

“Другой” и проблема порождения нормативного текста

Лора Турарбековна Рыскельдиева

*Таврический Национальный Университет им. В.И. Вернадского
кафедра философии*

ул. Киевская, 157, 95050 Симферополь, Украина



Рыскельдиева Лора Турарбековна - закончила аспирантуру МГУ и защитила диссертацию по проблемам буддийской философии. В ТНУ работает с 1996г. Основная проблематика исследований связана с философской деонтологией.

Статья посвящена одной из самых актуальных проблем современной философии – “Другому” как метафизическому полюсу бытия, образующему нормативную субъективность.

Стаття присвячена одній з найбільш актуальних проблем сучасної філософії – “Іншому” як метафізичному полюсу буття, будуючому нормативну суб’єктивність.

This article is devoted one of the most actual problem of modern philosophy – “Another” as metaphysical unity of being, where is normative subject.

Ключевые слова: деонтология, мораль, нормативный текст, “Другой”.

Заявленная проблема маркирует морально-правовую тематику современной философии, а текстуальность тематизации вполне оправдана статусом языка как универсального медиатора - именно в нём следует искать и деонтологические основания философского дискурса.

Деонтологический аспект философского знания со всей очевидностью проявляется в морально-правовой проблематике, которую принято называть “механизмом порождения нормативного текста”. Граница метафизического поля, порождающая нормативный текст, хорошо эксплицирована тематической зоной “Другого”, чему в области сущего есть многочисленные корреляты, активно реализующиеся комплексом актуального нынче социологического и политологического знания. Популярность этой проблематики может отпугнуть, но важность заставляет отважиться на внимание к ней. Б. Вальденфельс, например, предостерегает, что мода на “проблему Другого” и потребности нынешнего межкультурного, мигрирующего мира не должны напрямую связываться с самим наличием этой темы [1, 123].

Её гуссерлевские истоки относят нас к тем страницам “Картезианских размышлений”, [3] на которых “монада” обретает возможность иметь “окно”, к тезису о том, что трансцендентальное Ego – это монадическая интерсубъективность, а мир, каким он открывается сознанию, является “интермонадным”. Текст знаменитого пятого “Размышления” (§§50-54) показывает, как мой опыт “другого”, когда он ещё не осмыслен как “человек”, становится таковым через мой кинестезис (ибо моё тело есть в первопорядковой сфере). Если мое тело всегда “здесь” (передняя сторона), то что такое “там” (тыльная сторона)? “Там” (где другой) осмысляется мной по принципу аппрезентации (уподобляющей

апперцепции), которую Гуссерль запрещает понимать как аналогию или мысленное уподобление. Аппрезентация здесь может быть понята как актуальность “als ob” - “как если бы” я был там и вернулся, как Алиса из Зазеркалья, уже видевшая прежде “нечто подобное, хотя и не именно эту, находящуюся здесь вещь” [3, 217]. Первым определённым содержанием такого “Его в модусе “там” должно стать “понимание живой телесности другого” а “совокупная стилевая форма его чувственных процессов...должна постоянно соответствовать той форме, которая по своему типу известна мне...” (§54) Эта феноменологически базовая фраза вызывает несколько деонтологически окрашенных соображений:

1) неизбежна антропоморфизация восприятия Другого, и есть все основания видеть в нем телесность как таковую, её кинезис, т.е. движения движущегося тела, - не движимого, а именно движущегося, одушевленного, живого существа. Есть ли препятствия к интерпретации Другого как “другого живого существа”?

2) Другой, по Гуссерлю, нейтрален и безлик, он “ещё один”, другой –второй, но тезис о “стилевом соответствии” делает его амбивалентным. С одной стороны, соответствие может делать его таким же как я, похожим, подобным, он - “мой *другой*”. С другой стороны, стилевое соответствие может говорить о соответствии моему вкусу, о том, что он мне “нравится”, он - “мой *другой*”, свой, родной. В отношении этой амбивалентности характерна этимология: “другой”, “друг” - “druh (санскр. “враг”), - уводящая от однолинейности характеристик.

3) положение о формальном (стилевом, типовом) соответствии моих чувственных процессов и процессов в alter Гуссерль вводит на правах императива: “постоянно должна соответствовать”. Однако, сам императив ставит положение под вопрос: что если такого соответствия нет? Но если он выполнен, то его интерпретация в “более высокой психической сфере” ведет к необходимости “некоего вчувствования в определенные содержания” (§54).

Следует признать, что из трёх соображений привилегированным является третье: сама возможность “вчувствования” устранил амбивалентность Другого и определит его как “другое, родное мне живое существо”. Можно ли найти в философских текстах 20 века такую или подобную определённость? Если да, то они имплицитно содержат основу моральной нормативности, задающей параметры родственного межчеловеческого общения. Если нет, то “неудача общения”(Э.Левинас) заставляет формулировать основы нормативности иного (правового) типа.

Слово “Einführung” чаще всего оставляют непереуведенным, однако, оно все же не приобрело статуса термина. Впрочем, плодотворность вопроса о нём очевидна и порождает серию вопросов: имеет ли “вчувствование” такой же императивный характер, как и положение о “формальном соответствии”? Следует ли интерполировать Einführung в сферу эмоций? Возможна ли актуальная реализация “вчувствования”? Эта серия и составляет каркас проблематики моральной философии.

Философские исследования второй половины 20 века содержат два мотива-подхода к тематике Другого и решению вопроса о путях реализации Einführung. Назовём их условно “моральным пессимизмом” и “моральным оптимизмом”. Первый последовательно представлен позицией аналитической философии, сформулированной ещё в “Логико-философском трактате” Л.Витгенштейна. Его осознанный солипсизм легко прочитывается в “Трактате” и подтверждается в “Философских исследованиях”. Правда, в отличие от “Трактата”, в котором мир мог быть только “моим”, поздний Витгенштейн “впускает” Другого в зону видимости, но требует при этом борьбы с навязывающейся грамматикой. “Мне больно” и “Ему больно” - выражения разных рядов, корректность и очевидность первого, опирающаяся на реальность переживаемых мной ощущений, сталкивается здесь с некорректностью второго. Невозможность “вчувствования”, ощущения боли другого ведёт к необходимости логического устранения высказываний об ощущениях в третьем лице: “Можно даже принять решение - вместо “Ему больно” говорить: “Я верю, что ему больно”. Но не более того”[2, 185]. Трансцендентность Другого Витгенштейном всё же не преодолевается никогда - его фактичность, зафиксированная в реальности его ощущений, может попасть в мой мир только как предмет моих веры и знания. Недискурсивность Другого влечет либо недискурсивность этики, либо перевод её из нормативного в конвенциональный статус и превращение моральных норм в правила игры, то есть в разновидность права. (Впрочем, аналитическая философская традиция как раз и восходит к великим родоначальникам правосознания Нового времени).

“Коллапс” моральной философии оказался возможным и в рамках феноменологической традиции. Не сводя мораль к нравственности, Ж.-П. Сартр утверждает всё же, что именно онтология как учение о сущем, не содержащее императивов, указывает на то, чем должна быть этика. Сущее как существование, определяя свой недостаток, открывает происхождение ценностей, которые имеют статус *causa sui*. Человеческая реальность хочет быть *causa sui*, тогда как между ними нет общего измерения. В результате человек теряет самого себя ради ценности, а мораль становится регулятором их взаимоотношений. В этом смысле она - величайший самообман, направленный на достижение недостижимого синтеза сознания-человека и бытия-мира. Столь же недостижим синтез меня и Другого как бытия *напротив меня*, постигающего меня, в то время как его постигаю я. Взаимное отрицание-постижение не позволяет понять Другого как целое. Недостижимость никакой целостности (ни “я-мир”, ни “я-Другой”) позволяет отказаться от “серьёзности” как жизненной позиции, от требований и притязаний к миру и Другому, оставляя нас в плоскости экзистенциального психоанализа, показывающего “генеалогию морали” и учащего нас свободе. При этом любые человеческие усилия, вся сфера практики обречены на поражение - если все поступки служат миру ценностей, и при этом жертвуют человеком, то становится безразлично - напьётся кто-то в одиночку или станет руководителем народов[5].

Разрушительные следствия сартровских штудий общеизвестны - появление его варианта “философии свободы” было знаком самого “разгара” кризиса буржуазной культуры и выхода на авансцену всего анти-, контр- и субкультурного. Основание этого варианта - тезис о принципиальной ненормативности морального сознания и переводе его в область терапии.

М. Мерло-Понти решает вопрос о реальности процессов *Einfühlung* вполне позитивно. Действительно, для автора “Феноменологии восприятия” вопрос о Другом, поставленный научным, объективным мышлением, “скандален” - если оперировать категориями субъекта и объекта, бытия-в-себе и бытия-для-себя, то Другому в мире места нет, совершенно невозможно сказать “Я” во множественном числе, а “мы” разлагается на “я и...”: я-субъект и другие объекты, я и другие участники конфликта и др. В гуссерлевской феноменологии Другой входит в поток феноменов, и только обращение к “жизненному миру” актуализирует эту проблему. Но только в рамках жизненного мира и возможно прояснение её перспективы, а поскольку жизненный мир - это не совокупность прошедших редукцию и “очищенных” *cogitationes*, то он, по мнению Мерло-Понти, для меня не прозрачен. Эта непрозрачность, вырастающая из моей телесности, роднит меня с непрозрачным Другим, делая его очевидным. Его и моя телесность могут быть едины, входя в доперсональную, анонимную общность, в наше общее (и для субъекта, и для *cogito*) “прошлое” - перцептивное поле. Мерло-Понти настаивает на идее целостности опыта восприятия, говоря о возможности “слышать” цвета и “видеть” звуки, и вводит понятие “телесной схемы” вместо тела как совокупности разных органов восприятия (большая часть текста его “Феноменологии восприятия” наполнена психологическими, физиологическими, психоаналитическими и медицинскими выкладками). Если научиться в индивидуальном восприятии улавливать, как отдельные перцепции “проскальзывают” друг в друга и собираются в вещи, то можно научиться “находить общение сознаний в одном и том же мире”. Этот мир - мир телесности, ибо именно моё тело воспринимает Другого и “открывает в нём чудесное продление собственных интенций”[6, 450-451]. Таким образом, общий язык меня и Другого - это язык телесности. Впрочем, он помещает нас, к сожалению, не в общий (третий) мир, а только в некое *дорефлективное* междумирие, некий пустой, но не прозрачный интервал между мной и Другим, пропадающий с появлением любой апперцепции (возвращающей меня в мой мир).

Как это ни странно, но тезис о такой очевидности опыта Другого как дорефлективной непосредственности перцептивной ко-экзистенции понуждает Мерло-Понти вывести поле *Einfühlung* в *послерефлективную* сферу, а перцептивную общность отделить от общности эмоциональной. Скорбь и ярость Другого я воспринимаю через его поведение, его внутренний опыт мною не может быть заимствован, ибо для него это переживаемые ситуации, а для меня аппрезентация. Однако, для эмоциональной общности есть предпосылки - возможность “воспоминания” об общем живом перцептивном “прошлом”, непосредственный опыт которого дан детству. Знаки такого прошлого есть одновременно свидетельство его отсутствия - как рефлексия есть рефлексивное схватывание нерелективного, так и одиночество есть поиск коммуникации.

Безусловно, дорефлективный опыт не может быть источником нормативности, но думается, что Мерло-Понти дал один из самых интересных ходов для морального сознания - если нужен общий, intersubjectивный человеческий мир, то необходимы регулярные “воспоминания” о нашем телесно-перцептивном истоке, общем для всего живого. Враждебный мне Другой делает меня одиноким, только если вместо возможной коммуникации происходит объективация. Почему же “взгляд собаки меня не смущает” [6, 460]? Нельзя ли найти очертания зоны нормативности в указаниях на конкретные механизмы такого анамнеза? Может ли “взгляд собаки” задать направление поиска коммуникации с Другим через и посредством достижения эмоциональной общности со всеми живыми существами?

Путь, открытый феноменологией, дает редкую возможность приближения к Другому, минуя тотализующее изучение больших и малых социальных общностей, коллективов, классов, слоёв и др. Проблематика т.н. социальной философии, которая должна быть результатом теоретизации исторического процесса, поиска пресловутых законов истории и принципов общественного устройства, является здесь в качестве неработающего медиатора в деле формулировки основных норм человеческого общежития. Этот же путь указывает и на помехи, созданные основными параметрами феноменологической установки, затрудняющими осмысление связи “я-Другой”. О феноменологической редукции и её интерпретациях написано много в позитивном ключе, а вот критика тезисов об интенциональности и ноззо-нозматической структуре актов дала неожиданно плодотворные “морально-оптимистические” результаты.

Э.Левинас утверждает, что не все интенциональные акты имеют ноззо-нозматическую структуру. Тезис Гуссерля о ноззо-нозматическом единстве в рамках интенционального акта создает образ симметричной интенциональности “изнутри” и “снаружи”, их схождение, идентификацию и единство. Это единство центрирует автономность *cogito*, вбирающего в себя и *idea* и её *ideatum*. Левинас описывает такую *idea*, чьё *ideatum* никак не может “поместиться” в субъективности - это идея Бесконечности, её *ideatum* “непременно превосходит свою идею” [4, 86]. Мыслить бесконечное - не то же, что мыслить объект, ибо бесконечное не может *быть* прежде чем *являться*. Мышление в идее бесконечности переходит свои границы, кладет конец своей самодостаточности. В идее бесконечности реализуется единственный вид познания без какого-либо *a priori* - она просто обнаруживает себя. Эта картезианско-спинозистская идея, самая ясная и отчетливая вследствие своей глубины и предельной общности, демонстрирует высшую силу и автономию разума. Э.Левинас понимает её в её актуальности - как трансценденцию, как свидетельство об **абсолютно ином**. И если искать “объект” этой идеи, то можно “найти” Бога, тогда сама идея становится Желанием, которое французский мыслитель отличает от потребности. Если потребности порождаются субъектом, свидетельствуют о его недостатке, то Желание всегда избыточно, ибо подступает к человеку “сытому”, человеку в достатке, свидетельствуя об “утопающей в роскоши нужде” [4, 97].

Левинас настаивает на том, что при разъятии моей субъективности идеей бесконечности, Другой перестаёт быть “моим другим”, *alter ego*, другим в смысле *autre* (“ещё один”, следующий), становясь совершенно иным (*autrui*), инаковостью, экстериорностью, Бытием. Такой Другой, оставаясь для меня интенциональным, но не будучи ноззой, проблематизирует меня, “опрокидывает” мой эгоизм, открывая во мне новые возможности. Это “опрокидывание” невозможно для автономной субъективности, поглощённой экономикой и нацеленной на тотальность. Для неё неизбежна интериоризация Другого, равнозначная объективизации, она делает Другого чужим. Чужой в моём контексте - это притязание, достойное отпора. Впрочем, не будет ли, спрашивает Левинас, естественным завершением объективации убийство, не будет ли объект всегда уже “немного мертвым”? В мире субъективности, где другой - это “один из...”, в этом мире убийство онтологично, а субъект - всегда Каин [4, 360-361]. Трансформация первородного греха в грех братоубийства - неожиданный вывод из метафизических размышлений Э.Левинаса, неожиданный, но неоспоримый. Если я - не субъект, то убийство невозможно, однако, откуда же запрет?

Экономика как способ организации моей субъективности позволяет удовлетворять её основные потребности воплощаясь во мне как “отдельном”, в “я” одиночества, в “я” *singularis*. И только в таком “я” удовлетворение может дать наслаждение. Левинас понимает наслаждение как ликвидацию разрыва между “я” и “пищей” (тем, что удовлетворяет) на пути возвращения в “я”. Наслаждение при этом имеет характер стихии, а “я” не является его носителем, становясь одним из витков “спирали наслаждения” [4, 140]. Наслаждение в одиночестве и одиночеством разрывает

тотальность, открывая “окно” в стихию. Стихию, это чистое “il y a” Левинаса, вероятно, можно назвать средой подлинной коммуникации, которую не способен дать спинозистский разум как гарант счастья:

“Разум делает возможным человеческое общество; однако общество, члены которого окажутся лишь разумом, перестанет существовать в качестве общества. Каким образом тогда совершенно разумное существо может говорить с другим, столь же разумным существом? Поскольку разум не имеет множественного числа, то каким образом станут различаться между собой многочисленные разумы?” [4, 141].13) Разум может постигнуть только “неудача общения”.

Итак, наслаждение спасает меня от тотальности. Во французских традициях Левинас пишет об особом статусе зрения и осязания, точнее, “видения” и “касания”, ближе всего располагающихся по отношению к стихии наслаждения. В современных традициях он пишет о восприятии поверхности, видении того, что видно, о лицевой стороне, о том, благодаря чему предметы словно выставляют себя напоказ, о фасаде, которым мы восхищаемся, но который и скрывает собой. Фасад, лицо, лик - **visage** – есть воплощение идеи бесконечного, именно **visage** встречает удовлетворённое наслаждение, эта “роскошная нужда”, у которой “всё есть”, нет только “совсем иного”. “Голодный” алкает пищи, “сытый”, наслаждаясь, теофании - ведь бесконечность, трансцендентность, бытие “совсем иного” (Autrui) делает его Лицо богоявленностью. К лицу, vis-à-vis, можно обращаться только в прямой речи, между мной и лицом – слово. Только слово может вобрать в себя явленность, открытость, беззащитность лица - ведь Другой при появлении в моём контексте (я “у себя”) смят и опрокинут, смущён и обнажён. Такое посещение в наготу лица - мольба ко мне, такого Другого **нельзя убить**, я уже в ответе за него, ответ ему – только у меня, вместо меня никто не может [4, 170]. Эту ответственность можно нести только в речи, словесное обращение, общение отменяет герменевтическую проблему, вместо моей темы Другой становится моим собеседником, сама структура языка провозглашает неприкосновенность Другого [4, 200].

“Этика - это оптика”, так пронзительно точно Э.Левинас формулирует суть своего учения о морали как сфере отношения к радикально иному. Эта оптика касается не глаз, не “внутреннего зора” и не мистического видения, это феноменологическая оптика как инструмент всматривания в Другого без угрозы для его экстерриториальности и моей субъективности, оптика, показывающая сущность Другого, т.е. то, каким он должен быть увиден. Другой должен быть увиден чужим, изгоем (моего мира), обращающимся ко мне с мольбой в ожидании ответа. В моей ответственности я обращаюсь к нему как к собеседнику, на “Вы”, теофания Лица возвышает Другого, щедрая нужда моего наслаждения делает его “господином”, его инаковость “искривляет” intersубъективное пространство, делая расстояние между нами возвышением. Не подрывая собственной “экономики”, я могу принять его как гостя, мой мир в своей щедрости гостеприимен. Другой при этом противостоит мне не как сила, а как непредсказуемость, в ответе ему нарушается безупречность моей идентичности, его лицо излечивает меня от аллергии, это конец солипсизма. Такая “здоровая”, гостеприимная, ненасильственная, добровольная встреча с Иным и есть моральное отношение. Этим “впусканьем” Иного, разрушающим мою автономию, проблематизируется моя свобода - я требователен к себе перед Лицом Другого, я не одинок и подсуден. Левинас настаивает на *справедливости* как ключевом слове такого отношения - судящая и ответственная справедливость противостоит прощающей любви. Французский философ “впускает” моральное измерение общения через традиционно библейскую символику: чужой – странник, гость, к которому я (жертвуя своей свободой-экономикой), пока он гостит, должен отнести как к своему, и за это время он становится родным. Эта моя жертвенность роднит меня с Другим и дарит “удачу общения”.

“Брешь” в классической феноменологии пробивает и Б.Вальденфельс. Его “анти”-гуссерлевский тезис - не все акты можно описать с помощью интенциональности, к неинтенциональным актам относится восприятие чужого. “Другой” Вальденфельса - чужой, “fremd”, foreign, alien, strange. Это предваряющее положение сразу же лишает Другого нейтральности и амбивалентности. Всякий чужой, чуждый противостоит мне и “своему” - это “мой чужой”, просто другого, “ещё одного” нет. (Чужой вообще, замечает он, подобен левому вообще.) В моём мире всегда могут быть чужие, не я один конституирую этот мир, он сотворён не мной, даже имя мне дано не мной, между “я” и “моё” есть зазор [1, 127]. Из всех этих оттенков “чуждости” Вальденфельс в качестве решающего выбирает тот, что указывает на чуже-родность, не-своё, не находящееся там, где своё. Чужой Другой - в стилевом несоответствии мне, это несоответствие варьируется (“различные виды чуждости”) [1, 126] и

определяется всегда “здесь” и “теперь”, поэтому чуждость маркируется “не-у-местностью”, а-топией: “Чуждость означает, что нечто или некто никогда полностью не находится на своём месте” [1, 127]. Такое чужое - всегда *притязание*. Оно не может быть конституировано мной, ибо попадая в интенциональность, оно тем самым уже пред-понимается, входит в смысловое целое. В этом случае “непонятное чужое” - перформативное противоречие. Смысловое (или языковое) целое преодолевается, если чужое будет тем, на что требуется *ответить*, претензией, не имеющей смысла и не следующей правилам. Тогда то, *что* я отвечаю, будет аффицировано тем, *на что* я отвечаю [1, 131]. Так, отношение-ответ чужому требует не интенциональной, а *респонзивной* феноменологии, признающей асимметрию притязания и ответа.

Вопрос о справедливости чужого притязания “провисает” в запоздалости - оно уже предъявлено и тем самым а-топично, “по ту сторону”, “мораль обнаруживает здесь своё белое пятно” [1, 132]. *Мой* ответ будет дан *чужому* притязанию: то, на что притязают, получит ответ-answer (содержание), тот, кто притязает, получит ответ-response (событие). Они не совпадают, ответ-событие может быть лишено содержания - можно ответить молчанием, можно ответить вопросом. Ответ-событие, процесс отвечающего здесь доминирует - на ответ-answer способна и машина, response - удел человека. “Человек есть живое существо, которое отвечает” [1, 134].

А-топичность притязания придаёт ему неизбежность - я не могу не отвечать (отсутствие ответа в этой ситуации - тоже “ответ”), и эту неизбежность Вальденфельс сравнивает с другими “традиционными инстанциями”, такими как стремление к счастью, моральное чувство, стремление к самосохранению. Именно так немецкий философ понимает свободу - как способность начинаться не в себе самой, а где-то в другом месте, автономия содержания свободы связана с гетерономией её “генезиса”. Парадоксальность и конфликтность этой ситуации порождена неустранимой в состоянии диалога асимметрией притязания и ответа, тем обстоятельством, что у них нет ничего общего. Неизбежность (“не могу не”) ответа-response как ответственности, утверждаемая Б.Вальденфельсом, может быть понята как сама возможность моего императива, добровольно понуждающего меня нести ответственность за чужого. Но чужой в моей ответственности теряет свою чуждость, а я, неся ответственность, жертвую своей автономией (покоем).

Феномен “моей жертвы” как главного механизма конституирования Другого следует выделить, а “феноменологию жертвы” следует считать перспективой, в которой прояснятся базисные - метафизические основания - нормативного текста.

Литература

1. Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Минск: ПроPILEI, 1999.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования. // Л. Витгенштейн. Философские работы. ч.1. – Москва: Гнозис, 1994.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, Ювента, 1998.
4. Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. – СПб., : Университетская книга, 2000.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. – М.: Республика, 2000.
6. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Наука, Ювента, 1999.