

ДРУГОЙ : ОТ ТАЙНЫ – К ЗАГАДКЕ

В. В. Феррони

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 19 марта 2013 г.

Аннотация: статья посвящена динамике философской проблематики и, в частности, возникновению и тематизации проблемы Другого в творчестве Ж. Ж. Руссо и И. Г. Фихте.

Ключевые слова: философская проблема, тайна и загадка, Другой, Ж. Ж. Руссо, И. Г. Фихте, понимание Другого.

Abstract: the article is devoted to dynamics of a philosophical problems, and, in particular, to the emergence and tematization of a problem of Another in the heritage of Rousseau and Fichte.

Key words: philosophical problem, secret and riddle, Other, Rousseau, Fichte, comprehension of Another.

Протоиерей о. А. Мень учил различать тайну и загадку следующим образом: «Поясню различие между загадкой и тайной. Загадка – вещь принципиально разрешимая... Но есть вещи, которые являются тайной. Это о ней говорил Гёте, что постичь ее никогда до конца нельзя одним рассудком, к этому требуются еще вживание, чувства, интуиция, озарение... Сколько бы мы ни раскладывали на составные элементы – а мы можем это сделать, – всегда от нас ускользнет что-то главное... Тайна – это то, что никогда не может быть полностью исчерпано только рассудочным, аналитическим путем познания. А загадка – только то, что еще не раскрыто, что пока не познано» [1, с. 141]. Примем это различие за основу наших дальнейших рассуждений.

Когда из глубин мифологического мышления впервые появилась и стала выкристаллизовываться рациональная мысль в образе философии, «большинство греков не разделяло разумного представления философов о мире, но видело его игровой площадкой капризных богов и демонов, которых приходилось умиротворять кровавыми жертвоприношениями» [2, с. 520]. Задачей нового способа представления мира на фоне окружающей его в сознании обычных людей темной таинственности стало, говоря словами А. Менья, «разложение на составные элементы» того, что прежде составляло нераздельную тайну, для чего даже не было имени (оно обрело его уже внутри философского дискурса) – Бытия. Бытие и было первой тайной, которую человеку предстояло трансформировать в «принципиально разрешимую вещь», сделать достоянием не интуиции, но разума. Так началось «расколдовывание мира» – процесс разрушения представлений о действии в мире потусторонних сил, который, согласно М. Веберу, начался именно в Античности и в результате через протестантизм привел к рождению научной рациональности.

Область тайны – религиозная вера или слепой страх (когда нет одного, приходит другое); область загадки – того, чего мы пока не знаем, но считаем принципиально разрешимым, – наука, зачатки которой зародились еще в Античности как попытка обнаружить место структур разума в самом бытии, убедиться, что само бытие разумно устроено и структурировано. Однако место философии – в неуловимом моменте становления загадки из тайны, в «переводе» с языка одной на язык другой. Поскольку тезис о невозможности абсолютно адекватного перевода с языка на язык продемонстрирован нам бессмертным «гавагаем», неизбежно в таком переводе некоторые смыслы «выпадают в осадок» – они оказываются *уже* не тайнами, принципиально не доступными разуму, но *еще* и не загадками, которые представляют собой некие головоломки для ума, хотя и с трудом, но представляющиеся принципиально разрешимыми. То, к чему перестали относиться как к тайне, но не стало загадкой, – удел философии, ее «вечная» проблематика. Поэтому, как говорил Ж. Делез, – философия представляет собой «партизанскую войну» против всех форм порядка, а следовательно, и Власти, включая религию, которая посредством тайны стремится учредить порядок. Поэтому философия требует от ее адептов погружения в хаос [3, с. 11–12]; хаос на грани тайны и загадки, где нет ни догмы, ни истины.

Первой тайной (по крайней мере в европейской мысли), из которой философия попыталась сделать доступную для разумного решения загадку, было Бытие. Поскольку, как предостерегают логики, «говоря о многом, не говоришь ни о чем», бытие и стало тем первым «осадком», который стал вечным достоянием философии, пытаемся ли мы, следуя принципу предметности, исследовать его /бытия/ структуры, или анализировать категорию «бытия» и ее происхождение. На месте так до конца и непознаваемого Бытия воцарился разумный Космос, доступный наблюдению и созерцанию, что бы мы ни предпочли. Устройство Космоса – это та загадка, которая выкристаллизовалась из тайны Бытия и положила начало античной протонауке.

Бытие стало философской категорией, «зависающей» между тайной и загадкой; Космос превратился в загадку. Что же теперь становится тайной? То, что занимает особое место в бытии, – человек. Концепт «человека» проходит весь спектр интерпретаций – от Софоклова скорбного гимна:

Много есть чудес на свете,
Человек – их всех чудесней...
Мысли его – они ветра быстрее;
Речи своей научился он сам...
Всё он умеет; от всякой напасти
Верное средство себе он нашел.
Знает лекарства он против болезней,
Но лишь почует он близость Аида,
Как понапрасну на помощь зовет

[4, строфы 332–369], –

до Аристотелевского «политического животного». Тайна человека, намеченная греческими трагиками, обрела философское звучание (т.е. перестала быть тайной) уже у Протагора, объявившего человека просто критерием всего, что существует, иными словами, – мерой бытия. Что касается Аристотелевского определения, из него уже совершенно исчезает тайна, и остается загадка: как обустроить человеческое сообщество оптимальным образом, вполне решаемая с точки зрения разума и рациональности. Однако проблема человека снова достается в наследство философии, и неясное (т. е. – с точки зрения логики – с «размытым» содержанием) понятие «человек» «зависает» между неожиданно эмпирическим Платоновским «двуногим, без перьев, с плоскими ногтями» и возвещающими проблему Другого Диогеновскими символическими поисками «Человека» как такового среди отдельных и разных людей «днем с огнем». Первый подход включает в себе грядущий дискурс научной антропологии (со всей ее самоироничностью, которую она часто не замечает); второй – превосхищает дискурс Другого. Так кинизм (т.е. цинизм) как наследник софистики, впервые открывшей человека, становится началом, первой попыткой понимания Другого, не обретшей, к сожалению, в течение многих столетий прямого продолжения, видимо, из-за того, что киники философствовали в большей степени не логосом (словом-разумом), а делом (прямым действием), т.е. не говорили, что делать, а делали, что говорили. Как пишет П. Слотердайк: «У философа, то есть у человека, которому свойственны любовь к истине и любовь к сознательной жизни, жизнь и учение должны находиться в соответствии друг с другом. Центральным пунктом всякого учения было то, что воплощается в реальность приверженцами этого учения. Это можно понять неправильно, в духе идеализма, – будто смысл философии состоит в том, чтобы направлять человека на путь, ведущий к недостижимым идеалам. Однако если философ самим собой призван жить так, как он говорит, то его задача в критическом смысле является гораздо большей: ему надо говорить так, как он живет, говорить о том, что составляет его жизнь» [5, с. 131–132].

Именно с Диогена в европейской философии «начинается сопротивление игре «дискурса», расписанной заранее и разыгрываемой как по нотам. С отчаянной веселостью он обороняется от «обязывковления» космического универсализма, к которому призывают в своем ведомстве философы» [там же, с. 132], обороняется от сведения человека к понятию или Идее, что уничтожает Другого, превращая его в разновидность Того же Самого, путем причастности мыслимому единству в ущерб множественности.

Человек, превратившись в философскую категорию собственного мышления, – то, чего так боялись и чему отчаянно сопротивлялись киники, – с неизбежностью уступает место более таинственному и возвышенному – Богу. Но греческие боги, которые ведут себя, как люди, а точнее, как группа аристократических разбойников, захватившая Олимп и терроризирующая окрестности, могли, скорее, вызывать не столько бла-

гоговейный ужас перед тайной вечности, сколько желание договориться с ними, умиловить их жертвами, заручиться их непрочной и вероломной поддержкой. Тайна религии в Античности, естественно, никуда не исчезала, но уходила «вглубь», в мистериальные культы и смутные пророчества оракулов. Не то – трансцендентный «Бог Авраама, Исаака и Иакова», а тем более – тайна Иисусова Воскресения, максимально соответствующая тем архетипам (если только они существуют!), что породили и мистерии Смерти, Трансформации и Возрождения.

Однако человеческая мысль не склонна мириться с тайной, стремясь к ее рационализации, прояснению, превращению в загадку. Таинственное пугает и привлекает одновременно, при этом никогда более в той степени, как в Средние века, эпоху видимого торжества тайны религиозной веры, сама эта тайна не была исключительно достоянием мужской мысли, по иронии судьбы как раз не выносящей таинственности и неизвестности.

Следствием того, что полагаемая вообще как внеположная миру, а следовательно, – абсолютная и принципиально непостижимая тайна стала прерогативой той части человечества, которая не может существовать без анализа – разложения всего на составные части – как средства психологической самозащиты, стала рационализация всего, что вообще может быть рационализировано в рамках религии – проявившаяся наиболее явно в схоластической мысли Запада. Возможно, толчком к этому стал случайный дискурс добавления в Никейский Символ веры – базовое собрание догматов христианства – так называемого «филиокве» – исхождения Св. Духа не только от Отца, но и от «Сына тоже», как было установлено западными теологами на Толедском Соборе в 589 г.

Упорство греческих богословов в прежней формулировке догмата, согласно которой Св. Дух исходит только от Отца, привело к нескольким столетиям «греко-римских» споров, «благополучно» завершившихся в 1054 г. расколом единой Церкви на Западную (Католическую) и Восточную (Православную). Восточную позицию сформулировал Иоанн Дамаскин: в единой Божественной сущности присутствуют три Личности (Ипостаси), которые суть реальности Божества, не «соотносимые друг с другом, как это было бы у трех людей» [с. 97]. Следовательно, проблема понимания Другого не может строиться по образцу внутритроичных отношений, так как они радикально отличны от межчеловеческих. Отец, согласно Иоанну Дамаскину, есть Источник, рождающий Сына и «изводящий» Св. Дух в вечности. Таким образом, отношения внутри Троицы есть тайна взаимопроникновения Ипостасей без их смешения.

Западная позиция нашла выражение в трактате Св. Августина «О Троице», послужившем основанием для принятия Толедского догмата. Согласно Августину, единство Троицы заключается в единстве Божественной сущности (природы), которая принадлежит каждой Ипостаси в полной мере (в отличие от человеческой природы, к которой каждый отдельный человек лишь причастен); различие же между Ипостасями заключается в том, что Божественная природа принадлежит им как бы

с различных ракурсов – как «Рождающему», «Рожденному» или существу посредством вдохновения. Таким образом, согласно Августину, раскрывается сущность Бога как Любви, ибо Отец есть Любящий, Сын – Возлюбленный, а Св. Дух представляет Любовь между Ними. Поскольку любовь между Отцом и Сыном взаимна, то Св. Дух с необходимостью исходит и от Отца, и от «Сына тоже».

Греки возражали, говоря что, с точки зрения логики, Св. Дух не является Богом (что есть непростительная «хула на Духа Святого»^{*}, так как Бог как первоначало всего по определению «прост», а Св. Дух оказывается в таком случае «сложен», так как имеет два источника – Отца и Сына. На что католики отвечали, что Св. Дух является Богом из-за обладания единством Божественной природы. Так Божественная природа оказалась в западной мысли «первичней» внутритроичных отношений, которые явились прообразом феноменологии Другого, так как катафатическая мысль Запада полагала, что о Божественной природе можно выносить положительные суждения, исходя из исследования тварного мира, причастного, хотя и не в полной мере, творцу. Выходило, что различие между человеком и Богом может заключаться только в степени причастности этой Природе, которой Ипостаси обладают целиком, а человек – лишь частично. Позже, когда из этого «уравнения» оказалась вычтена Божественность, а на месте Бога-Творца оказался творец-человек, осталась природа. Так западный вариант религиозного дискурса о Троице оказался благоприятной почвой для возникновения научного мировоззрения с его отрицанием тайны во имя загадки.

Что касается восточной мысли, то радикальное отличие внутритроичных отношений от отношений межчеловеческих порождает апофатическое богословие, согласно которому Бог может рассматриваться лишь в отрицательных суждениях, что в итоге приводит к молчанию – практике исихазма, «священнобезмолствования», апологетом которого выступил Григорий Палама и отзвуки которого явственно слышны в последних словах «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна, которые автор выделил в отдельную, седьмую, главу, подчеркнув их особую значимость: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [7, с. 73]. В результате восточная (православная) мысль так и не породила ничего похожего на западноевропейскую научную рациональность, но вместо попыток создания рациональной феноменологии Другого пошла по пути усиления интуитивного проникновения в его сущность, в дальнейшем – посредством искусства породив великую русскую литературу и музыку, а также – иррационалистическую экзистенциалистскую мысль и сделав Другого причастным Божественной тайне и потому – недоступным пониманию. Не это ли в том числе породило национальную исключительность, характерную для новой «советской» нации – «у советских собствен-

^{*} «Всякий грех и хула простится человеку: а хула на Духа не простится человеку. Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» /Мф., 12: 31–32/

ная гордость», а затем – ту «ползучую» массовую ксенофобию, которую мы наблюдаем в современной «постправославной» России?

Рациональный схоластический дискурс о Боге, ряд истин о Котором оказался подвластен разуму, привел к разделению тайны и загадки внутри самой религии, по определению «ведающей» областью таинственного. То, что в Божественном оставалось таинственного, нерационализируемого, обнаруживаемого только путем Откровения в «consensus patrem» противопоставилось тому, что относилось к области «consensus omnia» – того, что могло быть доказуемо разумом и, следовательно, ясно любому человеку, причастному в силу природы разуму, вне его религии и независимо от его знакомства со Священным Писанием, являющимся источником Откровения, а соответственно – могущему быть отнесенному к области загадки, решаемой с помощью хитросплетения силлогизмов, одинаково применимых к любому содержанию.

Здесь и проявляется внутреннее становление диспозитива мысли Ренессанса. Обычно общим местом применительно к эпохе Возрождения стало полагать, что она «открывает» и ставит в центр мироздания человека. Однако такое «открытие» имело место и в Античности – от софистов до киников, и в эпоху торжества христианства, так как одним из центральных вопросов последнего является место человека, как причастного Божественному началу, так и поврежденного грехом. Человек и как индивид, и как член общества – «политическое животное», и как личность уже был «открыт» предшествующими диспозициями мысли. Возрождение же проблематизирует не самого человека, а творчество, открывая в человеке творческие потенции «соработника Божьего» /1Кор., 3:9/, в конечном итоге равные Божественным.

Вместе с тем если вчитаться в текст апостола Павла, то полный его вариант гласит «Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду. Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение» /1Кор., 3: 8–9/. Это вполне можно интерпретировать как противопоставление строящих устроаемым, даже несмотря на то, что единым архитектором всего процесса полагается Бог. Поэтому для этой блестящей (на взгляд, брошенный из современности) эпохи столь важным оказывается противопоставление «свободного творца», «соработника Бога» и «черни», едва достойной быть «Божьей нивой и строением». С точки зрения феноменологии Другого, – это, пожалуй, первый симптом проникновения темы Другости в социальное пространство. Можно сказать, что для античных мыслителей, касавшихся проблем социального бытия человека, Другие представляли в качестве Иных – таких же сограждан города-государства, выполняющих определенные функции в структуре целого, но по существу мало отличающихся друг от друга; для средневековой мысли, в которой появляется проблема радикальной Другости в лице Бога по отношению к созданному Им миру, впервые появляется Другой (противопоставление язычников и христиан; функцию Чужого впоследствии припишут тем, кто не относился ни к тем, ни к другим – евреям), проблему которого Новый Завет стремится

ся снять, провозглашая, что перед лицом радикальной Другости Бога «несть ни Еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» /Кол., 3:11/.

И только в эпоху Возрождения, с ее проблематизацией творчества как прерогативы человека начинается и проблематизация Другого как Чужого; первоначально – как того, кто радикально отличается от мыслящей и творящей элиты «соработников Бога». Проблема творчества не становится загадкой – вопросом, имеющим ответ, и, следовательно, согласно Л. Витгенштейну, могущим быть поставленным*; но теперь она уже и не тайна, соотносимая с христианским креационизмом и тайной Бога. Она навечно переходит в разряд философской проблематики, а значит, – «хаотизируется».

Итак, философия последовательно, век за веком существования служила регулятором отношений между загадкой и тайной, рационализируя бывшее таинственным и переводя его в область загадки, «питаюсь» за счет тех остатков, которые окончательно не «переваривались» в данном процессе, перестав вызывать таинственный трепет и поклонение, но не получив окончательного решения.

Эмпирическая наука, возникшая в XVII в. благодаря протестантскому рвению реализовать Божественное призвание и избранничество, видимым и измеримым знаком которых являлось богатство и благосостояние, заработанное трудом, что требовало пристального интереса не только к «Книге Писания», но и к «Книге Природы», активизировала одну из последних неразрешенных тайн – тайну познания. Это было озаменовано в философии, тут же вступившей в обычную деятельность по переводу тайны в загадку, «гносеологическим поворотом», результатами которого стала классическая картезианско-кантианская субъект/объектная парадигма, а также методология британского эмпиризма. Оба эти следствия преимущественной проблематизации познания привели к снятию проблемы Другого, наметившейся пунктиром во враждующих вовне и внутри городах-государствах ренессансной Италии. Другой в диспозитиве классической эпохи редуцируется двумя путями: либо, как у Юма, – неведомый и непознаваемый источник «пучка ощущений», к которым сводится человек; либо, как у Канта, – в виде «пограничного единения» субъектов, сближающего в разъединении и разъединяющего в сближении, а следовательно, неотносимости Другого к феноменальной сфере, так как, говоря словами Ж.-П. Сартра, у Канта «восприятие объекта-Другого отсылает к связанной системе представлений, и эта система не является моей» [8, с. 252], а соответственно Другой – парадоксальный феномен, «расположенный вне всякого возможного для меня опыта», но в

* «6.5. Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос. Загадки не существует. Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить» (Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат). Необходимо указать, что Л. Витгенштейн употребляет в этой «языковой игре» слово «загадка» в том значении, в каком мы употребляем слово «тайна», стремясь к их различению.

то же время не являющийся и конституирующим началом для этого опыта. Единственное место Другого оказывается среди регулятивных идей, существующих в модусе «как если бы», но в таком случае Другой – это «априорная гипотеза, имеющая оправдание лишь как единство, которое она допускает производить в нашем опыте и которое не может быть мыслимым без противоречия» [там же, с. 251]. Видимо, поэтому Кант и не включает Другого в сферу идей чистого разума, наряду с миром, душой и Богом. Другой дан нам, но одновременно мы даны ему в феноменальном опыте, но в то же время Другой – это феномен, «который отсылает к другим феноменам» [там же, с. 250], которые позволяют конституировать Другого в то время, как Другой конституирует Меня. Таким образом, Другой либо вовсе исчезает в последовательно проведенном эмпиризме, либо превращается в противоречивый, парадоксальный и непознаваемый «ноуменальный феномен» в рационализме Кантианского толка.

«Гносеологический поворот» Нового времени приводит, таким образом, к попытке «снятия» проблемы Другого, который как бы вовсе исключается из философского дискурса эпохи – еще не тайна, уже не загадка... Но фигура Другого, маячащая где-то позади чаемого нововременной парадигмой единства философского дискурса, заявляет о себе не столько в мысли, сколько в реальности. Формирование национальных государств и первые проявления империалистических амбиций выступают в качестве «внешних» истоков проблематизации тайны Другого. Поэтому фигура Другого проявляется «на периферии» философской мысли – в околофилософском литературном дискурсе и философской публицистике Просвещения. Первые образы Других демонстрируют нам Вольтер в «философской повести» «Простодушный» и Монтескье в романе «Персидские письма». Оба произведения следуют единой, популярной в то время канве – они используют прием «остранения» (Шкловский), рисуя как бы привычную картину жизни современной им Франции глазами вымышленных «Других» – индейца (Вольтер) или персидского вельможи (Монтескье), отчего эта картина приобретает явно непривычные, гротескные черты. «Другим» здесь предстает «тот же самый», но взятый с непривычного ракурса; фигура же «реально» Другого и в том, и другом произведениях условна: она представляет собой воображаемый образ «благородного дикаря» в стиле Ж. Ж. Руссо, не испорченного цивилизацией и с удивлением взирающего на ее плоды.

Именно Руссо мы обязаны, наверное, первой попыткой не только проблематизировать, но и рационализировать фигуру «Другого», противопоставив современному человеку, «препребывающему повсюду в оковах», «благородного дикаря», «рождающегося свободным»; «благородного дикаря», «одинокого, праздного, всегда в непосредственной близости к опасности» [9, с. 81], каковым все мы были и которым в идеале могли бы снова стать! Этот Другой, существующий как в диахроническом, так и в синхроническом отношениях к современному человеку, согласно Руссо, отличается от последнего радикально. Если современный человек гордится познающим разумом и полагает, что именно разум является не-

преодолимой преградой между ним и животными, Руссо провозглашает, что «специфическое отличие, выделяющее человека из всех других животных, составляет не столько разум, сколько его способность действовать свободно» [там же, с. 82], и, скромно ссылаясь на не указанных «некоторых философов», предполагает, что «один человек больше отличается от другого человека, чем человек – от животного» [там же]. И Руссо заключает: «Природа велит всякому живому существу, и животное повинуется. Человек испытывает то же воздействие, но считает себя свободным повиноваться или противиться, и... в сознании этой свободы проявляется более всего духовная природа его души. Ибо физика... объясняет нам механизм чувств и образования понятий, но в способности желать, или точнее, выбирать, и в ощущении этой способности можно видеть лишь акты чисто духовные, которые ни в коей мере нельзя объяснить, исходя из законов механики» [там же].

Так в руссоистском дискурсе мы буквально видим появление на свет тайны Другого. Этот Другой больше отличается от Меня Самого, чем Я от животного, причем данное радикальное отличие не схватывается порядком разума, так как принадлежит хаосу свободы. Действия Другого, в отличие от физических явлений, непредсказуемы, ибо свободны. Никакой род рационального познания – ни физика, ни механика – не в состоянии объяснить тайну Другого. Как же тогда понимать Другого, если каждый человек может являться таковым? Порядок дискурса зарождающегося капитализма требует рационализации Другого, включения его в процесс «самовозрастания» капитала; но Другой – вечная фигура ускользания – свободен повиноваться или противиться требованиям природы, а соответственно и требованиям общества, и требованиям, которые полагаются разумными. Капитал требует возрастания потребностей, а Другой свободен отказаться от этих потребностей. «Ибо если и верно, что природа изгнала человека, – пишет К. Леви-Строс в своей статье, посвященной Ж. Ж. Руссо, – и что общество продолжает угнетать его, то человек может по крайней мере переменить полюса дилеммы и искать общения с природой, чтобы там размышлять о природе общества» [10, с. 25].

Именно Ж. Ж. Руссо, согласно К. Леви-Стросу, противопоставляет символу классической мысли – картезианскому «Я мыслю, следовательно – я существую», которая сводила Других к мыслящему «Я», подгоняя их под свой образ и подобие, свой знаменитый афоризм: «Я есть другой», утверждая тем самым право Другого на отличие и самостояние, его нередуцируемость к чему бы то ни было.

Однако, хотя тайна Другого уже была обнаружена, стиль мышления классической эпохи не мог мириться с существованием тайны – ее необходимо было превратить в загадку! Пионером этой почетной миссии становится И. Г. Фихте. Именно Фихте впервые попытался произвести дедукцию Другого, обратив внимание на то, что в его системе «спекулятивного трансцендентализма», основывающейся на тождестве самопорождающегося самосознания («Я есть Я») с необходимостью возникает вопрос обоснования существования «Я» вне Моего самосознания (т.е.

Других). Если полагать, что другие «Я» суть лишь феномены моего самосознания, это означает крен в сторону солипсизма; если же полагать «Я» Другого в кантианском ключе, в качестве регулятивной идеи, то в таком случае реальность Другого оказывается зависимой от моего самосознания, полагающего соответствующую идею, и, следовательно, – опять же вторичной, псевдореальностью.

Решение Ж. Ж. Руссо вывести существование Другого из личной «другости» Я Другому также не устраивало Фихте, так как, по его мнению, было обусловлено самоограничением Руссо, бывшим, по мнению немецкого мыслителя, личностной реакцией на «удрученность» Руссо «разнообразными потребностями», т.е. проще говоря, – завистью. «Он / Руссо/ почувствовал себя повсюду угнетенным другими, потому что он /в естественном состоянии/ преграждал путь к удовлетворению их потребностей... Если бы все жили вокруг него в естественном состоянии, то он остался бы в покое в отношении других» [11, с. 60].

Дедукцию Другого Фихте начинает, прямо, как в традиции ренессансного диспозитива, с противопоставления ученых и неученых. «Ученый есть постольку ученый, поскольку он противопоставлен другим людям, которые этим не являются; его понятие возникает посредством сравнения, установления отношения к обществу, под которым понимается не только государство, но и вообще всякая агрегация разумных людей, живущих в пространстве рядом друг с другом и благодаря этому вступающих во взаимоотношения» [там же, с. 11]. Ученый есть Другой по отношению к прочим членам общества, и его дружба заключается в том, что он способен не только вступать во взаимоотношения с другими людьми, но и понимать сущность этих отношений. Так, во-первых, практическое действие и мышление объединяются в единстве понимания другого; во-вторых, действие, деятельность (отношение к обществу) становятся истоком и основанием этого понимания. П. П. Гайденко отмечает: «Дедукцию другого (других «Я») Фихте осуществляет не в теоретической, а в практической философии. В работе «Основы естественного права», обсуждая проблемы возможности человеческой свободы, Фихте доказывает, что сознание свободы «Я» обусловлено признанием свободными других «Я». «Человек (как и все конечные существа вообще) только среди людей становится человеком;... из этого следует, что если вообще должны быть люди, то должны быть многие» (цит. по: [12]).

Итак, ученый – это человек, обладающий максимальной степенью самосознания Я. Но «Я никогда не осознает самого себя и не может осознать иначе, как в своих эмпирических определениях, и... эти эмпирические определения непременно предполагают нечто вне Я» [11, с. 13]. Тут сразу намечается проблема телесности, так как первое, что мне дано в эмпирических определениях, – это мое тело, к которому, однако, не редуцируется мое самосознание. Но кроме проблемы моей телесности возникает вопрос и об отношении к другим, ибо «рассматривать человека в себе и изолированно не значит... рассматривать его просто как чистое Я без всякого отношения к чему-нибудь вне его чистого Я, а только мыс-

лить его вне всякого отношения к себе подобным разумным существам» [там же, с. 13].

Таким образом, Фихте соотносит в рождающемся концепте Другого телесность и отношение, соединяя руссоистское «Я есть Другой» в плане соответствия самосознающего Я своему эмпирическому телу, так как «человеку присуще не только абсолютное бытие, бытие просто; ему присущи еще особые определения этого бытия; он не только *есть*, но он *есть* также *нечто*» [там же, с. 14] («это» или «то»), с понятием общества, которому, по его мнению, Руссо уделяет недостаточно внимания, полагая его враждебным «естественному человеку» и должным быть преодоленным. Фихте считает, что Другой – это не только Я сам (хотя само признание различия мыслимого идеального Я = Я и эмпирического я, которое есть «нечто», обычно отождествляемое с телом, указывает на наличие Другого «внутри» каждого), но и Другой, который находится рядом и без которого немислимо само понятие общества, невозможное «без предположения, что действительно кроме нас имеются разумные существа, и без характерных признаков, при помощи коих мы можем их отличить от всех других существ, которые не разумны и поэтому к обществу не принадлежат» [там же, с. 20]. Эти Другие не есть Я; они не могут быть также мной подчинены, следовательно, они не относятся и к сфере фихтеанского «не-Я», предполагающего неразумность, отличающую «не-Я» от «Я», – «подчинить себе все неразумное –... последняя конечная цель человека; эта конечная цель совершенно недостижима и должна оставаться вечно недостижимой». И хотя Фихте декларирует назначение человека как «приближение до бесконечности к этой цели», он тут же добавляет – «таково назначение человека, поскольку он рассматривается изолированно, т.е. вне отношения к разумным существам, ему подобным» [там же, с. 18]. Как возможно помыслить такое существо, которое не является ни Я-идеальным, ни я-эмпирическим, ни не-Я? Получается, что в системе фихтеанского идеализма Другому не остается места?

Однако, как мы указывали выше, понимание Другого для Фихте – это область не только и не столько мышления, сколько прямого практического действия. Иными словами, Фихте полагает, что Другой не столько познаваем, сколько принимаем. Познание превращается, таким образом, в признание. Можно сказать, что для Фихте понять Другого – значит принять его как себе подобного. Но Фихте не ограничивается исключительно фактом «внешнего» признания. Он задается вопросом: «Каким образом человек приходит к тому, что принимает и признает кроме себя разумные существа, себе подобные, тогда как подобные существа в его чистом самосознании непосредственно совершенно не даны?» [там же, с. 20], связывая этот вопрос с проблемой «по какому праву называет человек известную часть телесного мира своим телом?»

По мнению Фихте, опыт (в том числе и опыт «признания»), который есть не более и не менее, чем система *наших* представлений, может указать лишь на то обстоятельство, что Я имеет представление о разумных существах внутри своего эмпирического сознания, но не дает ответа на

вопрос: «Отвечает ли этому представлению что-нибудь вне его, имеются ли кроме нас разумные существа, независимо от нашего представления?». Иначе мы либо придем к переворачиванию тезиса Руссо: «Другой (как разумное существо) есть Я», либо, если разумность (а следовательно, полноценность и равенство мне) Другого есть лишь продукт представления Я, Другой относится к области не-Я. Но тогда фигура Другого изначально противоречива – он одновременно и Я, и не-Я. В этом-то и заключается тайна Другого... И Фихте, пожалуй, впервые пытается превратить эту тайну в загадку, поставив ее на суд разума. «В человеке дано также понятие разума и соответствующего разуму действия и мышления, и он непременно хочет реализовать это понятие не только в себе... В его потребности входит, чтобы разумные существа, ему подобные, были даны вне его» [там же, с. 22]. Итак, Другой представляется Фихте как фигура, чьи очертания определяются и полагаются *потребностью*. Потребность можно удовлетворить несколькими способами – создав для себя предмет потребности или обнаружив его вне себя, «готовым». Человек «не может создать подобных существ; но он кладет их понятие в основу своего наблюдения над не-Я и ожидает, что найдет нечто соответствующее этому понятию» [там же]. Следовательно, Фихте склоняется к тому, что Другой «обитает» в области не-Я. Но как в неразумном не-Я обнаружить разумного Другого?

Ключ к поискам нашей «черной кошки в темной комнате» – Другого, согласно Фихте, – понятие целесообразности. «То, что носит характер целесообразности, может иметь разумного виновника, то, к чему совершенно неприменимо понятие целесообразности, конечно, не имеет разумного виновника» [там же, с. 22–23]. Но целесообразность присуща также и природе в целом, так как она действует по необходимым законам. Искомый нами разум «всегда действует свободно» [там же, с. 23]. Согласно Фихте, закон представляет собой согласованность многообразия в некоторое единство. Таким образом, когда мы сталкиваемся с подобной согласованностью, источником которой является не необходимость, а свобода, тогда можно сказать, что мы обнаружили Другого. Остается только найти критерий различения свободы и необходимости в явлении, и Фихте предлагает следующий ход мысли.

Для Я существует критерий свободного поступка, определяемый осознанием волевого действия – усилия, не имеющего внешней причины, источником которого тем самым является само Я. Таким образом, как пишет Фихте, «несознание причины есть сознание свободы» [там же]. Если, таким образом, мы обнаруживаем, что некоторый способ действия того, что дано нам в явлении, обладает тремя свойствами: 1) он не подчиняется известным законам, которым до сих пор подчинялся; 2) он не зависит от волевого действия (поступка) Я; 3) он целесообразен, – то тогда мы можем предположить, что причина данного действия, подобно Я, обладает свободой и разумом. Например, если я вижу дом там, где раньше была роща, то: 1) роща не могла сама превратиться в дом, так как никогда ранее этого не делала, подчиняясь иным законам необходи-

мости; 2) я сам не вырубал этот лес и не строил из него дом (т.е. не совершал волевого действия, могущего быть причиной видимой метаморфозы; 3) мне видна цель данного действия – дом предназначен для укрытия от непогоды, – тогда я могу утверждать, что существование дома на месте рощи есть доказательство существования Другого, равного мне в своей свободе и разумности.

Однако Другой является, нарушая, таким образом, в своей свободе равным образом закон и мою волю, что в дальнейшем послужит источником перманентного страха перед Другим. Кроме того, не всегда и не все действия Другого могут быть расценены с точки зрения целесообразности, так как цели могут вступать в конфликт между собой или быть попросту непонятными, а следовательно, исходя из данного критерия, – неразумными. Прямое следствие этого – «культуртрегерство», попытка подчинить «неразумные» цели Другого принципам разумности в собственном понимании, а следовательно, попытка «научить» Другого, обнаружив в нем начатки разумности. Назначение «ученого» видится Фихте именно в этом: «Если кажется, что высший и лучший человек как будто не имеет влияния на более низкого и неразвитого, то нас обманывает при этом отчасти наше суждение, так как часто мы ожидаем плода немедленно же... отчасти ... потому, что лучший... стоит на слишком много ступеней выше, чем неразвитый, что они имеют слишком мало общих точек соприкосновения друг с другом, слишком мало могут воздействовать один на другого – обстоятельство, которое задерживает культуру невероятным образом» [там же, с. 25–26]. Мы снова видим то разделение на «творцов» и «чернь», которым европейская культура обязана Ренессансу. Другой представляется как относительно самостоятельный, но «неразвитый» элемент иерархии, задачей которой является «подтянуть» нижестоящего до уровня вышестоящего. К сожалению, в системе оценок, диктуемой самими вышестоящими...

Таким образом, имплицитно у Фихте вырисовывается несколько различных Других: во-первых, Другой как равноценное Я свободное и разумное существо; во-вторых, Другой как существо, *могущее* стать таковым в потенции, но пока еще «низкое и неразвитое»; в-третьих, Другой, на которого «высший и лучший человек» «как будто» не имеет влияния вследствие слишком глубокого разрыва между ними. В результате мы получаем три фигуры Другого, которые можем условно назвать «иной», «другой» и «чужой». Однако, согласно Фихте, различие между ними носит исключительно количественный характер, а следовательно, может быть преодолено.

Условием преодоления данных различий, по Фихте, является стремление, направленное «не на *субординацию*, как в телесном мире, но на *координацию*» [там же, с. 27] между свободными людьми в обществе, ведущее «к полному согласию со всеми индивидуумами», что Фихте объявляет «последней целью» человека в обществе. Фихте при этом различает *цель* и *назначение*. Последнее представляет собой не только согласие, но и совершенствование Других, включающее и самосовершенствование в

общении с Другими. Фихте выделяет два необходимых условия, определяющих отношения с Другими: «Чтобы достигнуть этого назначения... мы нуждаемся в способности двоякого рода: способности *давать* или действовать на других как на свободных существ и восприимчивости, или способности *брать* или извлекать наибольшую выгоду из воздействия других на нас. В особенности надо стремиться сохранить для себя последнюю также и при наличии высокой степени первой способности» [там же, с. 29] (sic!).

Отношения с Другим определяются в первую очередь не отношением дара и даже не обменом, предполагающим равенство «давать» и «брать», а отношением изъятия, в котором «брать» приобретает особое значение. В самом деле, если Другой стоит «выше» меня, то «брать» означает «учиться» у Другого, но в чем может заключаться смысл отношения «взятия» у «нижестоящего», если не в его эксплуатации, целью которой декларируется грядущее «полное согласие со всеми индивидуумами»; эксплуатации особо циничной, так как она происходит во имя постоянно отодвигаемого в будущее «всеобщего свободного согласия»? Здесь у Фихте бродит призрак не только коммунизма, но и... Ф. Фукуямы с его идеями о том, что либеральная демократия вкупе со свободным рынком есть чаемая цель всего человечества, а те страны, в которых еще не наступили их полное и окончательное торжество и победа, будут по мере возможностей «подтягиваться» до уровня стран, которым посчастливилось быть первыми и указать столбовую дорожку всеобщего развития. А до тех пор, ввиду счастливого «конца истории», их участь в системе координат, расположенной между «давать» и «брать», склоняется больше к первому, чем ко второму. Если же они откажутся «давать», у них попытаются «взять» со всеми вытекающими последствиями...

Так уже у Фихте намечается социально-политический срез проблемы Другого: если Другой представляется равным, то только если его цели и возможности их реализации представляются тождественными нашим; различие же целей и возможностей ведет к непризнанию равенства между мной и Другим. Описание отношений с Другим по формуле «давать / брать», предложенное Фихте, уже включает в себе возможность грядущих конфликтов на почве стремления уподобить Другого себе и тем самым либо возвысить его относительно себя, либо – унизить. И в том, и в другом случаях Другому отказывается в его праве быть Другим, а не количественным изменением Того же Самого.

Фихте, обнаружив тайну Другого и попытавшись сделать из нее загадку, оказывается здесь в плену классического стиля мышления, стремящегося к единству как выражению целостности. Таким образом, подобный стиль мышления предполагает, что у любой загадки есть только одна-единственная разгадка, одно решение. Однако проблема Другого состоит в том, что наличие Другого есть принципиальная множественность, а понимание Другого, таким образом, говоря словами Ж. Делеза, характеризующими творчество М. Фуко, есть «прагматика множественного», которая как раз является реакцией на «дуализм силы, по формуле

«оказывать воздействие – испытывать воздействие» /сравним – «давать»- «брать». – В. Ф., [который] является лишь признаком в каждом из элементов множества сил, многосторонним бытием силы... разделение на два представляет собой попытку разбить множество, которое не является репрезентативным в одной-единственной форме» [13, с. 113]. Другие как раз и представляют собой образчик множества, принципиально не являющегося репрезентативным через единство. Иными словами, Другой всегда остается другим, либо исчезает, стирается, растворяется в непомерно расширившемся Я.

Указанное и явилось камнем преткновения для Фихте, который, хотя и отмечал, что «независимое не-Я как основание опыта, или природа, многообразно; ни одна часть ее не равна вполне другой... Благодаря этому различному образу действий природы определяются *индивидуумы* и то, что называют их частной, эмпирической, индивидуальной природой, и в этом смысле... ни один индивидуум не равен вполне другому в отношении его пробудившихся и развившихся способностей» [11, с. 32]. Одновременно философ указывал на то, что «совершенство вполне равно самому себе. Если бы все люди могли стать совершенными, если бы они могли достигнуть своей высшей и последней цели, то они были бы совершенно равны между собой, они были бы чем-то единым, единственным субъектом» [там же, с. 28]. Иными словами, Фихте приходит к парадоксу – цель и назначение Другого в конечном счете есть преодоление другости Другого, становление Тождественным, когда «успех одного... есть успех всех» [там же, с. 40]. Дальнейшее развитие проблемы показало, что успехи одних, увы, далеко не всегда радуют или идут на пользу другим...

Другой – это относительно недавняя и, кажется, последняя по времени обнаружения тайна, которой еще суждено либо стать загадкой, требующей неоднозначного решения, либо перейти в разряд «вечных» проблем философии, предполагающих перманентное обсуждение. Приоритет «открытия» этой тайны принадлежит Руссо; приоритет первой попытки ее решения, как мы пытались показать, – отчасти Канту, но в основном – Фихте. Именно в творчестве последнего наметились и очертания фигур Другого, и возможные способы отношения к Другому, и парадоксальность Другого – все те проблемы, которые стали, сменив тайну личности, одной из центральных тем современной мысли и еще ждут их обсуждения.

Литература

1. *Мень А.* Тайна жизни и смерти / А. Мень // Мень А. Магия, оккультизм, христианство : лекции, проповеди, беседы. – М. : Фонд имени А. Меня, 2003. – 196 с.
2. *Фернандес-Арместо В.* Цивилизации / В. Фернандес-Арместо. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – 764 с.
3. *Делез Ж.* Переговоры / Ж. Делез. – СПб. : Наука, 2004. – 238 с.
4. *Софокл.* Антигона / Софокл.
5. *Слотердаик П.* Критика цинического разума / П. Слотердаик. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011.

6. Беркхов Л. История христианских доктрин / Л. Беркхов. – СПб. : Библия для всех, 2000. – 318 с.
7. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн // Витгенштейн Л. Философские работы. – М. : Гнозис, 1994. – 612 с. – Ч. 1. – С. 1–73.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. – М. : ТЕРРА ; Республика, 2002. – 640 с.
9. Руссо Ж. Ж. Рассуждение о природе неравенства / Ж. Ж. Руссо // Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. – М. : Канон-пресс ; Кучково Поле, 1998. – 416 с.
10. Леви-Строс К. Руссо – отец антропологии / К. Леви-Строс // Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М. : Республика, 1994. – 384 с.
11. Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении ученого / И. Г. Фихте // Фихте И. Г. Соч. : в 2 т. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – 798 с. – С. 7–64.
12. Гайденко П. П. Фихте / П. П. Гайденко // Новая философская энциклопедия. – М. : Ин-т философии Рос. акад. наук, 2007–2010. – Т. 4.
13. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез. – М. : Изд. гуманит. лит., 1998. – 172 с.

Воронежский государственный университет

*Феррони В. В., кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания
E-mail: sevaferroni@gmail.com*

Voronezh State University

*Ferroni V. V., Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Ontology and Theory of Knowledge Department
E-mail: sevaferroni@gmail.com*