

Рыскельдиева Л.Т.

НОРМАТИВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЧТЕНИЯ ТЕКСТА ДРУГОГО

Тезис Э. Левинаса о наличии в современной философии «онтологии войны» актуален и в наши дни, когда продолжается поиск «виновных» в кризисе культурной традиции, когда так высоко ценятся мир и взаимопонимание и когда в любой сфере деятельности должно найтись место противостоянию агрессии. «Антивоенные настроения» можно найти в разных сегментах современного философского дискурса.

Коммуникативная практическая философия, например [см. 1], озабочена поисками языка универсалистской этики и универсальных основ взаимопонимания («трансцендентальная прагматика» К.-О. Апеля), формулированием моральных принципов политической жизни (практическая философия В. Хёсле), путей сохранения природы (экологически ответственная этика Х. Йонаса). Ответственность за мир и ненасилие слышно и в рассуждениях современных феноменологов. Б. Вальденфельс, например, в своей «респонзивной феноменологии» даёт такую топологию Чужого, при которой ответ ему неизбежен, ибо и чуждость и аномалии являются как внутрисубъектными, так и внутрикультурными компонентами [см. 2]. А Э. Левинас свою экзистенциальную феноменологию строит на дескрипции «о-своения» Чужого, показе его как гостя, беззащитного в открытости и «наготе» своего «лица» [см. 3]. Другими словами, этическое измерение философского дискурса утверждается сейчас в поиске путей ликвидации основ агрессии в самом мышлении, на пути к интеллектуальной ахимсе-ненасилию. Свой вклад в это благородное дело может внести и такая традиционная философская рубрика как «история философии».

В качестве раздела теоретических исследований в наши дни она испытывает некоторое «замешательство» от разрушительной критики историцизма, после которой появилась опасность утраты объекта, предмета и метода историко-философских исследований. А после «лингвистического поворота», произошедшего как в философии, так и во всей гуманитарной сфере в середине 20 века, после бурного развития в его последние десятилетия языкознания на основе дискурс-анализа появилась реальная возможность размывания границы между историей философии и текстологией. Такая возможность предоставлена, в основном, герменевтикой – очевидно, что «нищета историцизма» помогла обнаружить многосмысленность текста Другого (времени, эпохи, культуры, автора и др.), показать его открытость пониманию, воспитать такую же открытость и у понимающего, сформировать «герменевтически воспитанное сознание» (Г.-Г. Гадамер). Однако герменевтика способствовала и историко-философскому релятивизму. Последний есть не что иное как скрытая форма эгоцентризма и безразличия к Другому, ибо главной целью герменевтического процесса, в конечном счете, признается самопонимание как смысл «герменевтического круга». Кроме того, утверждение текстовой многосмысленности приводит не только к герменевтике текста, но и к герменевтике автора, которая в союзе с психоаналитическими процедурами становится совершенно нелегитимной – у философских текстов автор всегда есть и его согласие на сеанс «герменевтической терапии» обязательно.

Философия аналитического толка, явный и критический противник герменевтики, так же критично относится и к работе историков философии. Аналитикам свойственна здоровая доля критицизма по отношению к читаемому тексту, прозрачность написанного текста, его свобода от «шума и ярости» жизни. Однако следует признать неизбежную аналитическую монологичность, порой граничащую с «аутизмом», пусть даже и гениальным: «то, что солипсизм подразумевает, совершенно правильно...» – утверждал Л. Витгенштейн. Философ-аналитик, надо признать, справедливо ждёт ясности и понятности текста, однако, чаще всего совершенно глух к Другому – не поняв текст, он склонен в этой «неудаче общения» винить не себя-читателя, а Другого-автора.

Можно ли совместить утверждение о многосмысленности текста с требованием его прозрачности и ясности, можно ли совместить анализ и герменевтику в работе историка философии? Мы убеждены, что стремление к такому совмещению есть не что иное, как выражение поиска нормативного в работе с философскими текстами – в поисках нормативного сейчас и находятся герменевтически ориентированные историко-философские исследования. Понятие «норма», «норматив» может привести в искомой «оси» герменевтического круга (*normalis* – прямолинейный) и показать то, чего *должен* придерживаться историк философии в работе с философскими текстами.

Одним из главных признаков философского текста (в отличие от других текстов культуры) состоит, в первую очередь, в том, что у него всегда есть автор и, следовательно, должен быть читатель. «Автор – читатель» или «Я – Другой» – в их взаимоотношениях начинается логика или, лучше сказать, «интрига» разных философских традиций (индийская философская традиция, например, восходит к текстам, у которых нет автора, но есть читатель, а европейская – к Сократу, который является «автором», но без текста, то есть, без читателя). Другими словами, философский текст всегда фиксирует *коммуникативную ситуацию*, в которой и следует искать источник нормативности. Его нахождение, на наш взгляд, связано с довольно сложным процессом саморефлексии, который включает, во-первых, внесение определенности в параметры «Другого» и, во-вторых, прояснение философом своих обязанностей и долга.

В современной западной философии проблематика «Другой» появилась, на наш взгляд, главным образом благодаря феноменологии. «Позднему» Гуссерлю удалось преодолеть автономию и непроницаемость кантианского трансцендентализма на пути обращения к проблеме телесного. Текст пятого из «Картезианских размышлений» Э. Гуссерля [см. 4] показывает «процесс» обретения монадой если не «окна», то, по крайней мере, его возможности и этот «процесс» выводит феноменологию в поле рефлексии интесубъективности. Это «Размышление» (§§50-54) показывает, как мой опыт «Другого», когда он ещё не осмыслен

как «человек», становится таковым через мой кинестезис. Если мое тело всегда «здесь» (передняя сторона), то, что такое «там» (тыльная сторона)? «Там» (где Другой) осмысливается 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» [4,217]. 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 базовая фраза, меняющая модальность гуссерлевского текста, вызывает у нас несколько соображений:

- неизбежна антропоморфизация восприятия Другого и есть все основания видеть в нем телесность как таковую, её кинестезис, т.е. движения движущегося тела, – не движимого, а именно движущегося, одушевленного, живого существа. Можно ли интерпретировать Другого как «другое живое существо»? 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.
- 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: а 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 последнее для нас наиболее важно: сама возможность «вчувствования» снимает амбивалентность Другого и определяет его как другое, родственное мне живое существо. Философские тексты, утверждающие возможность такой или подобной определённости, содержат основу моральной нормативности, ибо она задаёт параметры родственного общения («Другой» для меня «свой»). Если они её отрицают, то «неудача общения» заставляет формулировать основы нормативности иного (правового) типа («Другой» мне «чужой») – эта нормативность призвана устранить такую «неудачу» или её последствия. В любом случае, преодоление «дискурсивной агрессивности», на наш взгляд, начинается именно здесь – в топологии свободного (до-)определения моего Другого.

Вопросы об обязанностях и долге принадлежат к особому разделу знания, который принято называть *деонтологией* и считать разделом прикладной этики. Однако сам термин «деонтология» имеет сложную смысловую нагрузку, которая, судя по всему, не даёт возможности отождествления деонтологии и профессиональной этики. Термины «медицинская деонтология», «юридическая деонтология», «педагогическая деонтология» - это названия пропедевтических дисциплин и учебных курсов в процессе получения соответствующих специальностей и главной целью этих дисциплин является формирование *самосознания* специалистов. Именно оно должно показать пути решения сложных проблем, которые неизбежно возникают у специалиста, профессионально связанного с коммуникативной ситуацией: врач-больной, судья-подсудимый, учитель-ученик. Даже если эти отношения предельно формализованы, ситуации, в которых специалист должен делать нравственный выбор, осуществлять саморефлексию в ситуации «Я-Другой», осознавать соотношение сущего и должного, никогда не исключены.

Одним из ярких примеров философского осмысления вопросов долженствования в 20 веке является учение Н. Гартмана [см.5], отличающееся систематичностью, структурированностью и методологической последовательностью. Особый интерес оно может вызвать вследствие причудливого сочетания гуссерлианских истоков (сущности, имеющие и онтологический, и моральный смысл, феноменологически усмотрены) и дисциплинарной традиционности, системности (на их основе вырастает онтология, гносеология, натурфилософия, этика и эстетика). Под практической философией Н. Гартман понимает свою философскую этику, основной задачей которой он считает возрождение нравственной жизни современного человека, оживление его этоса. Средством и порукой, неким гарантом возможности такого возрождения, по Гартману, является мир ценностей, феноменологически им усмотренный и осмысленный. Так, нравственность для него становится воплощением, реализацией ценностей – оно же есть и цель нравственной личности, и смысл ее *творчества*. Именно творчество в философии Н. Гартмана становится главной характеристикой моральной активности, т.е. поступка, ибо и начало-исток нравственной деятельности, и ее конец-цель здесь определены. Эта определенность исходит из мира ценностей, обладающих бытием, т.е. из аксиологии, естественно («органично», по выражению Гартмана), вырастающей из онтологии. Настаивая на принципиально практическом характере своей этики, Н. Гартман при этом не видит «метафизической пропасти», отделяющей теоретическую философию от практической, ибо метафизика у него заменена феноменологической по происхождению аксиологией и при этом тщательно и подробно вербализована. Именно аксиология занимает в практической философии Гартмана место деонтологии (ценности есть *то, что должно быть*), при этом гартмановская этика, по нашему убеждению, приобретает черты эстетизма. «Эстетизм» здесь как определение типа и стилистики построения философского дискурса – термин П.П. Гайденко, примененный ею в определении *миросозерцания* романтического происхождения (в частности, С. Кьеркегора). Он схож и с тем эстетизмом, который усмотрел К.Поппер в платонизме и марксизме. Эстетизм по Попперу связан с «желанием построить мир, который не просто немного лучше и рациональнее нашего, но который свободен от всех его безобразий» [6, т.1, с.207]. Смысловое ядро эстетизма как жизненной позиции, по Гайденко, состоит в том, чтобы не мир и не Другой, а сам эстетик всегда был «для себя самым интересным человеком» [7,75], а поэтому он никогда не может «принять трансцендентную реальность другой личности»

[7,128].

Действительно, отсутствие Другого в онто-аксиологических построениях Н. Гартмана и принципиально не-коммуникативный характер его этики лишает смысла самостоятельность деонтологических вопросов: и вопрос (что должно быть?) и ответ (должны быть ценности) даны безличной онтологией. Это и придает философской этике Гартмана созерцательность, которую также можно считать существенным признаком эстетизма. Кроме того, онтология ценностей и идея особого ценностного «взора» и ценностного «чутья», данных не каждому, делает этическое учение Н. Гартмана в значительной степени *элитарным*, несмотря на то, что об «этически чутких», составляющих, по его выражению «соль земли», он пишет в третьем лице. Это обстоятельство, в свою очередь, позволяет ему говорить о философской этике как об особом роде *эзотерики*, приобщение к которой возможно только для «этических личностей». В этом смысле, «Я» эстетизма в тексте Н. Гартмана, можно сказать, превращается в «Мы». Однако, лишенное иной определенности, кроме уже данной, это «Мы» - всего лишь много мне подобных. *Коммуникативная* неопределенность есть неопределенность адресата текста «Этики» Н. Гартмана, связанная с *профессиональной* неопределенностью - ведь главной целью моралиста он считает пробуждение некоего «ценностного чувства». Если обращение к чувству есть основная черта произведения искусства, то этика Н. Гартмана в качестве текста практической философии теряет и *нормативную* определенность.

Если «долженствование бытия» является выражением деонтологического аспекта синтетической философии, то аналитическая философия в своем деонтологическом аспекте выражает «долженствование действия». Такая деонтология сформулирована И. Кантом в виде учения о долге и категорическом императиве как законе свободной воли. Однако термин «деонтология» принадлежит Дж. Бенхаму, он же – автор своеобразной и остроумной критики учения о долге [см. 8]. Выяснение особенностей двух разных вариантов деонтологии может дать умение ориентироваться в современных дискуссиях вокруг этики именно потому, что общим местом этих дискуссий стало общепринятое противопоставление деонтических и консеквенциалистских (consequence – последствие) рассуждений - принято противопоставлять «этику долга» «этике счастья», моральный ригоризм утилитаризму, И. Канта Дж. Бенхаму. Однако последние годы отмечены появлением попыток если не соединения противоположных подходов, то, по крайней мере, определенной интерференции или диалога между ними. Трудности такого диалога видны, например, в сформулированных А.А. Гусейновым трёх «апориях морального долга» и путях их решения [см. 9], в стремлении В. Хёсле сформулировать положение об «имплицитивных императивах», преодолевающих разрыв между категорическим и гипотетическим, между легальным и моральным [см. 10]. Можно ли совместить кантовское учение о долге и бенхамову деонтологию, представление о моральной компоненте (мотивация) деятельности со стремлением достичь желаемого (целеполагание)? Не берясь осуществить это в общеэтической перспективе, обратим внимание на нормативные параметры собственной профессиональной деятельности: на материале многолетнего герменевтического опыта работы с философскими текстами попытаемся сформулировать её основные деонтологические принципы, подчиняющие работу историка философии достижению цели, исключающей «неудачу общения», и включающей в себя понимание читаемого текста.

1. Философский текст как целое требует как герменевтических усилий, направленных на понимание его смысла, так и аналитической работы по его прояснению. Их соединение делает работу историка философии необходимой пропедевтической для философии дисциплиной, формирующей практическое умение читать и понимать философские тексты. Она призвана осуществить необходимое предохранение историко-философских исследований от релятивистских возможностей герменевтики.

2. Если использовать кантовский контекст для понятия «дисциплина», то можно сформулировать некоторые принципы, аналогичные принципам критической дисциплины чистого разума, по И. Канту: а) возможно осуществление всегда более чем одной интерпретации философского текста, б) никто не обладает априорным правом на её адекватность, в) между обоснованными, аргументированными интерпретациями не должно быть войны («конфликта интерпретаций»), г) точка зрения другого философа, именно как философа, могла бы быть и твоей, д) читаемому философскому тексту следует дать презумпцию осмысленности, то есть воспринимать его как осмысленное целое.

И. Кант видел в критической дисциплине чистого разума, прежде всего, принуждение, благодаря которому можно искоренить ту или иную склонность, и прекрасно осознавал, что её требования могут не вызывать вовсе никакой симпатии. «...нужна чуть ли не апология, чтобы вызвать к ним хотя бы терпимость, а тем более благосклонность и уважение», – писал он. Принуждение здесь очевидно можно понять как самопринуждение, засвидетельствованное в том акте, что философ *дал себе труд* понять другого философа, что текст Другого для него (по крайней мере, на время чтения) стал не средством, а целью. Если учесть, что «читать» и «писать» есть два главных философских «занятия» («заниматься философией!»?), то и история философии как дисциплина способствует выработке «герменевтически воспитанного сознания», воспитанность которого проявляется в наличии этического аспекта деятельности под названием «читать». Этическая ангажированность здесь есть ответственность и она предполагает самоотчёт о тех презумпциях, на которых должен строиться вразумительный дискурс, преодолевший влечение к агрессии и причинению вреда Другому. В практической философии, сохраняющей коммуникативную компоненту, презумптивность имеет не констатирующий, а деонтологический статус максим и императивов. Самоотчёт и есть процесс сведения презумпций к аналитическим суждениям, в пределе – к тавтологиям, выполняющим здесь роль перформатива. Например:

а) текст должен быть понятным (он должен быть частью целого – дискурса, совокупность всех возможных дискурсов есть язык);

б) интерпретируются (только) тексты (не дискурсы, которые надо дать себе труд изучить, и не авторы, материал для интерпретации которых надо непременно подвергнуть редукции);

в) Другой – это не-Я (Alter Ego – это другое «я», то есть я, подобный Другому, ему не тождественен, поэтому я, отличая себя от Другого, его определяю как, например, «свой» или «чужой», или «живой» и т.д.);

г) мои максимы обращены ко мне («должен» всегда я, я – тот «он», который должен, глагол «должен» в 3 лице – фикция);

д) на основе данных максим мы предлагаем сформулировать «герменевтический императив» или «деонтологическую тавтологию»: Другой должен быть понятным. Такой императив оградит автора-писателя и автора-читателя философского текста от пагубного для дела коммуникации влечения к интеллектуальной «агрессии», к осознанию того, что писатель может быть, по меньшей мере, таким же умным, как и читатель (и наоборот).

Источники и литература

1. Єрмоленко А.М. Коммунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999.
2. Вальденфельс Б. Мотив чужого: Сб. пер. с нем. – Минск: ПроPILEI, 1999.
3. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С.66–292.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, Ювента, 1998.
5. Гартман Н. Этика. – СПб.: Владимир Даль – 2002.
6. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., Феникс, 1992.
7. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997.
8. Bentham J. Deontology // Bentham J. Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article of Utilitarianism. – Oxford: Clarendon Press, 1983. – P. 119-281.
9. Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. – 2001. – №5. – С. 4-32.
10. Гьосле В. Велич і межі практичної філософії Канта // Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – Київ: Лібра, 2003. – С.19-53.