

ДРУГОЙ : УГРОЗА БЕЗ СПАСЕНИЯ?

В. В. Феррони

*Воронежский институт Федеральной службы
исполнения наказаний России*

Поступила в редакцию 12 февраля 2015 г.

Аннотация: *это эссе посвящено угрозе, исходящей от Другого в современном мире. Автор размышляет о различных философских моделях отношения к Другому, предлагаемых Э. Гуссерлем, Э. Левинасом, А. Кожевым. В результате автор приходит к выводу, что образ Другого, вытеснивший сегодня реального Другого, невозможно понять без обращения к средствам искусства.*

Ключевые слова: *Другой, Чужой, философия искусства, Э. Гуссерль, Э. Левинас, А. Кожев, понимание.*

Abstract: *this essay is devoted to the problem of the main threat of modern world – the Threat of Other. The author reflects on various philosophical models of the attitude towards Other offered by E. Gusserl, E. Levinas, A. Kojeve. As a result the author comes to a conclusion that the image of Another which forced out today real Another can't be understood without appeal to means of art.*

Key words: *Other, Alien, philosophy of art, E. Husserl, E. Levinas, A. Kojeve, comprehension.*

Бог здесь, и трудно он постижим,
Но все ж, где угроза, там спасенье растет.

Ф. Гельдерлин. Патмос

Сегодня в масштабах как страны, так и мира катастрофическими темпами нарастает напряженное отношение к Другому, переходящее порой в неприкрытое неприятие, вплоть до ненависти, вплоть до взаимоничтожения. Тому существует множество примеров: теракт в редакции журнала «Charlie Hebdo», вызванный неприятием ценностей «другой» по отношению к радикальному исламу либеральной европейской культуры; военные действия в Новороссии, вызванные конфликтом ценностных установок жителей западной и восточной Украины, не желающих самостоятельно идти на взаимный компромисс; взаимное «поливание грязью» «патриотов» и «либералов» на российских митингах, возможно, подтолкнувшее руку убийцы Б. Немцова. Мы не говорим уже о чатах и комментариях в интернете, из которых буквально сочится ненависть к тем, кто думает и считает по-другому, независимо от того, как, – просто по-другому. Ненависть к инакомыслию вообще все чаще превращается в ненависть по отношению к конкретным инакомыслящим – к Другим. В то же время ни одно убеждение – ни политическое, ни религиозное, ни нравственное – не может существовать в вакууме; оно по самой природе своей может быть активизировано только в напряжении противостояния

другим, отличным от него, взглядам и их носителям. Именно Другой – вернее, его позиция, зачастую непримиримая, его иное мнение – спасает множество убеждений, идеологических позиций, идей от забвения. Откуда нам сегодня известны гностические мировоззренческие системы, как не из резко полемических по отношению к ним трактатов Иринея Лионского? Кто бы вспомнил сегодня «Два трактата о правлении» сэра Р. Филмера, если бы не было одноименной полемики с ним, принадлежащей перу Дж. Локка? Исследовали бы серьезные ученые сегодня тексты духовидца Э. Сведенборга, если бы не кантовские «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики»? И это только в теоретическом плане.

Что вообще сегодня нам видится в Другом, угроза или спасение? Ведь в современном мире именно «встреча» с Другим, предстающим все чаще и чаще в образе Чужого, врага, причем «встреча» вынужденная, связанная с обитанием в одном сообществе и на одной территории, реальной или виртуальной, с рутинной прямой, постоянным, повседневным общением, вызывает его неприятие. Видимо, стереотипы социальной и этнопсихологии по поводу того, что совместная деятельность и повседневное общение способствуют росту толерантности, приходится пересматривать... «Другой в своем радикальном проявлении невыносим, его нельзя уничтожить, но нельзя и принять» [1, с. 197].

Ж. Бодрийяр в своей работе «Прозрачность зла» описывает исчезающий народ огнеземельцев – алакалуфов, для которого Другой существовал исключительно в модусе абсолютно «Чужого», с которым просто нет и не может быть никаких контактов, не говоря уже о каком-то понимании. Бодрийяр пишет, что до встречи с европейцами алакалуфы называли себя словом, означающим на их языке «люди», а белых называли словом «чужие». Слово «чужие», в свою очередь, стали употреблять белые по отношению к самим алакалуфам и, в конце концов, те стали так называть себя сами. Алакалуфы никогда не пытались «ни понять белых людей, ни поговорить, ни поторговать с ними... Белые в их глазах даже не несли в себе различия: они были просто непонятны. Ни богатство белых, ни их ошеломляющая техника не производят никакого впечатления на аборигенов: за три века они не восприняли для себя ничего из этой техники... Белые казнят, убивают их, но они... вымирают, ни на йоту не поступившись своим отличием» [там же, с. 199]. Крайняя степень самобытности алакалуфов не способна была даже представить себе возможность Различия, о чем свидетельствует перемена самоназвания народа, засвидетельствованная Бодрийяром.

Здесь мы имеем дело с крайним полюсом «чуждости», когда не находится общей почвы даже для конфликта, не говоря уже о взаимопонимании. Несмотря на открывающиеся возможности совместного действия – от торговли до войны, – которые, казалось бы, должны были бы привести к росту взаимоприятия и терпимости, алакалуфы восприняли себя и европейцев настолько чуждыми друг другу, что даже построили свою самоидентификацию на этой чуждости – единственное, что объединяло их и пришельцев, – это слово «чужие», в равной мере относимое и к тем,

и к другим.... «Им так и не суждено было ассимилироваться, ни даже достичь стадии различия. Они вымирают, не оказав белым даже чести признания за ними различия. Они неизлечимы» [там же].

В данной крайней ситуации мы имеем дело с абсолютной ненужностью Другого, вплоть до взаиморастворения самоидентификации в «Чужом», влекущим вместе с собой и самоуничтожение – алакалуфы не исчезли физически, не были истреблены подчистую белыми пришельцами: они стали... «алакалуфами», «тем единственным словом, которое они еще произносят в присутствии белых и которое обозначает “дай-дай” – теперь они именуют себя лишь словом, несущим в себе информацию об их нищете. Сначала они были самими собой, потом стали чужими самим себе, потом утратили самих себя» [там же, с. 200]. Встреча с Другим повлекла за собой (вопреки устоявшемуся мнению, что человек самоидентифицируется, «смотрясь, как в зеркало, в другого человека), полный распад не только племенной самоидентичности, но и распад самосознания, так как нищете (последнем оплоте самоидентификации анакалуфов) нечего терять, кроме своих цепей, а согласно Гегелю, самосознание начинается с возможности сказать «нет» тому, чем Я не являюсь¹. Соответственно, если Я есть ничто («нищета»), сказать «нет» чему-либо, чем я не являюсь, означает полностью раствориться в утверждаемым посредством двойного отрицания «внешнем» по отношению к Я миру, полностью утратить самоидентичность, смутно продолжающую мерцать в остаточном бормотании «дай-дай», подобном посмертному гиньолю «бобка» в одноименном рассказе Достоевского².

Встреча с Другим как абсолютно Чужим оборачивается полным распадом и разрушением самоидентичности, но не меньшими опасностями грозит вообще любой контакт с Другим во всех модусах его существования. Феноменологию этого парадокса «встречи» Другого глубоко исследовал Х. Ортега-и-Гассет в своей работе «Человек и люди».

Основой напряженного чувства опасности, исходящей от Другого, является то обстоятельство, что в его присутствии я вынужден не просто действовать, а действовать с учетом реакции Другого на мое действие, при этом постоянно держа в уме то обстоятельство, что Другой вынужден поступать аналогичным образом. Так, новая реальность, порождаемая контекстом встречи с Другим, «действие, несущее в себе как одну из составных частей действие другого человека» [3, с. 350], как бы отчуждает Я от Я, а Другого в свою очередь – от Него самого. Но, добавим мы, от-

¹ «Самосознание есть предмет для сознания, который в себе самом устанавливает свое инобытие или различие как ничтожное различие и который в этом самостоятелен» [2; с. 111].

² В рассказе Ф. Достоевского «Бобок» на кладбище переговариваются меж собою из могил покойники, сознание которых некоторое время не покидает тела после смерти, но постепенно ослабляется, вплоть до полного исчезновения. Те, кто находятся на грани этого растворения сознания, способны только лепетать бессмыслицу, вроде «Бобок! Бобок! Бобок!», за чем впоследствии уже окончательное молчание...

чуждение Я от тождества с самим собой, являющееся следствием взаимодействия, есть постоянный риск утраты единства самосознания, риск растворения Я в Другом и, соответственно, Другого – в Я. Поскольку любое социальное действие, согласно испанскому мыслителю, есть такое действие, которое вынуждено учитывать возможную реакцию Другого, жизнь человека, не свободного от общества по определению, превращается в непрестанную, длящуюся ситуацию стресса как предчувствия возможной опасности: «Но... и при первом знакомстве и при расставании с другим Человеком я понимаю, что передо мной по сути своей чуждое, инородное для меня существо» [там же, с. 351]. Так происходит потому, что «мир моей жизни в его изначальности» – подчеркнем, не генетически (как биосоциальное существо, человек не может полноценно развиваться, да даже и просто выжить, вне человеческого стада), но феноменологически, по самоощущению Я, – есть, согласно Х. Ортеге-и-Гассету, мир изначального одиночества, мир, замкнутый на себя.

Даже Э. Гуссерль, один из первооткрывателей Другого, говорит об «аналогизирующей апперцепции» нашего восприятия и понимания его фигуры, что означает принципиальную невозможность проникновения внутрь его, Другого, замкнутой, «не имеющей окон» монады, и, как о результате «аналогизирующей апперцепции», о наделении Другого свойствами мне чертами (включая сознание, способность чувствовать боль, и т.п.) исключительно по аналогии сходства телесности, позволяющей сделать вероятностное заключение о наличии у Другого собственного внутреннего мира, подобного миру Я. «Поскольку в этой природе и в этом мире мое живое тело является единственным телом, которое конституировано... изначальное как живое тело..., тело, находящееся там (тело Другого. – В. Ф.), которое тем не менее воспринимается как живое, должно получить этот смысл *от моего живого тела в результате апперцептивного перенесения* и притом таким способом, который включает действительно прямой... показ предикатов, специфически принадлежащих живой телесности, осуществляемый посредством обычного восприятия.... Только подобие благодаря которому внутри моей первопорядковой сферы тело, находящееся там, связывается с моим телом, может служить основанием для мотивации восприятия по аналогии, при котором это тело воспринимается как живое тело “другого” [4, с. 461].

В таком случае почему не придать, также следуя «аналогизирующей апперцепции», статус Другого высокотехнологичному киборгу, как, например, в одном из сатирико-фантастических рассказов С. Лема из цикла о Йоне Тихом «Стиральная трагедия» [5], описывающем конгресс, посвященный признанию равноправия универсальных стиральных машин, которым приданы форма человека и разум для удобства эксплуатации и повышения спроса. В результате оказывается, что все человеческие существа, находящиеся в зале для голосования, за исключением самого рассказчика, оказываются на деле... образцами таких стиральных машин. При этом можно попасть и в обратную ситуацию, описанную другим, на этот раз американским, писателем-фантастом К. Воннегутом

в его романе «Завтрак для чемпионов». Один из героев романа, писатель-неудачник Килгор Траут написал книгу под названием «Теперь все можно рассказать», которую прочел другой герой – преуспевающий торговец автомобилями Двейн Гувер. Вот что из этой «встречи» получилось: «Вредные идеи Двейну Гуверу внушил Килгор Траут. Траут считал себя не только безвредным, но и невидимым. Мир так мало обращал на него внимания, что он считал себя уже покойником.... Но после встречи с Двейном он понял, что способен внушить своему ближнему идеи, которые превратят его в чудовище. Вот суть самой вредной идеи, которую Траут внушил Двейну Гуверу. Все на свете — роботы, все до единого, за исключением Двейна Гувера. Из всех живых существ в мире один только Двейн Гувер мог думать, и чувствовать, и волноваться, и размышлять, и так далее. Никто, кроме него, не ведал, что такое боль. Ни у кого не было свободного выбора. Все остальные были полностью автоматизированными машинами и служили для того, чтобы стимулировать Двейна Гувера. Сам Двейн Гувер был новым видом живого существа — подопытным экземпляром, который испытывал Создатель Вселенной. Во всём мире только один Двейн обладал свободной волей» [6, с. 19].

По сути, метод «аналогизирующей апперцепции» налицо в обеих смоделированных фантастами ситуациях, только в первом случае аналогия распространена на существ, людьми не являющихся, а во втором, наоборот, людям отказано в возможности быть людьми.

В конечном счете, мы балансируем между опасностью не признать Другого вообще и опасностью слишком близко допустить нечто принципиально чуждое в свой собственный, говоря словами Ортеги-и-Гассета, «уют», который это чуждое грозит разрушить уже не внешним образом, но «изнутри», окрашивая Мое, «по-домашнему теплое», в краски тревожной навязчивости. «Поскольку мир людей в перспективе моего мира занимает первый план, то и весь остальной свой мир, и свою жизнь, и самого себя я вижу опосредованно: через Других, через Них. А поскольку окружающие меня Они непрестанно заняты чем-то, так или иначе распоряжаясь вещами и еще чаще говоря о них..., то я проецирую на изначальную реальность моей жизни все, что я вижу и слышу вокруг, так что прямо у меня на глазах моя изначальная, самая для меня близкая реальность обрастает плотным слоем чужих суждений, опутывается хитросплетением чужих поступков, и я, как к чему-то естественному, привыкая к жизни в этом, ими созданном, предположительном и лишь правдоподобном мире, который я безоговорочно принимаю за истинный и отношусь к нему как к действительной реальности» [3, с. 354–355]. Вот в чем истинная опасность Другого – «встреча» с Ним изменяет реальность того, что принимается Мной безоговорочно и воспринимается Мною как непосредственная данность – реальность моего внутреннего, говоря словами Гуссерля, «Lebenswelt»^a – данность, сконструированная, конституированная Мною, и только Мною, претерпевает «внешнее» вторжение, грозящее, разрушив устоявшуюся, «уютную», реальность, не оставить на ее месте ничего, ничего не дать взамен! Поэтому попытки

понять Другого всегда несут в себе элемент тревоги и обсессивности. В Другом Я сгорает, и еще неизвестно, что за новый Феникс возродится из пепла, и возродится ли.

Опыт Другого, как и опыт, доставляемый нам искусством, – это всегда немного опыт Смерти, ибо самосознание, как способность сказать «нет», растворяется: в случае восприятия искусства – в мире образов, которые не являются противостоящими Я-субъекту объектами, хотя в то же время не являются полностью продуктами этого Я, так как вызваны «внешними» по отношению к Нему обстоятельствами (текстом художественного произведения); в случае «встречи» с Другим – в постоянно пересоздаваемой «вторичной» по отношению ко Мне реальности «чужих суждений и чужих поступков», в которые Я включен и с которыми не может не соотносываться свои действия.

Как пишет К. Харт, со ссылкой на М. Бланшо: «Чтение стихотворения... – это трехэтапный процесс. Сначала читатель активен и пытается понять смысл произведения, затем он пассивен, впитывая его содержание, и наконец отдается во власть предлагаемого ему образа, то есть оказывается в состоянии зачарованности» [7, с. 90–91]. «Бланшо, – отмечает Харт, – настоятельно призывает нас признать, что при подобной встрече с искусством мы имеем дело с опытом отсутствия опыта, с не-опытом, с невозможностью различения “субъекта” и “объекта” ...» [там же, с. 91], иными словами, – с невозможностью самосознания как способности сказать «нет» тому, что не есть Я.

Все вышесказанное о восприятии, понимании и переживании искусства, может быть – по аналогии, конечно – отнесено и к проблеме понимания Другого. Первый импульс «понять смысл», предъявленные Другим, сменяется открытостью Другому, на смену чему, в свою очередь, выступает тревожно-зачарованная поглощенность Другим, в которой уже не различить Я и Другого; поглощенность, влекущая трагическое понимание – не самого Другого, а того обстоятельства, что различие между нами носит онтологический характер³, и образ Другого не продукт моей фантазии и/или мыслительной деятельности, он вписан в непосредственное «*mittsein*» – «бытие-между», которое уже не есть ни реальность Я, ни реальность Другого, но некая новая реальность второго порядка, где Я и Другой становятся трудноразличимы, и никто уже более не является ни «объектом», ни «субъектом», а следовательно, бытие Я, как и бытие Другого (как бытие сущих) сменяется Бытием *il y a*, «имеется», феноменология которого блестяще описана и проанализирована Э. Левинасом как безличное «злобытие», растворяющее в-себе сущих в нем. «Бытие безответно. Совершенно невозможно представить себе, в каком направлении следовало бы искать этот ответ. Сам вопрос – это проявление связи с бытием. Бытие глубоко чуждо, оно нас ушибает. Мы

³ Сравним: «Опасность, как он (М. Бланшо) ее видит, не что иное, как признание того, что различие, которое мы обычно проводим между бытием и образом, заключено в самом бытии» [8, с. 91].

терпим его объятия, удушающие, подобно ночи, но оно не отвечает. Это злобытие» [8, с. 11].

Однако Э. Левинас не просто констатирует существование безличного «злобытия», но и пытается найти выход из этой всепоглощающей безличности. И свет во тьме удушающей ночи бытия парадоксальным образом мерцает в том же Лике Другого.

По мнению Левинаса, Гуссерлевская концепция Другого как конституированного посредством «аналогизирующей апперцепции» *alter ego*, не принимает в расчет радикальную инаковость Другого, делая Его как бы «клоном» апперцепирующего Я, произвольно наделяемого «человечностью», исходя из того, что Другой может занимать место «там» по отношению ко Мне «здесь», в то время как Я точно так же может быть «там», где был Другой, тем самым подставляя себя на его место, из чего делается вывод об аналогии Я и Другого.

Но таким образом, «жизненный мир» Я, где Другой присутствует лишь по аналогии сходства телесности и местоположения, замыкается сам на себя, замыкая тем самым и потенциальную открытость бытия в тотальность, в «тотальность войн и империй, где люди не говорят» [там же, с. 68]. Бытие, понятое и принятое как тотальность, в которой уже *all included* – это метафизическое бытие, в котором нет ни трансценденции, ни даже пространства для диалога (Я лишено возможности говорить, ибо речь настоятельно требует собеседника, Иного, иначе она лишена смысла).

Вывод Левинаса состоит в том, что «Метафизик и Иное не могут состоять друг с другом в отношении взаимобратимости», иначе бы «Тожественное и Иное были бы объединены под общим взглядом и разделяющая их абсолютная дистанция была бы уничтожена» [там же, с. 75]. Это означало бы не только смерть Другого, но и самоуничтожение Я. Кроме того, если бы «Тожественное самоидентифицировалось путем простого противостояния Иному, оно тем самым составило бы часть тотальности, объемлющей Тожественное и Иное» [там же, с. 77]. Таким образом, Иное никак не может выводиться из Я; Я, как самотождественность, наоборот, представляет собой «предел» Другого. Поскольку самоидентичность Я, нуждаясь в постоянном обретении и подтверждении, представляет собой процесс перманентного разворачивания самоидентификации, то Я есть имманентное стремление к самотождественности, в которой нет места Другому; стремление, разворачивающее себя в процессе истории как «превращения инаковости мира в самоидентификацию “Я”» [там же, с. 77], как присваивания, поглощения Иного в процессе самоидентификации Тожественного. Даже «инаковость “я”, принимающего себя за другого... – это лишь игра Самотождественного: отвержение “я” собой как раз и является одним из модусов самоидентификации “я”» [там же].

Другой – это «радикально Иное», разрыв тотальности, «пустота» в самотождественном бытии, которая существует «вопреки мышлению, с неизбежностью тотализирующему и обобщающему» [там же, с. 79]. Чтобы нам открылся лик Другого, мышлению необходимо стать *говорением*, а

рациональности – преобразиться в религию как «связь между Самотожественным и Другим, не образующую тотальности» [там же].

На стороне “Я” – имманентность, метафизика, время (история); на стороне Другого – трансцендентность, этика, вечность. Лик Другого – это, если угодно, взгляд Бога, поэтому присутствие Другого всегда есть и его отсутствие, так как «общество с Богом не есть ни примыкание к Богу, ни упразднение расстояния, отделяющего Бога от творения» [там же, с. 131]. Так лик Другого становится «окном» в трансцендентное, через которое, как через пространство иконы, Бог взирает на Свое творение, давая ему тем самым знак Своего присутствия. Встреча с «лицом к лицу» с Другим – это встреча с Богом, присутствующим и в то же время отсутствующим. Поэтому Левинас критикует М. Бубера, «первооткрывателя» отношения «Я/Ты», противопоставляемого отношению «Я/Оно». «Я/Ты» предполагает симметричность сторон отношения, в то время как радикально Иное – Другой – являя собой Бога, не может быть симметричен творению. Интерсубъективное пространство всегда асимметрично: приоритет всегда у Другого. Даже Я осознает себя, в конечном счете, как Другого Другого, когда начинает ощущать стыд перед нищим и сырым Другим, взыскующим принятия и признания. Другой – это не «Ты», это всегда «Вы», так как только под его требовательно-просящим взглядом Я способно проявить свою свободу, заключающуюся в выпадении из тотальности, в постановке под вопрос собственной спонтанности. Вся деятельность Я по присвоению мира оказывается определена лишь необходимостью иметь имущество, чтобы было с чем поделиться с нуждающимся Другим, который воплощает собой стремление Я прорваться за пределы замкнутости, тотальности и конечности к открытости, трансцендентности и вечности. Другой дарует Я бесконечность, которую Я должен научиться принимать, принимая чужую нужду, в которой и открывается Лик Другого. Другой – это, говоря словами П. Гайденко, «прорыв к трансцендентному», который свершается «здесь и сейчас».

Итак, если в рационалистической позиции Гуссерля воплощается попытка первого шага понимания Другого, по аналогии с предложенной М. Бланшо трехэтапной схемой понимания стихотворения, – попытка понять смыслы Другого по аналогии со смыслоположениями Я, то в этической позиции Левинаса находит себе место «пассивное впитывание содержаний» Другого.

Однако этика открытости Другому становится беспомощной перед ликом «Чужого» – Другого, не желающего признавать инаковость, вплоть до отказа от коммуникации или уничтожения потенциальных коммуникантов – кто бы ни скрывался за ним, будь то вообще не замечающие пришельцев-европейцев алакалуфы, или, наоборот, слишком пристально и отстраненно вглядывающиеся в нас чрезмерно чувствительные и обидчивые исламисты – Другие, чей Лик, если и представляется Богоявлением, то только безличного или злобного божества, не имеющего ничего общего с той иудео-христианской традицией, которая

лежит в основе европейской, пусть уже и «пост-христианской», культуры (да и исламской тоже).

Можем ли мы принять и понять Другого, если этот Другой являет нам Лик чуждого и страшного божества? Можно ли феноменологию «встречи» Я и Другого в рамках единого (а, тем самым, неизбежно тяготеющего к тотальности в левинасовском смысле) культурного пространства рассматривать как пролегомены к «встрече» с «Чужим», не принимающим, не понимающим или вообще стремящимся уничтожить тебя? Можно ли исповедовать этическую открытость по отношению не только к тому, кто нуждается в твоей помощи, но и к тому, кто ее отвергает или стремится силой отобрать у тебя все, включая самоидентичность и саму жизнь? Не превышает ли в современном мире опасность, исходящая от Другого, описанная Ортегой-и-Гассетом, все аргументы в пользу открытости Другому, исходящие, в свою очередь, из тотальности самой европейской, да и любой другой культуры? Нужно ли понимать Другого, если Другой отнюдь не стремится понять тебя? И, если нужно, как это вообще возможно? Как вырваться из тотальности собственной культуры?

Текущая попытка такого прорыва, носящая название политики мультикультурализма, терпит крах. Внешнее признание равных прав коллективных субъектов, таких как этнокультурные группы, оказывается асимметричным либеральному признанию равноправия субъектов индивидуальных, так как многие подобные сообщества строятся изначально на непризнании равными тех, кто не является их членом и не разделяет приписываемых данным сообществам ценностей. Если даже отдельный человек склонен видеть в Другом опасность и угрозу, то что тогда можно сказать о коллективе, самоидентификация которого строится зачастую на отказе признать за Другими права называться и считаться полноценным человеческим существом, со всеми вытекающими отсюда последствиями и действиями в отношении Другого!

Страх перед Чужим, упорно не желающим самоидентифицироваться в рамках приемлемых для того или иного сообщества ценностей, перед Другим, одновременно неприемлемым и неуничтожимым (Ж. Бодрийяр), оказывается тем сильнее, чем сильнее самоидентификационные тенденции, чем крепче замкнуты «духовные скрепы» – ценностные единства – внутри сообщества. Современная Россия, власти которой (о нищающем народе говорить не приходится – у него другие заботы) взяли курс на укрепление «духовных скреп», таким образом, неизбежно идет прямым курсом к отчуждению от как «внешнего», персонифицированного в образе «США», так и «внутреннего», именуемого, казалось бы, забытым термином «пятая колонна», Другого. Парадокс в том, что от опасности Другого нельзя убежать – в традицию или самоидентификацию – так как они, в свою очередь, строятся на противопоставлении себя Другому.

Это неустранимое обстоятельство самоидентификации блестяще проанализировано А. Кожевным в его анализе Гегелевской диалектики господина и раба, которую французский мыслитель русского происхождения интерпретирует, прежде всего, как процесс становления самосо-

знания (в «переводе» на отношения этнокультурных групп – самоидентификации).

Кожев, исходя из гегелевской «Феноменологии духа», рассматривает человека прежде всего как существо желающее. Но Желание в его интерпретации не есть «потребность», которую можно удовлетворить, и не акт «доброй воли», выражаемый в категориях этики: «Желание — это совсем не то, что желаемая вещь, совсем не то... “что-то”, существующее на манер наличной вещи, чего-то неподвижного..., неизменно себетожественного» [9].

Желание – это бессознательное стремление к тому, что не является Мною по определению; к тому, что позволит Мне выделить Себя из окружающего, а следовательно, к чему-то, превосходящему собой налично-данное (иначе самосознание, вобрав в себя содержания налично-данного, успокоится «в-себе», и, остановив свое собственное движение, процесс своего становления, перестанет отличать Я от не-Я, что будет означать конец, предел самосознания). Но в таком случае предметом Желания может быть только само Желание, направленное за пределы наличного бытия – желание Другого. «Предметом человеческого Желания должно быть другое Желание» [9]. Исток желания – нехватка, но налично-данное *уже* есть, поэтому – “питающееся” Желаниями Я само по себе должно быть не чем иным, как Желанием, которое творится в ходе и посредством... удовлетворения собственного Желания. И коль скоро Желание предполагает отрицающее воздействие на налично-данное, то бытием этого Я должно быть действие» [там же]. Таким образом, «для того, чтобы возникло Самосознание, нужен не-природный предмет Желания, что-то, что превосходило бы налично-данное» [там же]. Иными словами, самосознание всегда обязано своим существованием Другому, в чьем Желании – Желании Желания – Я испытывает нужду. Я желаю того, что желает Другой, и тем самым желаю именно Желание Другого, и ни что иное. Именно Желание Желания Другого, что равнозначно Желанию признания, делает меня существом, выходящим за рамки простого биологического удовлетворения потребностей, – человеком.

Согласно Гегелю в интерпретации А. Кожева, опасность и угроза Другого как раз и заключается в обоюдном Желании признания Другого, борьба за которое выражено в диалектике господина и раба. Господин принуждает раба признать его, одновременно в своем статусе господина будучи зависим от этого признания. Так раб становится господином господина. Оказывается, что Я обязан своим существованием Другому. Но Я, чье существование зависит от внешнего признания, не может смириться с тем, что его, Я, самосознание есть продукт Желания Другого. Подчиняя себе Другого, мы впадаем в зависимость от него; добиваясь свободного признания, мы сами подчиняемся Другому. Эта диалектика становления самосознания демонстрирует, что напряжение между взаимонаправленными Желаниями может разрешиться лишь либо во взаимном уничтожении, либо в добровольном подчинении Другому. Но

обе эти ситуации не являются желаемыми, так как ведут либо к гибели, либо к заведомому, предсказуемому неравенству. Поэтому Другой (в особенности, когда он предстает в облике Чужого, отказывающегося от коммуникации либо замыкающего ее желание на себя) всегда изначально представляет собой желаемую, но смутную опасность («Есть упоение в бою, и бездны мрачной на краю», как писал наш классик); угрозу, заключающуюся и в том еще, что, даже встав на место Господина, всегда можно ждать и желать новой схватки в этой непрекращающейся борьбе за признание; схватки, из которой уже выйдет Господином сегодняшней раб. Правда, Кожев оговаривается, что таковы лишь первопорядковые отношения между Мной и Другим, лишь «первый результат «человеческого, общественного исторического столкновения»» [9], что возможны и отношения более высоких порядков, ведущих к взаимопризнанию равенства. Правда, во-первых, такой порядок равного взаимопризнания ведет к «концу истории», утрачивающей движущее ею противоречие Желаний; а во-вторых, в любом случае, путь к равенству лежит через рабство.... Можно отметить, что концепция А. Кожева может быть рассмотрена как третий шаг предложенной М. Бланшо схемы прочтения стихотворения – как добровольная сдача во власть предлагаемого образа, как состояние «зачарованности» Другим как предметом Желания.

Аналогия между пониманием произведения искусства и пониманием Другого, которую мы пытались провести в данном наброске, представляется весьма эвристичной: быть может, именно с тем, что понимание Другого не укладывается в рамки рациональности и требует от герменевтики обращения к средствам искусства, связано то обстоятельство, что именно произведения искусства (например, пресловутые карикатуры, с которых мы начали настоящий дискурс) являются сегодня яблоком раздора между культурами, цивилизациями и людьми.

Сегодня искусство – повод для убийства, а террористы уничтожают сами себя, эстетизируя собственную смерть (достаточно обратить внимание на картинность позы сообщницы террористов, напавших на редакцию журнала «Charlie Hebdo» Хаят Бумедьен на широко демонстрируемой СМИ фотографии, где она позирует, стреляя из арбалета, или на брутальную эстетику «антимайдановских» байкеров), потому что «не-опыт» (М. Бланшо) искусства несет в себе «опасность... признания того, что различие, которое мы обычно проводим между бытием и образами, заключено в самом бытии» [7. с. 91–92], с небольшой поправкой на современность – не образы стали бытием, а само бытие всё более растворяется в образах, изредка прорываясь из виртуальности в реальность в виде ожесточенного уничтожения носителей и творцов этих образов.

Другой во всех своих ликах и ипостасях сегодня есть, прежде всего, не реальный человек, облеченный плотью и кровью, с которым мы сталкиваемся в своей повседневности; повседневный образ Другого сегодня глядит на нас из телевизионной картинки или с компьютерного

монитора. Такого виртуального Другого невозможно ни подчинить себе, ни отдаться на милость победителя. Его можно разве что удалить, или забанить, иными словами – уничтожить, но он будет возникать снова и снова в миллионах копий. Стоит, наверное, задуматься, перефразировав название хрестоматийной работы В. Беньямина «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости», над судьбой Другого в эпоху возможности его воспроизводимости в любом количестве виртуальных копий. Как известно, прогноз Беньямина о том, что искусство, «благодаря» возможности его размножения с помощью массово доступных технических средств, лишится, в конце концов, своей особой ауры подлинности, не оправдался. Подлинники по-прежнему стоят дорого. И сегодня, когда технически воспроизводим уже сам Другой (по крайней мере, его образ), а не только продукт его деятельности, необходимо стремиться к тому, чтобы он – Другой – не обесценился, и тем самым не обесценил бы нас, наши Желания и саму нашу жизнь.

В такой ситуации не срабатывают ни гуссерлианская «аналогизирующая апперцепция», ни левинасовская открытость лику Другого, ни даже гегелевско-кожевская «диалектика господина и раба». Здесь невозможен лозунг «Победа или смерть», поскольку победа над симулякром есть симулякр в квадрате. Здесь пока возможна только смерть. Другой предстает уже не как путь становления самосознания, а как его, самосознания, последний предел – угроза, из которой спасение не вырастет, угроза, исходящая не от Другого, а от образов Другого, которые по способу своего бытия предполагают зачарованность ими, вплоть до полного растворения Я. И никакие рациональные аргументы и дискуссии оказываются не в состоянии решить проблему, лежащую по ту сторону рациональности, в мутной сфере образов, так как рациональность имеет дело с типическим, а Другой всегда уникален. Рационализируя Другого, мы так или иначе имеем дело со стереотипами, а устойчивые стереотипы – это тоже образы, за которыми скрывается реальный Другой, нуждающийся в понимании, и эти образы зачастую являются окрашенными в мрачные тона ненависти и неприятия.

И если мы хотим видеть Другого не как вестника смерти и разрушения самосознания, может быть, необходимо попытаться помыслить его образ средствами искусства, которое, в отличие от идеологии и даже науки, давно научилось погружаться в смерть и иногда даже благополучно возвращаться. Узрев угрозу в искусстве и образах, возможно, в них и обрящем спасение?

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, КДУ, 2006. – 258 с.
2. *Гегель Г.-В.-Ф.* Феноменология духа / Г.-В.-Ф. Гегель // Г.-В.-Ф. Гегель. Феноменология духа. Философия истории. – М. : Эксмо, 2007. – С. 7–476.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. – М. : Радуга, 1991. – С. 229–477.

4. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. – Минск: Харвест; М. : АСТ, 2000. – С. 289–543.
5. Лем С. Из воспоминаний Йона Тихого / С. Лем // Лем С. Собр. соч. : в 10 т. – М.: Текст, 1994. – Т. 7. – С. 294–426.
6. Воннегут К. Завтрак для чемпионов / К. Воннегут. – М. : АСТ, 2010. – 254 с.
7. Харт К. Постмодернизм / К. Харт. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 272 с.
8. Левинас Э. Избранное : Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М. ; СПб. : Универ. кн., 2000. – 416 с.
9. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / А. Кожев. – Режим доступа: <http://litrus.net/book/read/5077?p=1>

Воронежский институт Федеральной службы исполнения наказаний России

Феррони В. В., кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории

E-mail: sevaferroni@gmail.com

Voronezh of the Institute Federal Penitentiary Service of Russia

Ferroni V. V., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Philosophy and History Department

E-mail: sevaferroni@gmail.com