргентина), Леонардо и Клодовиса Боффов (Бразилия), Уго Ассманна (Чили), Хуана Луиса Сегундо (Уругвай). Эти теологи, как правило, обучались в крупнейших теологических центрах Европы и были хорошо знакомы с новыми европейскими теологиями.

«Теология освобождения» в Латинской Америке является радикальной с точки зрения как метода, так и содержания. В чем же заключается радикализм этого типа теологизирования? Во-первых, в установке на полный отказ от прежних методов теологии. Абстрактные и назидательные предположения о связи (religio) человека и Бога вторичны в деятельности теолога, а первичной должна быть солидарность с бедными в данный момент истории. Утверждается приоритет практики (praxis) перед формальным, систематическим теоретизированием, вернее, правильное сочетание теории и практики. Во-вторых, место теолога – среди бедных; нужно практиковать то, что церковь называет «предпочтительным деянием в пользу бедных». В-третьих, требуется непосредственное обращение к слову Библии; сама тема освобождения взята из Библии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу» (Лк 4, 18). В-четвертых, акцентируется тема угнетения: нужно понять и попытаться уничтожить причины угнетения; в-пятых, привлекаются социальные науки, и прежде всего марксистские методы анализа, теория классовой борьбы и освобождения от эксплуатации. То, что теология допускает применение марксистского анализа, является, пожалуй, самым радикальным моментом в «теологии освобождения», что вызвало бурную реакцию со стороны иерархов католической церкви.

В качестве примера радикализма «теологии освобождения», допускающего применение марксистского анализа в теологизировании, возьмем работы трех ее представителей, оказавших особое влияние на становление этой формы теологии.

Хосе Мигес Бонино, протестантский теолог из Чили, во введении к своей книге «Теология в революционной ситуации»<sup>6</sup> выразил перед участниками конференции «Христиане за социализм», которая состоялась в Сантьяго-де-Чили, благодарность «социальным наукам, многое взявшим из марксистского анали-

за». То, что последовало далее, было скорее марксистской социологией, а не теологией. Отвергнув популизм 1960-х гг. прошлого века, которого интересовал человек, народ, а не класс, Бонино отмечал, что если отбросить марксистский догматизм, то «теология освобождения» может использовать «откровенно марксистский строгий научно-идеологический анализ», который поможет теологам освобождения изучать «историческую практику», разоблачать «кабальные политические опции», такие как «теология развития» или «выбор третьего пути», позволит им заниматься проблемами конфликта и насилия, в то же время не отбрасывая такие теологические понятия, как «смерть», «содружество», «жертвенность», которые марксизм не принимал во внимание<sup>7</sup>. «Многим из нас кажется, что он (марксизм. – З.З.) доказал и сейчас доказывает, что является лучшим доступным ныне инструментом для эффективной реализации человеческих возможностей в определенный исторический период»<sup>8</sup>.

Бонино уделял большое внимание герменевтике, которая для либерационистов (от *liberación* – освобождение) означает «определение идеологического каркаса интерпретации, присущей данной религиозной практике». В Латинской Америке, писал Бонино, существуют различные прочтения Библии – реакционное, реформистское и революционное. Конечно, он выступал в пользу последнего, но в своей книге не развивал эту интерпретацию. Он считал классовую борьбу реальным фактом, поэтому призывал отказаться от идеологии примирения: «Любовь (к угнетенному. – З.З.) заставляет нас бороться за освобождение тех, которые живут в ситуации объективного зла... в этом смысле, как ни парадоксально это звучит, классовая борьба не только не противоречит универсальности любви, но становится ее выражением»<sup>9</sup>.

В своей книге Бонино анализирует воззрения немецкого теолога Юргена Мольтмана, который критиковал «теологию освобождения», называя ее «семинарией марксизма». В свою очередь, Бонино обвиняет Мольтмана в том, что тому не удалось создать «связный социо-аналитический образ угнетения». Чилийский теолог почти отождествляет солидарность с бедными массами населения с «приверженностью левацкому квазимарксизму» (по выражению Пола Зигмунда). Даже признавая важную роль базовых христианских общин, он предостерегает их от опасности впасть в

«буржуазную религиозность», вместо того чтобы заниматься политикой и соотносить свой христианский опыт с конкретной политической и идеологической практикой.

Подобно Бонино и другой латиноамериканский теолог, Уго Ассманн, критиковал реформистов, утверждая, будто «концепция развития показала, что она является не чем иным как ложью»<sup>10</sup>. Как и Бонино, Ассманн не принимает европейскую теологию, полагая, что она не конкретна, боится употреблять слово «империализм», не решается критиковать структуры власти. «Ввиду вопиющей политической наивности основного содержания теологии, можно бы было предложить ей, по крайней мере, использовать секулярную науку в качестве основы теологизирования; это единственный реальный путь вытащить теологию из ее гетто»<sup>11</sup>.

Агитируя за использование христианами социологических категорий марксизма, Ассманн в то же время признает, что ортодоксальный марксизм зачастую не способен правильно оценить особенности латиноамериканской ситуации, где есть и мелкобуржуазные ценности, и пассивность, присущая «псевдохристианским» традициям. Революционно настроенный христианин, по мнению Ассманна, осознает, что в революционном процессе вере отводится особое место, например, оказывается гуманизирующее влияние на революционный процесс со стороны христиан из среднего класса, хотя революционным авангардом являются угнетенные и эксплуатируемые слои населения. Историческое прочтение Библии, особенно послания Христа, согласно Ассманну, приводит к целой серии радикальных вопросов, на которые марксизм не обращал особого внимания; таков, например, христианский постулат о конечной победе над смертью, т. е. над конечным отчуждением, где марксизму не удалось найти ответ.

Уго Ассманн, бразилец немецкого происхождения, считается одним из наиболее радикальных теологов освобождения. Его убеждения сделали его жизнь очень нелегкой: его выслали из Бразилии, Боливии, Чили; долгие годы он провел в ссылке на Коста-Рике. Когда он в 1988 г. вернулся в Бразилию, на него было совершено покушение – четыре пули остались в его теле.

В 70-годы почти все теологи освобождения отдавали должное марксизму, в особенности теории классовой борьбы, конфликту экономических интересов, роли истории и практики в оценке

какой-либо теоретической позиции, но лишь немногие из них занимались непосредственно работами Маркса. Исключение составляет мексиканский иезуит (позже он оставил свое иезуитское поприще) Хосе Порфирио Миранда, написавший ряд книг о соотношении Нового Завета и работ Маркса, особенно ранних. Самой известной книгой Миранды является «Маркс и Библия»<sup>12</sup>. По его мнению, важнейшим для развития «теологии освобождения» являлся анализ сходства между пониманием «нового человека» у апостола Павла и марксистской надеждой на то, что мир будет преобразован, когда отношения между людьми приобретут характер братской любви и справедливости. Миранда отдавал себе отчет в том, что Маркс был атеистом, не занимался проблемами смерти и воскресения, хотя последователи Маркса, например немецкий марксист Эрнст Блох, утверждали, что следующим логическим шагом в марксистской диалектике была бы трансценденция, не так уж отличающаяся от христианского воскресения.

В более поздних работах Миранда писал, что Маркс выступал не против религии как таковой, а против особой буржуазной версии христианства в Европе XIX в., которая использовалась для идеологического оправдания капитализма. Маркс считал религию не только «опиумом народа», но и «вздохом угнетенной твари», «сердцем бессердечного мира», напоминал Миранда. Этот аргумент приобрел особую значимость в конце 70-х гг., когда марксисты и христиане начали активно сотрудничать в революционной деятельности. Тем не менее Миранде не удалось убедить противников использования марксизма в теологической деятельности, превратив Маркса в христианина: Маркс, доказывали они, был убежденным атеистом, а не только противником буржуазного христианства.

В попытках сформировать свою, латиноамериканскую теологию, «левые теологи» принимали во внимание специфические условия континента – экономические, этнические, культурные и прочие; центральной темой было отношение церкви к угнетенному человеку – народу – континенту. Радикальному пересмотру подвергались все составляющие католической теологии: эсхатология, христология, сотериология, еkkлезиология, герменевтика. Теологи освобождения отмечали, что для населения Латинской Америки теология всегда была непонятной и неинтересной, свое-

го рода «ночью духа». «Существует непреодолимый разрыв между нашей теологией и современным мышлением», – писал аргентинский коммунист Хуан Росалес<sup>13</sup>. Теологи освобождения видели задачу теологии в современном мире не в защите чистоты догм, а в том, чтобы быть в центре событий, конфликтов и бурь истории.

Новое понимание задач теологии ставило перед теологами освобождения множество проблем, и прежде всего проблему разработки собственной методологии. «Теология освобождения» отвергает понятие «чистой теологии», выводимой из априорного набора принципов. Утверждение абсолютного приоритета практики позволило Уго Ассманну назвать это теологическое направление «методологической инновацией». Вопрос о соотношении веры и социальной практики теологи освобождения ставили особенно остро: практика христианской истины, считали они, должна преобладать над любым теоретическим заявлением или интерпретацией. Один из основоположников «теологии освобождения», Гутьеррес, часто использует в своих работах термин «ортопраксис», обозначающий деятельность «политически ангажированного христианина». Раньше, по словам бельгийского теолога Шиллебекса, церковь ограничивалась ортодоксией и оставляла ортопраксис тем, кто стоял вне ее, т. е. неверующим, на деле же христианство предполагает примат практики, поскольку путь Христа – это практический путь. Исходя из важнейшего, по мнению теологов освобождения, принципа практики – *вовлеченности*, причем активной и осознанной, христианина в изменение мира, они пересматривали казавшиеся ранее незыблемыми духовные ценности и категории: например, любовь к ближнему понимается ими не как абстрактный принцип человеческого существования, а как реальная помощь угнетенному – страдающему, забитому человеку. Любить бедняка – значит идти на улицы, фабрики, в беднейшие кварталы. «Встреча с бедным – это не встреча с далеким хорошим бедным, это конкретная встреча с угнетенным, с членом социального класса, борющегося за свои элементарные права и за построение общества, где он может жить как человек»<sup>14</sup>.

Нищета, которая прежде считалась чуть ли не основной христианской добродетелью, по мнению теологов освобождения, не может быть человеческим идеалом; допустима лишь добровольная нищета, а нищета как результат угнетения – абсолютное зло. «Духовная

нищета», незнание, невежество – тоже результат социальной системы, построенной на эксплуатации человека человеком, считают они. Христианин должен знать, что такое политика, социальный строй, он должен осознавать себя личностью – в этот заключается «духовная гигиена» (Гутьеррес) каждого христианина.

Вера и практика, согласно «теологии освобождения», неразрывны. Вера понимается как практика, как деятельность, а освобождение – как процесс, выносящий «приговор» реальности в форме **status quo**. **Церковь и раньше не стояла в стороне от социальной действительности.** Она боролась за власть, за экономическое и политическое влияние в мире своими средствами: борьба против угнетения объявлялась грехом, ведущим к потере вечного блаженства, а угнетение, неравенство, эксплуатация – Божьей волей. Несмотря на то, что церковь всегда приспосабливалась к политическим и социально-экономическим условиям каждой эпохи, она не спешила освободиться от укоренившегося в ней социального консерватизма, продолжая отстаивать идею корпоративизма как классового мира. Второй Ватиканский собор еще раз подчеркнул идею о том, что роль церкви заключается в служении, а не в обладании властью. Теология «знаков времени», появившаяся после этого собора, выходит за узкие еkkлезиастические рамки, в ней подчеркивается, что эти «знаки времени» должны быть подвергнуты не только интеллектуальному анализу, они означают призыв к пасторской активности, к вовлеченности, к служению.

В отличие от традиционной теологии, для которой вера и Евангелие вечны и неизменны, в «теологии освобождения» подчеркивается, что они существуют не как самодостаточные, а как исторически обусловленные сущности. Историческая обусловленность, историческая вовлеченность – лейтмотив всех работ теологов освобождения. По их мнению, нет двух разных миропорядков – одного трансцендентного, внеисторического, другого исторического, земного. «Теология освобождения» отвергает дуализм, присущий традиционной теологии, которая делит историю на историю спасения и секулярную историю. История единая – социально-экономические изменения, революционные преобразования тоже принадлежат истории спасения. Секуляризация в связи с этим понимается не как процесс обмирщения, отказ от религии, а как неизбежная десакрализация исторической реаль-

ности. Акты Бога, согласно теологам освобождения, направлены на спасение и осуществляются через всеобщую историю человечества<sup>15</sup>. «Христианская вера», «Евангелие», «Откровение» – все эти понятия всегда исторически опосредованы, и задача теолога состоит в том, чтобы не просто читать Евангелие, а наполнять его конкретными моментами истории, так как нет просто человека, нет просто времени, а есть конкретная история, неповторимая, все время меняющаяся, поэтому и Евангелие не может быть нейтральным, универсальным, т. е., по сути дела, неопределенным. Таким образом, теология понимается теологами освобождения как историческая рефлексия, как ситуационная, конкретная, социальная «праксеология».

Некоторые западные исследователи «теологии освобождения» считают это теологическое направление латиноамериканским вариантом западноевропейской «политической теологии». Действительно, в плане методологии либерационисты многое взяли у этой теологии: например, общим у них является отказ от доктрины индивидуального спасения. Теолог Доротея Зёлле писала: «Никто не может спастись в одиночку»<sup>16</sup>. Как и «политическая теология», «теология освобождения» – теология социальных групп. Существование современного человека немислимо вне политической жизни, считают и те и другие, при этом политика понимается не как частная сфера общественных отношений (участие в выборах, вступление в какую-либо партию), а как общественная деятельность, в которой могут быть реализованы христианские понятия веры, любви, надежды. Тем не менее, либерационисты критиковали «политическую теологию» за ее абстрактную, внеклассовую критику капитализма, критику «вообще». Различия между ними коренились в различии ситуаций в Европе и Латинской Америке. В Латинской Америке церковь не исключена из культуры и политики, теснейшим образом переплетена с ними, и секуляризация происходит не так, как в Западной Европе, где под вопрос поставлено само существование церкви. Экономические, культурные, политические условия жизни народов латиноамериканского континента настолько отличаются от европейских, что, только побывав в Латинской Америке, многие европейские теологи могли понять побудительные мотивы «теологии освобождения».

«Политическая теология» появилась как критика теологий, несущих на себе печать экзистенциалистской и персоналистской философий с их акцентом на индивидуальном спасении и личных связях «я – ты». «Теология освобождения», напротив, вобрала в себя многие моменты персонализма: ей близки антикапиталистические мотивы персоналистской философии, обращение персоналистов к практической стороне жизнедеятельности человека. «Теология освобождения» конкретнее и радикальнее не только «политической теологии», но и возникшей приблизительно в то же время «теологии революции». Последняя являлась попыткой активного и сознательного обоснования участия христиан в социальных революциях.

Основные положения «теологии революции» были выдвинуты профессором Принстонской теологической семинарии (США) Ричардом Шоллом, развиты в работах Х.Д.Вендланда (Германия) и Х.Контериса (Уругвай). Шолл, живший долгое время в Латинской Америке, выдвигал концепции партизанской войны, борьбы малых групп. Именно в революционных ситуациях Бог действует наиболее активным образом, утверждал он. Но Шолл признавал революцию только в том случае, если она не будет носить тотальный характер, а ограничится конфликтами в отдельных областях с целью осуществления «малых изменений»<sup>17</sup>.

Наиболее радикально настроенные теологи освобождения прямо выступали за революционное преобразование общества, социалистический путь развития и диалога с коммунистами. Вопрос об отношении «теологии освобождения» к марксизму и революции является одним из самых сложных в анализе этого теологического направления. «Теология освобождения» подвергалась острой критике и многочисленным нападкам со стороны Ватикана и иерархов латиноамериканской церкви, которые называли ее «марксистской». Либерационисты признавали, что марксизм оказал значительное влияние не только на всю современную философию, но и на теологию, особенно ее «творческие ответвления». Влияние марксизма на теоретические разработки «теологии освобождения» было настолько велико, что Х.Л.Сегундо признавал, что в этом смысле она «является, несомненно, марксистской». Странники данного направления в теологии признавали необходимость марксистского анализа общества, разделенного на классы, анализа существую-

шей действительности, хотя, по выражению того же Сегундо, их «марксизм» носил несколько «доморощенный» характер. Страны они делили только по одному признаку – богатые и бедные, и классов, с их точки зрения, было только два – класс богатых и класс бедных. Поэтому все радикальные европейские и североамериканские теологии они считали спекулятивными, аполитичными «приспособлениями» к прагматизму человека общества потребления. Если можно так сказать, «теология освобождения» началась *ab negatio*: либерационисты твердо знали, какой *не* должна быть теология: она не должна быть догматичной, внеисторичной, безразличной к судьбам людей в этом мире. За неспособность к четким политическим позициям и расплывчатое социальное содержание критиковались ими и «теология надежды» Юргена Мольтмана, и «политическая теология», крупнейшим представителем которой был Иоганн Баптист Метц.

Библию нельзя проповедовать одинаково угнетенному и угнетателю, уверяли теологи освобождения. Недостаточно пробуждать в христианах «опасную память» (Метц имел в виду раннее христианство), «подрывные смыслы», провоцировать «крики обманутой надежды»<sup>18</sup>. Библейские понятия должны быть наполнены конкретным содержанием, нужно бороться за их воплощение в жизнь.

В связи с этим перед теологами освобождения очень остро встала проблема нового прочтения Библии, которое может дать новая герменевтика. Подлинная герменевтика, как ее понимали либерационисты, должна включать в себя не только изучение Библии, истории религии, истории церкви, но и «голос наук, помогающих понять современный мир». Под последними теологи освобождения понимали историю латиноамериканских народов, «географию голода», «культуру насилия», изучение языка «бесправных масс», структуры «несправедливого социального порядка» и т. д.<sup>19</sup>. Вот как понимает аутентичную герменевтику мексиканский теолог Рауль Видалес: «Герменевтика должна быть критичной, а не догматичной, глобальной и процессуальной, а не формальной, социальной, а не персональной, популярной, а не элитарной, придающей большее значение ортопрактике, нежели ортодоксии»<sup>20</sup>. С точки зрения либерационистов, в Библии есть символы освобождения, которые до сих пор не раскрыты. Одной из задач «теологии освобождения» является раскрытие этого «резерва значения».

Герменевтическая проблема важна для либерационистов не только потому, что методология и христология являются, по мнению критиков «теологии освобождения», самыми слабыми пунктами в этом теологическом направлении, но и потому, что, по словам Сегундо, «только изучение нашего метода теологизирования vis-à-vis с реальностью Латинской Америки и согласие по поводу методологии могут бросить вызов механизмам угнетения и попыткам угнетателей использовать саму терминологию освобождения»<sup>21</sup>. Герменевтика освобождения, по мнению теолога Северино Кроатто, должна работать на трех уровнях: 1) архетипическое событие, через которое Бог проявляет свою спасительную волю, – это онтологический или исторический уровень; 2) язык, который отражает событие в ненаучном и поэтому более проникновенном сообщении, а также связывает два горизонта: интерпретируемый текст и интерпретатора, – это эстетический уровень; 3) современное событие, включающее в себя современную реальность и личное решение (личный выбор), – это экзистенциальный уровень.

Трудность связана с необходимостью совместить эти три регистра. В книге «Освобождение теологии» Хуан Луис Сегундо пытается сформулировать герменевтические принципы, вводя в свои рассуждения понятие «герменевтического круга», который является «постоянным изменением нашей интерпретации Библии, диктуемым постоянно происходящими переменами в нашей повседневной действительности – как индивидуальной, так и социальной»<sup>22</sup>. Проблемы, которые ставит перед теологами действительность, должны быть достаточно общезначимыми и серьезными, чтобы можно было решиться изменить традиционные понятия о жизни, смерти, обществе, политике и мире в целом. Если теология сможет ответить на новые вопросы, которые ставит перед нею жизнь, изменив обычную интерпретацию Священного писания, герменевтический круг замкнется; если же интерпретация останется прежней, возникнут новые проблемы, которые могут остаться нерешенными или, хуже того, будут решены неправильно. Вот что пишет бразильский теолог Леонардо Бофф об «освободительной герменевтике»: «...она ищет и использует *преобразующую энергию* библейских текстов, и именно интерпретация поможет преобразению индивида (обращению) и приведет к историческим переменам (революции). Это не означает какую-либо идеологическую

предвзятость: библейская религия является открытой и динамичной благодаря своему мессианскому и эсхатологическому характеру. Эрнст Блох однажды заявил: без Библии было бы трудно совершить революцию»<sup>23</sup>.

Само понимание герменевтического круга Сегундо иллюстрирует на примере работ Макса Вебера, Харви Кокса, Дж. Коуэна. Более подробно он останавливается на анализе взглядов американского теолога – протестанта Харви Кокса, представителя «секулярной теологии». В своей нашумевшей книге «Секулярный город: секуляризация и урбанизация в теологической перспективе»<sup>24</sup> Кокс проводит различие между старым и новым путями решения проблем человеческой духовности. Старый состоял в апелляции к возвышенным человеческим ценностям – религии, искусству, традиционным моральным нормам, новый же заключается в том, что человек обращается к прагматическим ценностям технополиса. Согласно Коксу, «триумф» свобод секулярного города и требования следовать его дисциплине дали бы разумное направление в решении теологических проблем. Необходим диалог теолога и прагматика, при котором может быть получен новый опыт, заставляющий вновь обращаться к христианским источникам и позволяющий понять многие скрытые стороны библейского текста, ибо, как говорит Кокс, многие места Библии сугубо, можно даже сказать, грубо прагматичны. Так возникает новый вид теологии, который Кокс назвал «жизнеспособной теологией революционных социальных перемен»<sup>25</sup>.

Сегундо считал, что проблема Коксом не решена: Кокс не принял ни прагматика, ни общество потребления такими, каковы они есть, поэтому новое прочтение Библии не состоялось: «...герменевтический круг всегда предполагает вовлеченность человека, его осознанное участие, но на основе не теологических, а человеческих критериев»<sup>26</sup>. Примером завершенности герменевтического круга Сегундо считает интерпретацию Библии, данную Дж. Коуэном в его книге «Черная теология освобождения». Сама по себе завершенность герменевтического круга не говорит о том, что рассматриваемая идеология истинна, просто она свидетельствует о том, что теология жива и не утратила связи с животворным источником исторической действительности. Книга Коуэна началась с акта воли, с личного опыта; для него теология – «страстный язык»;

историческая вовлеченность, личное участие в тех событиях, объяснение которых теолог ищет в библейских текстах, – необходимое условие, без которого невозможна теология в современном мире, считает Сегундо. Теолог как бы замыкает герменевтический круг, при этом не теряя трансцендентности веры, поскольку сама сущность истории трансцендентна, и человек обнаруживает свою связь с Богом не в надисторическом мистическом опыте, а в самой истории, как индивидуальной, так и коллективной.

Несмотря на обращение к новой герменевтике, теологи освобождения понимают, что они далеки от решения своих проблем. Их достаточно вольное обращение с установившимися теологическими и философскими понятиями вызвало по отношению к «теологии освобождения» некоторое «академическое пренебрежение» со стороны теологов-традиционалистов. Действительно, сильной стороной «теологии освобождения» была не систематичность, четкая структура и теоретическая обоснованность принципов, а то, что в центре ее находилась действительность Латинской Америки, ее реальные наболевшие проблемы и широкое социальное действие.

В «теологии освобождения» пересмотру подвергаются основные теологические и философские категории – эсхатология, история, время. Если следовать традиционной теологии, рассуждают либерационисты, «эсхатон» (*греч.* *eschaton* – конец, последний), царство Божье никогда не наступит. Вытекающая из этого проблема историчности занимает умы многих теологов освобождения; они подвергают критике экзистенциальную философию за ее неисторичность и тот «стоический нигилизм отчаяния», который экзистенциалисты считают героической позицией перед лицом Ничто. Для либерационистов это просто конформизм.

К концу XIX в. эсхатологическая тема появилась в либеральной протестантской теологической мысли (Иоганн Вайсс, Альберт Швейцер), что было связано с изучением верований в первохристианских общинах. Юрген Мольтман считал, что с этой точки началась «диалектическая теология», сделавшая эсхатологию центром своего теоретизирования. Одним из ее представителей был Карл Барт, эсхатология которого, по выражению Урса фон Бальтазара, была «трансцендентальной эсхатологией»: вечность выступает здесь как форма подлинного бытия, а время – как простая видимость, тень. Именно такое понимание эсхатологии помешало ей, по мнению Мольтмана,

осуществить прорыв в догматике. Эсхатология – это движущая сила Библии, пишет Гутьеррес. Она направлена на будущее, но теснейшим образом связана с настоящим.

Отправной точкой для дискуссии о влиянии западноевропейской философии и теологии на «теологию освобождения» послужило обсуждение проблемы демифологизации, выдвинутой в 1942 г. протестантским теологом Рудольфом Бультманом. Для верующего библейские мифы требуют перевода на современный язык, только тогда для него открывается путь к трансценденции. Бультман таким языком считает язык экзистенциальной философии в ее хайдеггеровском варианте. Хосе Миранда, Северино Кроатто и Энрике Дуссель, занимаясь разработкой герменевтической проблематики, подвергают критике трансцендентально-философское обоснование религии. Отдав должное Хайдеггеру, преодолевшему метафизичность прежней философии, опиравшейся на Платона и Аристотеля, – философии, разъединяющей субъект и объект, категоризирующей окружающий мир и тем самым увековечивающей status quo, они подвергают критике экзистенциальные категории, хотя и имеющие вроде бы дело со временем, но по сути дела находящиеся вне его. В них будущее становится «будущестью» – возможностью человека конструировать настоящее, а настоящее становится вневременной «настоящестью», повторяемой в каждый момент истории и в каждом поколении. Против такого круговорота вещей, повторяемости событий и выступали либерационисты.

Теологи освобождения переосмысливали европейскую философию с самых ее истоков, считая, что ею во многом предопределены современное западное общество и его мировоззрение. Рационализм, бездушно-прагматический характер буржуазного общества рассматривались ими как прямое следствие древнегреческой философии. Вот что писал Хосе Миранда в своей книге «Маркс и Библия»: «Греческая мудрость и ее продолжение в западной науке были действительно тысячелетней шизофренией вне времени и вне ценностей»<sup>27</sup>, поскольку «греческая философия родилась, чтобы нейтрализовать реальность, помешать ей беспокоить нас, свести ее к космосу, в котором все упорядочено»<sup>28</sup>. Миранда выводит возникновение научного метода из посылок древнегреческой философии и вторит Левинасу и Маркузе в их критике этого метода, ведущего ко все большему покорению природы и все большему господству чело-

века над человеком через господство над природой. Миранда вслед за Бультманом противопоставляет научному знанию библейское знание, основанное не только на видении, но и на слушании, т. е. на подчинении себя тем феноменам, которые человек хочет познать. Греческое знание, в интерпретации Миранды, достигается путем рассмотрения того, что держится на расстоянии; оно объективно до той степени, в какой участие познающего в познаваемом сводится к «рассматриванию», реальное видится как вечное и вневременное; библейское понимание настаивает на межперсональном отношении между познающим и объектом познания. Миранда выстраивает следующую цепочку: греческий логос – метафизика – этика в духе средневековой схоластики – европейское Просвещение – рационализм – технологическое общество – и, кульминационный пункт, – империализм, «квинтэссенция зла, разрушить которую сможет только практика освобождения, освободительный процесс, начавшийся в третьем мире»<sup>29</sup>.

Густаво Гутьеррес писал, что «теология освобождения» возможна лишь путем совместных усилий теологов, философов, представителей социальных наук. Она, к сожалению, не имела своей философии, какой, например, является томизм для традиционной католической теологии. «Теология освобождения» весьма неоднородна, она имеет несколько ответвлений, точки зрения ее представителей по тому или иному вопросу зачастую весьма разнятся (в 70–80-е гг. очень много дискуссий велось по вопросу отношения к марксизму и революции), но сфера общего интереса, активное участие в процессе освобождения Латинской Америки, одинаковое понимание задач теологии позволяли этим теологам дополнять друг друга, создавая как бы единое теоретическое поле. В работах теологов освобождения трудно вычленишь уже хорошо разработанные проблемы; четко выделялся их критический пафос – протест против ужасающего положения латиноамериканских народов, критическое отношение к европейской теологии и философии, хотя многие положения последних органично вошли в «теологию освобождения».

Маститый английский теолог Дж.Эндрю Кёрк, один из авторитетных и объективных исследователей «теологии освобождения», писал, что она не могла пользоваться европейским методом теологизирования, поскольку имела дело с субкультурой – куль-

турой голодных, бездомных, неграмотных людей, страдающих от всевозможных видов насилия. Церковь пыталась войти в этот мир, но наталкивалась на вопросы, на которые не могла дать ответ, и авторитет европейской теологии не мог ей помочь. Кёрк справедливо считал, что «теология освобождения», «не разработав контуров нового, хочет освободиться от старого. Это не *Summa Theologiae*. Ее инструментарий рудиментарен, но она убеждена, что другого законного пути формирования теологии нет, особенно в Латинской Америке»<sup>30</sup>.

«Теология освобождения» не выработала своей антропологии, но в центре ее стоит человек – страдающий, угнетенный, даже не всегда осознающий свое положение; это отчужденный человек, который должен стать объектом освободительного процесса. «Теология освобождения» оперировала радикальными понятиями, которые, по мнению ее представителей, могли помочь преобразованию современной субкультуры деперсонализованного человека, «не-личности» (*no-persona – исп.*). В беседах с Фиделем Кастро бразильский теолог Фрей Бетто выразил мысль, характерную для либерационистов: «В Латинской Америке самая большая проблема – не философская проблема личности<sup>31</sup>, а существование не-личностей, их коллективное существование. Люди живут хуже животных. Теологии нужна помощь социальных наук, и среди них нельзя недооценивать вклад марксизма»<sup>32</sup>.

Привести людей к тому, чтобы они осознали свое положение, пробудить их самосознание – в этом видят теологи освобождения призвание христианской церкви; это связано со сменой ментальности: изменить некритическую, конформистскую ментальность, осознать свою идентичность, стать субъектом, а не объектом истории. Поэтому одним из моментов освобождения должно стать пробуждение исторического сознания. «Деблокировать» сознание латиноамериканца – одна из самых насущных задач «теологии освобождения», хотя, как признает Гутьеррес, «христиане с трудом входят в эту ментальность»<sup>33</sup>. Латиноамериканские теологи считают, что новый человек рождается именно в Латинской Америке, поскольку, как утверждает, например, пуэрториканский теолог Самуэль Готай, на этом континенте есть и социальные, а после возникновения «теологии освобождения» – и теоретические предпосылки для осуществления этой задачи.

Установка на развитие исторического сознания человека противопоставлялась теологами освобождения поверхностной мобилизации масс, проповедуемой популистами (популизм – латиноамериканский вариант народничества). Либерационисты категорически отвергали идею манипулирования массами; однако они утверждали, что ситуация в странах Латинской Америки такова, что народ является пока объектом освободительного движения. Это дало повод оппозиции «теологии освобождения» обвинить ее в элитаризме. Либерационисты считают, что сознательное участие латиноамериканцев в освободительном движении будет результатом огромной работы, воспитания нового поколения теологов, распространения теологии среди широких масс населения и т. д. Одним из способов пробуждения исторического сознания, «консьентизации» (от *consciencia* – сознание, *исп.*) населения стали базовые христианские общины, которые получили большое распространение в таких странах, как Бразилия, Чили, Никарагуа, Сальвадор. Опыт такого народного участия в лоне римской католической церкви бросил вызов старым иерархическим моделям, но решения Второго Ватиканского собора, острая нехватка священников как бы легализовали такого рода деятельность. Протестантские аналитики, такие, например, как Ричард Шолл, назвали теологов освобождения «вестниками новой Реформации»<sup>34</sup>. Но, как отмечает профессор Принстонского университета, директор Центра латиноамериканских исследовательских программ Пол Зигмунд, хотя теологи освобождения сохраняют (вернее, ре-интерпретируют) такие центральные католические доктрины, как Троица, особое место Богородицы и евхаристию, их версия теологии настолько радикальна, что далеко отстоит от Реформации XVI в.

Парадигмой нового, освобожденного человека либерационисты считают Христа; однако «теология освобождения» во главу угла ставит не «Христа веры», а «Христа истории». Христология – одно из «белых пятен» «теологии освобождения», по мнению самих ее представителей, тем не менее в их работах видна общая тенденция: выдвинуть на первый план христологические и коллективистские моменты Писания, «приблизить Христа к народу», скажем так, «пролетаризировать его», придав его отношениям с людьми оттенок братской простоты. Альберт Швейцер писал, что образ Христа меняется каждую эпоху, так как каждая эпоха более

или менее неосознанно приписывает ему свои собственные идеи. Поэтому Иисус-мятежник раннего христианства в Средневековье превратился в Христа-правителя, а западный Христос «санкционировал» капитализм и колониализм XX в. В Латинской Америке Христос «идет в ногу с верующими народными массами»<sup>35</sup>, но теологи освобождения пытаются изменить традиционно сложившийся в Латинской Америке образ Христа-мученика, страдальца, распятого на кресте; «Христос бессильный и Христос всесильный суть две стороны одной медали – христологии угнетателя», – писал Уго Ассманн<sup>36</sup>. Для него основной грех – не нарушение закона индивидом, а отказ от истории. Иисус преодолел это, он сам пережил ситуацию несвободы, поэтому преобладающий образ Христа для либерационистов – образ освободителя, милосердного и простого, привнесшего в мир творческую и возрождающую любовь. Упомянувшийся выше Леонардо Бофф миссию Христа понимает как революцию в мышлении и действии, как освобождение «угнетенного сознания» его времени и как создание нового человека. Христос не принимал слишком простого различия между добром и злом, отрицал то царство Божье, каким его видели фарисеи, т. е. царство Божье при абсолютном законопослушании. Отвергая фарисейство и легализм своего времени, находясь в маргинальной среде, среди проституток, мытарей, бывших солдат, Христос произвел – писал Бофф – ненасильственную социальную и культурную революцию, и это стало основанием западной цивилизации. Согласно Боффу, возникла вера, затем церковь, и таким образом исчез разрыв между «Христом веры» и «Христом истории»<sup>37</sup>. Христос выступает как человек, принесший бедным и страждущим божественный дар освобождения. В традиционной христологии миссия Христа была чисто религиозной, считалось, что Христос не интересовался политикой; жизнь Христа была «иконизирована», помещена вне исторического контекста; приблизиться к человеку Христу, Иисусу из Назарета, которого Бог облек плотью, понять не только его учение, но и его жизнь, придать его слову конкретное историческое значение, – вот в чем заключается наша задача, писал Гутьеррес.

Христос не был приверженцем какой-либо политической системы, отмечает Зигмунд, а те политические выводы, которые делаются из его послания, – разнообразны и противоречивы. Теологи

освобождения претендуют на новую трактовку отношений между христианством и политикой, ссылаясь на Библию. Жизнь и учение Иисуса показывают бесконечный поиск нового человечества и радикально иного общества. Хотя царство Божие не должно ассоциироваться с установлением справедливого общества, достижение этого общества дает христианам необходимое воодушевление; политическое вливается в вечное – они неразрывны. Жизнь и смерть Христа имеют как теологические, так и политические коннотации.

«Теология освобождения» появилась в особом климате 60–70-х гг. прошлого века на волне леворадикального движения, увеличивающейся поляризации в Латинской Америке: в 1971 г. радикальное правительство Камилло Торреса в Боливии сменила военная хунта, длительная демократия в Уругвае (который называли «Швейцарией Латинской Америки») была уничтожена в результате путча в 1973 г., в сентябре 1973 г. было свергнуто правительство Альенде и лишь в нескольких странах Латинской Америки (Венесуэле, Коста-Рике, Колумбии и Мексике) существовали более или менее демократические правительства. Это было время студенческих волнений в Париже и Мехико, появления движений «новых левых» и «черной власти», но, в отличие от большинства движений той поры, «теология освобождения» выжила и процветала в течение последующих десятилетий. Одной из причин было то, что она пыталась решать насущные проблемы латиноамериканской церкви, существование которых признавала и церковная иерархия. Другая причина того, что интерес к «теологии освобождения» не падал, – ее способность к творческому росту и адаптации к новым обстоятельствам, к меняющемуся миру. Что изменилось в «теологии освобождения» за 30 лет ее существования? Многие ее сторонники отошли от принятия социалистической революции как средства освобождения беднейших масс населения и отдают предпочтение пасторской и образовательной деятельности в базовых христианских общинах. Если участники Второй конференции СЕЛАМ в Медельине (Колумбия, 1968 г.) подчеркивали, что почти все структуры государственной власти в Латинской Америке были «греховными структурами», требующими революционного вмешательства, то сегодня в работах либерационистов больше нет призывов к «ответному насилию» против институционального насилия, поскольку они понимают, что революция обошлась бы слишком дорого.

Отношение к марксизму также изменилось: с самого начала теологи освобождения не принимали «атеизм и детерминизм» Маркса, но, по словам многих из них, от Маркса они взяли уже готовую теорию, объясняющую источники угнетения, а именно: эксплуатацию со стороны капиталистических держав, особенно США. Антикапитализм оставался доминирующей темой в работах многих теологов освобождения в 80–90-е гг. прошлого века, но они стали выделять и другие источники насилия – сексуального, политического, расового, этнического и экологического. Капитализм оставался для них основным источником зла, но они также признавали, что страны «реального социализма» (СССР, страны Восточной Европы) не могут считаться примерами освобождения. Перестройка в СССР и последующий развал Советского Союза, крах восточноевропейского социалистического лагеря еще больше убедили их в этом.

Либерационисты признавали теорию классово́й борьбы как составной части марксизма, но начиная с 80-х гг. предпочитали писать о борьбе не между буржуазией и пролетариатом, а между бедными и богатыми. Уго Ассманн считал, что рассуждения в рамках дихотомии «капитализм – социализм» были ошибкой со стороны теологов освобождения, которая должна быть исправлена. Несмотря на это, многие из них в 80-е гг. идентифицировали себя как социалистов.

Что касается церкви, теологи освобождения никоим образом не отвергали ее иерархическую структуру, но с самого начала своей деятельности ратовали за «народную церковь», церковь бедных, и это бросало вызов католической традиции. Со стороны Ватикана последовал резкий протест; сильной критике «теологию освобождения» подверг кардинал Ратцингер, нынешний папа Бенедикт XVI, за ее приверженность марксизму и призывы к социалистическому переустройству общества. В пылу полемики кардинал Ратцингер назвал существование социалистических государств «позором нашего времени». Заявление Ратцингера вызвало протесты со стороны многих церквей (русская православная церковь также выступила с осуждением этого выступления<sup>38</sup>). Ватикан был вынужден опубликовать документ под названием «Инструкция по некоторым аспектам теологии освобождения». Кардинал Ратцингер и тогдашний президент СЕЛАМ Гуаррасино заявили,

что текст Инструкции, безусловно, критичен, но не означает отлучения этой теологии, а является лишь «стимулом к размышлению». Они также заявили о готовящемся Конгрегацией доктрины веры при Ватикане следующем документе, который «будет сделан в позитивном ключе и покажет как доктринальное, так и практическое богатство теологии освобождения»<sup>39</sup>.

В настоящее время «теология освобождения» все еще остается достаточно радикальной; она по-прежнему видит мир конфликтным, не склонным к компромиссам, где царит неравенство, угнетение, а не освобождение. Она, как и прежде, делает ставку на «популизм корней травы» с убеждением в том, что бедняки – объект Божьей любви и источник религиозного вдохновения. И, наконец, «теология освобождения» по-прежнему с недоверием относится к либеральной традиции в политике и философии, а социальную доктрину официальной церкви считает скрытой формой либерализма.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Ratzinger J.* Relación sobre la situation actual de la fe y la teología... Santa Fe de Bogota, Columbia, 1997. P. 14.
- <sup>2</sup> *Petrella I.* Beyond Liberation Theology: a Polemic (Reclaiming Liberation Theology). L., 2008.
- <sup>3</sup> *Kee A.* The Conservatism of Liberation Theology: Four Questions for Jon Sobrino // Political Theology: the Journal of Christian Socialism. November 2000. P. 34.
- <sup>4</sup> *Gutiérrez G.* Teología de la Liberación. Lima, 1971.
- <sup>5</sup> *Dussel E.* A History of the Church in Latin America. Michigan, 1981. P. 314–325.
- <sup>6</sup> *Bonino J. M.* Doing Theology in a Revolutionary Situation. Philadelphia, 1975.
- <sup>7</sup> Ibid. P. 73.
- <sup>8</sup> Ibid. P. 85–97.
- <sup>9</sup> Ibid. P. 122.
- <sup>10</sup> *Assmann H.* Theology for a Nomad Church. N.Y., 1976. P. 49.
- <sup>11</sup> Ibid. P. 64.
- <sup>12</sup> *Miranda J.P.* Marx and the Bible. N.Y., 1974.
- <sup>13</sup> *Rosales J.* Cristo y/o Marx? Buenos Aires, 1985. P. 111.
- <sup>14</sup> *Gutiérrez G.* Praxis de liberación y fe cristiana // La nueva frontera de la teología en América Latina. Salamanca, 1977. P. 25.
- <sup>15</sup> В этом смысле «теология освобождения» приняла критику Ю.Мольтмана, В.Панненберга и других представителей европейской теологии, которой они подвергли теологию, опирающуюся на экзистенциальную философию, за ее внеисторичность.

- 16 Le Monde. 3 Oct. 1984. P. 14.
- 17 См., например: **Revolutionary Change in Theological Perspective** // **Christian Social Ethics in a Changing World**. N.Y., 1966; *The Theology of Revolution* // *Theological Studies*. 1968. V. 29, № 4 и др.
- 18 Diskussion zur «Theologie der Revolution». München; Mainz, 1969. S. 82–100.
- 19 *Vidales R.* Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación // *La nueva frontera de la teología...* P. 54.
- 20 Ibid.
- 21 *Segundo J. L.* *The Liberation of Theology*. N.Y., 1979. P. 8.
- 22 Ibid.
- 23 *Boff L., Boff C.* *Introducing Liberation Theology*. N.Y., 1987.
- 24 *Cox H.* *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. N.Y., 1965.
- 25 Подробный анализ воззрений Харви Кокса дан в книге: *Юлина Н.С.* *Философская мысль в США. XX век*. М., 2010. С. 519–539.
- 26 *Segundo J.L.* *The Liberation of Theology*. P. 13.
- 27 *Miranda J.P.* *Marx and the Bible*. N.Y., 1974. P. 270.
- 28 Ibid. P. XX.
- 29 Ibid. P. 270.
- 30 *Kirk J. A.* *The Liberation Theology*. Atlanta, 1979. P. 23.
- 31 Фрей Бетто, анализируя западноевропейскую философию, на основе которой появилась «либеральная философия», характеризует ее как персоналистскую, поскольку самый жгучий вопрос – это вопрос о ценности человеческой личности; поэтому ни европейская философия, ни европейская теология не применимы в Латинской Америке.
- 32 *Fidel y la religion: Conversaciones con Frei Betto*. La Habana, 1985. P. 295.
- 33 *La nueva frontera de la teología...* P. 19.
- 34 Цит. по: *Sigmund P.E.* *Liberation Theology at the Crossroads*. N.Y., 1992. P. 9.
- 35 *Rosales J.* *Op. cit.* P. 44.
- 36 *La nueva frontera de la teología...* P. 134.
- 37 См.: *Sigmund P.E.* *Op. cit.* P. 81.
- 38 См.: *Журнал Московской патриархии*. 1985. № 6.
- 39 *Le Monde*. 5 sept. 1984. P. 17.

## Об авторах

*Губман Борис Львович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Тверского государственного университета

*Вдовина Ирена Сергеевна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

*Мачульская Ольга Игоревна* – научный сотрудник Института философии РАН

*Михайлов Игорь Анатольевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

*Джохадзе Игорь Давидович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

*Бернштейн Ричард* – профессор Нью-Йоркской школы социальных исследований

*Юлина Нина Степановна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

*Старовойтов Владимир Васильевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

*Заритовская Зоя Алексеевна* – научный сотрудник Института философии РАН

## Содержание

Предисловие .....	3
<i>Б.Л.Губман</i> Философский универсализм и логика культурных миров. Альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания .....	8
<i>И.С.Вдовина</i> «Философия жизни» Поля Рикёра .....	28
<i>О.И.Мачульская</i> Этическая концепция А.Конт-Спонвиля: новое учение о вечных добродетелях .....	53
<i>И.А.Михайлов</i> «Борьба за признание». Идея признания в социально-критической теории А.Хоннета.....	64
<i>И.Д.Джохадзе</i> Прагматизм: новое вино в старых мехах? .....	103
<i>Ричард Бернстайн</i> Метаморфозы прагматизма.....	118
<i>Н.С.Юлина</i> Квантовый подход к сознанию и философская критика.....	126
<i>В.В.Старовойтов</i> Посткляйнианская школа психоанализа в трудах У.Биона.....	154
<i>З.А.Заритовская</i> Теология освобождения в странах Латинской Америки.....	184
Об авторах.....	210

Научное издание

**Западная философия конца XX – начала XXI в.  
Идеи. Проблемы. Тенденции**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.И. Блауберг*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.10.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 10,94. Тираж 500 экз. Заказ № 035.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## Вышли в свет

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2011. – 252 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

Пятый выпуск ежегодного сборника, подготовленный Сектором биоэтики и гуманитарной экспертизы Института философии РАН, представляет собой результаты исследований сотрудников данного подразделения совместно с учеными из других подразделений и институтов. Авторы представляют широкое тематическое разнообразие в изучении философских аспектов биоэтики и гуманитарной экспертизы. Дается интересный философско-антропологический анализ фундаментальных проблем комплексного изучения человека. Также в сборнике представлено обсуждение моральных проблем, возникающих в практике преподавания, психотерапии и психокоррекции, что является важным дополнением к исследованиям в области биотехнологий, которым традиционно уделяется пристальное внимание сотрудников сектора. Третий раздел сборника посвящен публикациям сотрудников группы виртуалистики.

2. **Глинчикова А.Г. Индивидуализация личности в преддверии Современности [Текст] / А.Г. Глинчикова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 163 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 00–00. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0216-4.**

Центральная проблема исследования – выявление специфики двух форм индивидуализации личности, развившихся на основе двух типов антично-христианского синтеза на заре современной эпохи: «нисходящей индивидуализации», делающей акцент на реабилитации частного начала, «обожение» человеческой природы, получившей преимущественное развитие в рамках западного Возрождения, и «восходящей индивидуализации», связанной с преодолением человеком ограниченности своей частной природы, способностью подняться над своей «отдельностью» и вместить в себя более высокое всеобщее начало.

3. **Знание как предмет эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 223 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0201-0.**

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы эпистемологии: природы знания, соотношения знания и незнания, знания и истины, истины и правды, специфики научного знания и знания практического, дескриптивного и прескриптивного знания. Наряду с традиционными фундаментальными вопросами представлены статьи, касающиеся менее известной проблематики, в которых знание рассматривается в контексте исследований сознания, личностной идентичности, риторики, проблемы перевода.

4. **История философии. № 17 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2012. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

В данном номере журнала, посвященном проблемам западноевропейской философии, представлены как исследовательские статьи, так и переводы. Отдельный тематический блок составили статьи, в которых рассматриваются проблемы исторической интерпретации, в частности вопросы теории и методологии историко-философского исследования. Следующий цикл статей объединен тематикой антропологии, «я», личности. Здесь исследуются вопросы философской антропологии в учении Гегеля, в концепции испанского мыслителя П. Лаина Энтральго, в философии П. Рикёра. Тематически с этим связана работа известного французского историка философии В. Карро о проблеме «я» у Паскаля. В журнале также освещаются философские концепции Э. Гуссерля и А. Платинги, проблема этической связи мудрости и науки.

5. **Корзо М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 155 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.**

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

6. **Космология, физика, культура [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М.: ИФРАН, 2011. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0204-1.**

Становление научной космологии анализируется в контексте культуры. Сделана попытка понять, как известные модели науки, рассматриваемой в качестве феномена культуры, позволяют описать разные эпохи истории космологии – от коперниканской до современной. Изучены основания метода современной космологии: математических гипотез, концептуальных структур, генерируемых в их рамках, эмпирического обоснования этих гипотез.

Обсуждается проблема «непостижимой эффективности математики» в космологии. Рассмотрена проблема применимости к сверххранней Вселенной понятий пространства, времени и др. Продемонстрирована многомерность универсалий культуры «мир», «природа», «бесконечность», «эволюция» в их космологических аспектах. Большое внимание уделено мировоззренческим ориентациям космологии.

7. **Кузнецов, М.М.** Опыт коммуникации в информационную эпоху. Исследовательские стратегии Т.В. Адорно и М. Маклюэна [Текст] / М.М. Кузнецов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 143 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.

В монографии дается философский анализ новых структур коммуникативного опыта, сложившихся к концу XX – началу XXI вв. в результате бурного развития информационных технологий, исследуется взаимосвязь когнитивной деятельности и коммуникативных практик, а также роль коммуникации в формировании стереотипов поведения и мышления. В центре внимания автора – концепции Т.Адорно и М.Маклюэна, раскрывших в своем творчестве конститутивную роль средств коммуникации в структурировании различных типов ментальности и форм человеческой жизнедеятельности.

8. **Лазарев В.В.** Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.) [Текст] / В.В. Лазарев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 222 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 202–204. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0213-3.

Анализируется круг проблем, к которым было приковано преимущественное внимание русских философов указанного периода. Это – идущее от А.С.Хомякова философское осмысление Божественного Троиинства; русская идея в конвенции Всеединства, Богочеловечества, Соборности, разрабатывавшиеся В.С.Соловьевым и последующими религиозными мыслителями; историко-философские концепции, касающиеся судьбы России и имеющие современное звучание; проблемы преодоления зла в мире в связи с непреложностью человеческой свободы выбора между добром и злом; осмысление трагедии земного существования; напряженность между Божественной благодатью и человеческой свободой; внутренняя проблема философии как способа преодоления недостатков и односторонностей монизма и дуализма через интенсивную разработку принципа монодуализма Н.А.Бердяевым, С.Л.Франком, Б.П.Вышеславским, В.В.Зеньковским и другими философами.

9. **Методология науки и антропология [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: О.И. Генисаретский, А.П. Огурцов.** – М.: ИФРАН, 2012. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0209-6.

Коллективный труд «Методология науки и антропология» подготовлен в Центре методологии и этики науки ИФ РАН. Он состоит из двух разделов. В первом разделе «Методология науки и антропологический поворот в философии» авторы сборника в противовес дегуманизации современной

философии науки и элиминации ею познающего субъекта обсуждают эпистемологический статус психологических теорий, раскрывают содержание эпистемологии без познающего субъекта К.Поппера, анализируют проблемы власти и политической антропологии. Второй раздел посвящен соотношению философии науки и дискурсивных практик – методам понимания в процессах и системах управления, основаниям практик открытого образования, эффективности стратегий развития образования и дилеммам «двух культур». В качестве приложения публикуется статья американского логика И.Бентема «Куда идет логика?», в которой осмысляются контексты логических рассуждений.

Сборник представляет интерес для философов, психологов, специалистов в области образования и управления.

- 10. Наука и социальные технологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0200-3.**

Сборник включает серию статей, каждая из которых встраивает понятие социальных технологий в свой собственный оригинальный контекст, задавая, таким образом, все новые определения социальных технологий (дискурсивные технологии, мягкие и жесткие социальные технологии, технологии конструирования субъекта и т. д.). Несмотря на разнообразие точек зрения на данную проблему, авторы единогласно увязывают ее с темой управления и власти. Коммуникативная и медийная, языковая, научная среды предстают в результате как основа властных и управленческих процессов, а значительная часть современных общественных отношений – как взаимодействие и столкновение бесчисленных социальных технологий.

- 11. Неретина, С.С. Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 279 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.**

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором зиждилась классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

12. **Ориентиры... Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2011. – 187 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0190-7.**

Идеология пронизывает социальную жизнь во всех ее проявлениях, присутствуя в ней как явным, так и неявным образом. От теорий, провозглашавших смерть идеологии, давно отказалась социальная наука, однако в нашей стране исследования идеологических процессов все еще не уделяется достаточного внимания. Восполняя этот пробел, авторы сборника исследуют роль идеологии в процессе модернизации, а также некоторые существенные моменты идеологических процессов в России. Постоянная тема серии данных сборников – «Восток и Запад», – представлена как преломление в восточных культурах западных информационных технологий и стереотипов.

13. **Петр Абеляр. История моих бедствий [Текст] / Петр Абеляр; перевод с лат. С.С. Неретиной; [примеч. С.С. Неретиной] / Послесловие С.С. Неретиной. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 125 с.; 20 см. (Философская классика: новый перевод). – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0205-8.**

Новый перевод одного из первых автобиографических произведений Средневековья «Истории моих бедствий», принадлежащего перу Петра Абеляра, «второго Аристотеля», как его называли в XII в. Тщательно продумываемая история, трансформируясь в сознании конкретного индивида, преобразуется в личностный концепт, т. е. в тот опыт уникального, которому «Бог свидетель». Это одно из первых произведений Средних веков, которое можно назвать Книгой интеллектуала.

14. **Политико-философский ежегодник. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2012. – 200 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0214-0.**

Современная политическая теория представлена в выпуске следующими направлениями: этико-политической проблематикой, возрастающая важность которой напрямую связана, с одной стороны, с процессами глобализации и углубляющегося мирового экономического кризиса, а с другой – с переживаемой сегодняшним российским обществом «посткоммунистической» стадией развития. Анализ проблем политической этики дополнен исследованиями, цель которых – контекстуализировать отечественную духовно-политическую ситуацию, в частности, в сравнительном изучении путей становления общеевропейского и собственного российского Модерна. В заключительной части представляемый выпуск обращается к разработке гипотезы категориального родства политики и науки.

15. **Политические стратегии российского государства как философская проблема [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0202-7.**

Авторы коллективной монографии полагают, что сохранение российской цивилизацией своего, самостоятельного пути развития в эпоху глобализации вполне возможно и более того необходимо. Но решение вопроса о том, действительно ли существовал и существует такой вектор развития российского государства и российской цивилизации требует обращения к онтологии русской, российской истории. История возложила на Россию функцию организации пространственного хаоса, которая далеко не завершена и требует своего продолжения.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами политической жизни страны.

- 16. Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций [Текст] / С.Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 312 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 308–311. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0217-1.**

Курс лекций посвящен изложению основных идей и концепций древнекитайской философии периода «Борющихся царств» (*Чжэнь го*) V–III вв. до н. э., который небезосновательно называют «Золотым веком» китайской философии. В историческом ключе (с позиций адаптированной историко-философской концепции А.Ч.Грэма) подробно рассматривается философия конфуцианцев, моистов, последователей Ян Чжу, софистов, даосов и легистов. Важным нововведением является добавление значительного и переработанного материала по философии поздних моистов. Книга адресована прежде всего аспирантам и студентам философских специальностей, но также будет интересна широкому кругу читателей.

- 17. Спектр антропологических учений. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2012. – 159 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0208-9.**

В монографическом сборнике продолжается разработка темы человека в немецкой философской классике, осмысливается проблема приоритета антропологии над технологией, анализируются новые понятия философской антропологии, раскрываются новейшие тенденции в философском постижении человека.

- 18. Субботин А.Л. Джон Стюарт Милль об индукции [Текст] / А.Л. Субботин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 76 с.; 17 см. – Библиогр.: с. 75. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0211-9.**

В книге рассматриваются взгляды на индукцию Джона Стюарта Милля (1806–1873), которыми завершается первый период формирования и развития индуктивной логики в английской философии. Этому периоду посвящены две предыдущие книги автора «Френсис Бэкон» (1974) и «Концепция методологии естествознания Джона Гершеля» (2007). Книга содержит изложение всех существенных пунктов миллевской концепции индуктивной логики. При этом в противоположность существующей тенденции отождествлять индуктивную логику Бэкона и Милля показывается их существенное различие.