

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное образовательное учреждение высшего образования
«Санкт-Петербургский Государственный Университет»

Институт философии
Кафедра онтологии и теории познания

Выпускная квалификационная работа:
Экзистенциальные основания речи

Студентки 4 курса
Шмаровой П.С.

Научный руководитель:
кандидат философских наук
И.И. Мавринский

Рецензент:
доктор философских наук
Л.В. Шиповалова

Санкт-Петербург

2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
1. Глава 1 ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ РЕЧИ.....	7
1.1 Кто говорения.....	7
1.2 Невозможность сказать и смысл коммуникации.....	13
1.2.1 Кто современен?	13
1.2.2 Смысл коммуникации.....	17
2. Глава 2 ПРЕОДОЛЕНИЕ НЕВОЗМОЖНОСТИ СКАЗАТЬ.....	22
2.1 Повседневность как пространство говорения.....	22
2.2 Диалог как поиск признания.....	28
2.3 Диалог, понятый как отношение.....	38
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	42
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	44

ВВЕДЕНИЕ

Данная работа посвящена теме экзистенциальных оснований речи. Проблематизация человека как существа говорящего и говорения как такового проводится, начиная со времен Античности. В пространстве полиса речь связывалась с актом свободного поступания. Как отмечает Ханна Арендт, уже сам выбор нужного слова в нужный момент приравнивался к действию. Речь и действие составляли единое целое поступка. Возможность говорить перед Другими отличала свободного от женщины или раба. Ханна Арендт сводит воедино действие и речь, потому что они имеют общий исток, а именно свободное воление уникального человека. «Это активное выступание-в-явленность принципиально уникального существа покоится, в отличие от явления человека в мире при рождении, на некоей инициативе, которую он сам предпринимает, однако не в том смысле что для этого требуется какое-то особое решение; человек не может совершенно обойтись без речи и поступка» [4, с. 36]. Иными словами, речь — это то, что сущностно принадлежит человеку (речь как то, что отличает человека от иных живых существ), однако же она требует для своего осуществления некоего внутреннего шага, без которого оказывается никак не обойтись.

Цель данной работы проанализировать природу шага к речи (прояснить экзистенциальные основания речи).

Поскольку человек не только говорящее существо, но и политическое¹ индивидуальная речь обращена к Другим, производится в общем поле совместного дела². Поэтому нами полагается уместным строить анализ

¹ Здесь для нас важно заострить внимание на проведенном Ханной Арендт анализе различий в терминах социальное и политическое. Политическое, понималось как поле поступания тех, кто обладает на это правом, тех, кто не занят обустройством жизни (как рабы и женщины). Т.е. свободен для того, чтобы быть способным нести ответственность не только за себя, но и за полис в целом. Социальное означало совместную с людьми жизнь, но понималась она скорее как то, что связывает человека с животной организацией, природная необходимость.

² «Мир присутствия есть совместный-мир. Бытие-в есть со-бытие с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие» [25, с. 83]

экзистенциальных оснований речи через измерения диалога, повседневности, языка.

Таким образом, задачами данной работы являются:

1. Разграничить индивидуальный и общий моменты говорения
2. Прояснить соотнесенность языка и речи
3. Обозначить собственно основания индивидуальной речи
4. Проанализировать коммуникацию как проект создания общности
5. Рассмотреть функцию речи в измерении диалога

Актуальность данной работы обусловлена беспрецедентным характером событий недавнего прошлого. Чуть более полувека назад человечеством был предпринят эксперимент по вытравливанию человеческого. Процедура эта проводилась планомерно и была поставлена на конвейер (из среды немцев изымались евреи, которые в лагере превращались в «мусульман»³). То есть мы можем говорить, что направлено оно было не на искоренение еврейства, а на десубъективацию человека «в лагерях умирал не человек, не индивид, а экземпляр, и это влекло за собой и смерть тех, кого не затронули мероприятия по механическому процессу умерщвления» [3, с. 324]. Т. Адорно говорит здесь о том, что десубъективации подверглись не только жертвы лагерей, но и свидетели, современники, то есть все те, кто молчаливо принял этот эксперимент, сделавшись таким образом такой же обезличенной машиной, как, скажем, палачи. Феномен свидетельства применительно к опыту лагеря в том, что оно произносится за кого-то, свидетельствуют о непосильном человеческом опыте те, кто выжил («мусульмане»), потерявшие то, что собственно делает человека человеком, не могут ничего сказать), то есть не имел его (здесь мы говорим лишь о предельном опыте превращения в «мусульманина»). И таким образом,

³ Подробнее в параграфе «Невозможность сказать и смысл коммуникации»

свидетель ничего сказать не может. При этом в опыт лагеря оказываются втянуты современники, которые также обнаруживают в себе неизжитую невозможность сказать.

Выбор темы обусловлен поэтому самим смыслом исследования как взгляда из настоящего, «ибо настоящее — не что иное, как непрожитая часть всякого прожитого; препятствует же доступу к настоящему — совокупность того, что, по какой бы то ни было причине (его болезненный характер или его невыносимая близость), мы не смогли в нем прожить. Внимание к этому непрожитому образует собой жизнь современника» [2, с. 50]. Непрожитым для нас оказывается невозможность сказать при невыносимой потребности говорить.

Отсюда предметом нашего исследования являются экзистенциальные основания речи.

Объект исследования - речь в условиях предельного экзистенциального опыта

Для того, чтобы выполнить заявленные цели и решить поставленные задачи нами была предпринята попытка проанализировать индивидуальную речь с точки зрения экзистенциалистского, структуралистского и постструктуралистского подходов к языку и речи.

Концепции экзистенциализма взяты нами в разделах, посвященных бытию с Другими (темы повседневности, диалога, истории как точки сборки прошлого из настоящего с ориентацией на будущее) в качестве анализа речи как обращения к Другому, в коем предпринимается попытка изживания невозможности сказать. Рассматриваются такие авторы как М. Хайдеггер (категория бытия-в-мире), Ж.-П. Сартр (концепция взгляда), К. Ясперс (концепция осевого времени), М. Бубер (концепция диалога).

Обращение к структурализму и постструктурализму обусловлено задачей разграничения индивидуального и общего в речевом акте. Такой

анализ проводится на основании работ Дж. Агамбена, М. Фуко, Ф. де Соссюра и позволяет через введение понятия дискурса обозначить кто говорения.

Соединение столь разных направлений философской мысли в одной работе обусловлено нашей гипотезой о том, что относительно заявленной темы они могут работать совместно, дополняя друг друга.

В первой главе анализируются собственно экзистенциальные основания индивидуальной речи, выявляется кто говорения, проводится постановка проблемы речи, обозначается смысл экзистенциалистского понимания истории и смысл коммуникации.

Во второй главе предпринята попытка разметить то пространство, в котором осуществляется говорение. Рассматривается проблема диалога как проекта признания в попытке создания общности.

Глава 1

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ РЕЧИ

1. Кто говорения

Прояснение экзистенциальных оснований речи связано, по нашему мнению, с вопросом: Кто говорит?

Для того, чтобы на него ответить проанализируем речевой акт, с точки зрения связи речи и языка.

Прежде всего, выделим в речевой деятельности два момента – индивидуальный (речь) и общий (язык).

Разделение языка как момента социального и речи как индивидуального акта провел лингвист Фердинанд де Соссюр. По мысли Соссюра речевой акт выглядит следующим образом: когда А говорит что-то Б «понятие вызывает в мозгу акустический образ (психическое явление), затем происходит артикуляция (физиологическое явление) и звуковые волны достигают ушей Б (физическое явление)» [18, с. 20]. Таким образом, язык предстает как «система дифференцированных знаков, соответствующих дифференцированным понятиям» [18, с. 21], иными словами все носители языка, общаясь, связывают этот конкретный знак с конкретным понятием, причем сам языковой знак произволен (мы могли соединить этот смысл и с другим знаком, решительно ничего бы не изменилось). Отсюда автор предлагает определение языка как «социального продукта, совокупности необходимых условностей, принятых коллективом, чтобы обеспечить реализацию функционирования способности к речевой деятельности, существующей у каждого носителя языка» [18, с. 22]. То есть язык носит инструментальный характер, подчинен «индивидуальному акту воли и разума» [18, с. 30]. - речи.

По итогу мы имеем три термина: речевая деятельность, язык и речь. Язык полагается Соссюром существующим отдельно от акта говорения и поэтому может быть объектом лингвистики.

Здесь рождается проблема соотнесенности языка и речи. Говорение порождает язык (Соссюр) или существующий (уже данный заранее) дискурс задает язык субъекта (Агамбен, Фуко, отчасти Лакан), есть и третий вариант – говорение самого языка (вариант Хайдеггера), который (язык) «вплетает нас в говорение» [23, с. 265], являющее и вместе с тем скрывающее сущность языка - «занятие производством звучания и слушания» [24], где под «слушанием» понимается слушание зова истины бытия, а под «звучанием» речь в смысле «сказа» [23, с. 267]. которая может быть в некоторых случаях и беззвучна.

Первый вариант представлен Соссюром и рассмотрен выше. В этом случае первична индивидуальная речь, язык слагается стихийно по результатам условного принятия в данном обществе некоего звукового образа как означающего определенного понятия. Соссюр предлагает лингвистике заниматься исключительно знаками, не покушаясь на подробное разъяснение механизма образования понятий и того, что собой представляет речь.

Второй проект, развивая идеи Соссюра, полагает язык и реальный дискурс как «абсолютно оторванные друг от друга реальности» [1, с. 125], подразумевая случайность связи языкового знака и понятия, а отсюда следует, что нет перехода от знака к высказыванию. Однако, исследователи обращают внимание на то, что в языке существуют знаки (наречия «сейчас», «здесь» и местоимения Я, Ты, Вы), которые позволяют индивиду «присвоить себе язык и воспользоваться им» [1, с. 126], важно здесь то, что эти слова «могут обретать значение только в содержащем их речевом акте» [1, с. 126]. То есть Я определяется в момент речи, я это тот, кто говорит (отождествление не с содержанием высказывания, а с самим актом

говорения). Исходя из этого, говорение (как «присвоение языка») рассматривается как акт одновременно субъективации и десубъективации.

Субъективации, потому, что только в акте говорения сознание соотносит себя с Я-высказывания: «индивид может воспользоваться языком только отождествив себя с событием говорения» [1, с. 127]. Произнесенное задает рамки ситуации. Делает ее действительной, такой как я сказал (то, что я здесь и сейчас существую невозможно реализовать иначе, кроме как «введя речевое сообщение в действительность» [1, с. 126], произнести: Я, здесь, сейчас). В акте говорения я говорящий существую, выражаю себя как субъект. «Я – субъективность, это чисто дискурсивная реальность, не отсылающая ни к понятию, ни к реальному индивиду. Это Я, обеспечивающее постоянство того, что мы называем сознанием, - на деле является проявлением в бытии исключительного свойства языка» [1, с. 132]. По мысли исследователей, Я-высказывания (сознающее) удерживает и собирает опыт жизни в «личную историю».

Десубъективации, потому что, высказываясь, Я отказываюсь от «внелингвистической реальности» [1, с. 126], отождествляясь с субъектом высказывания, я таким образом вбрасываю себя в дискурс. Дискурс, как отмечают исследователи [11], представляет собой не столько комплекс высказываний, касающихся одной области знания, сколько то, что «структурирует сам способ говорения» [11]. Одновременно может существовать несколько дискурсов. М. Фуко обозначает это как «разноуровневость дискурсов» [21, с. 50] : дискурсы повседневного общения, «дискурсы, которые исчезают вместе с тем актом, в котором они были высказаны» [21, с. 51]; дискурсы, которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи, «их подхватывающих, трансформирующих или о них говорящих» [21, с. 51]. В совокупности они образуют дискурсивные формации, обеспечивающие определенный способ производства нового знания и мышления о мире. То есть дискурс задает кто, как, что и когда

говорит. Отсюда следует, что дискурс разворачивается через власть, регулируя говоримое через «систему исключений» [21, с. 55] : запрет (в современном дискурсе это области сексуального и политика); разделение и отбрасывание (слабоумие, безумие) то есть противопоставление разума и сумасшествия - дискурс юродивого одновременно не признается здравым и несет религиозную ценность, такой человек способен говорить от Бога; оппозицию истинного и ложного (то как реализуется «воля к знанию» [21, с. 55] - различия типов рациональности, которые задают правила удостоверения истинности высказывания). Кроме того, не всякий дискурс открыт для всякого говорящего субъекта. Существуют особые «процедуры дискурсивного подчинения»: «дискурсивные сообщества», как то медики, писатели, политики и так далее; «доктрины» будь то политические, религиозные или философские; ритуализация речи. Они подчиняют субъект дискурсам, но и распределяют дискурсы подходящим субъектам (позволяют их присвоить и в них говорить) [21, с. 57]. То есть язык здесь так же как в случае Соссюра имеет инструментальный характер, он то, чем выговаривается дискурс (высказывание структурировано дискурсом), то во что субъект оказывается вброшен в акте говорения.

Дискурс одновременно открывает возможность говорить (задает правила игры), но и оказывается тем, что десубъективирует субъекта: «субъект высказывания, - а именно это суть результат отождествления себя с событием говорения, - полностью заключен в дискурсе и полностью состоит из него, но именно поэтому он ничего не может в нем сказать» (Агамбен) [1, с. 125].

Что представляет собой тот дискурс, в котором я говорю, но не могу ничего сказать? Это ситуация свидетельства, где я не могу молчать, но вне

зависимости от того палач, выживший или мусульманин⁴ не в состоянии что-либо высказать.

«Тот, кто берет на себя бремя свидетельства за них (за мусульман), знает, что должен свидетельствовать о невозможности свидетельствовать» [1, с. 130], потому что о смерти нам расскажет лишь мертвый, и сам я десубъективирован опытом лагеря. И вместе с тем, они доносят до нас ужасающее, что даже утратив человеческое человек продолжает жизнь. То, о чем говорят выжившие, такое свидетельство «уже не может быть речью, текстом: оно может быть только не-свидетельствуемым (...) тем из чего рождается язык» [1, с. 40].

По-иному к вопросу о кто говорения подходит Мартин Хайдеггер. Его интересует сама суть языка. Собственно говор языка философ называет событием (уже в самом слове чувствуется неуловимый характер происходящего; нам доступен только лишь путь к языку). Он предлагает рассматривать язык как язык, вне привычного рассмотрения говорения как исключительно человеческой деятельности, «изображения действительного и недействительного» или как «выражения внутреннего» (переживаний, соображений), потому что такие определения языка скрывают сущность языка как языка, как «собирающего зова» [24]. Говором языка оказывается поэзия: «так же как призыв слова призывает и вызывает вещи, так и сказание вызывает и призывает мир» [24], человек оказывается человеком только потому, что слышит «призывы тиши» («язык бытует как сбывающееся различие мира и вещи») [24]. Индивидуальная речь понимается тогда как то, что дает языку возможность себя показать, как путь языка: «О-существляя показывание как особление, событие оказывается проделыванием пути сказа⁵ к речи» [23, с. 267].

⁴ Подробнее об этом в следующем параграфе

⁵ Сказ понимается Хайдеггером как собирающее показывание того, что есть

Язык бытийствует как зов бытия и человек говорит и существует (экзистировать) потому что слышит и отвечает этому зову (говорение – «осуществление существа» человека [23, с. 270]).

Остановимся подробнее на заявленном в самом начале статьи «Язык» разделении говора языка и моего говорения. Я обретаю свои границы потому что выговариваю истину бытия. Языка как такового не существует (это зов истины сущего), существует лишь речь как мое говорение, в котором оформляется услышанный зов. Я оказываюсь способен что-то сказать, потому, что существую как то, что транслирует вовне «призывы тиши» [24]. Говор языка и есть мое говорение (исключая существование по способу «Люди»). В этом причина того, что подлинным говором языка Хайдеггер называет поэтическую речь. Эта та форма, в которой невозможно говорить в модусе толков, нельзя писать стихи «как люди», потому что совершенно невозможно как все любить, переживать утрату, вспоминать, узнавать природу. Мной говорит язык, именно поэтому я способен что-то сказать.

Исходя из вышесказанного, мы имеем две полярные точки (два основания речи): говорит язык (и поэтому я оказываюсь тем, кто может что-то сказать) и говорю я (но говорю в дискурсе и поэтому ничего сказать не могу). Говорение языка как основание моей речи порождает проблему, связанную с повседневной речью, а именно выхода к диалогу как такому, в котором я способен что-то выговорить и выйти к пониманию с Другим (поэзия по сути своей монологична, но человек при этом в обыденной жизни почти не замолкает). Моя речь как того, кто выговаривается в дискурсе свидетельства, в свою очередь, сопрягается с диалогом, как тем полем, в котором я ищу путей изжить невозможность сказать.

2. Невозможность сказать и смысл коммуникации

2. 1 Кто современен?

Разговор о речи уместно начинать с понятия коммуникации, а если точнее с ответа на вопрос: почему разговор о ней своевременен? Но тогда необходимо понять, что значит быть современным?

Само понятие современного предполагает «разрыв времен» [2, с. 51], некое настоящее, прошлое и будущее. В статье «Что современно?» Дж. Агамбен замечает, что современник – свидетель (желающий говорить об этом), притом он всегда несвоевременен (критически осмысляет свой век как Ницше), но вместе с тем он способен собирать и разбирать времена, «разделяя и прерывая время трансформировать и ввести в соотношение с другими временами, несказанным образом прочитывать в них историю, «цитировать» ее согласно необходимости, ни в коей мере не происходящей от его произвольного суждения, но от требования, на которое он не может не ответить» [2, с. 58]. Поговорим подробнее о природе этого требования.

Попытаемся обрисовать, каким является наш с вами современник. Итак, это прежде всего свидетель, способный осмыслить настоящее. Ситуация свидетельства анализируется, Дж. Агамбеном применительно к концентрационному лагерю, как немислимому до XX века историческому феномену, современниками которого мы являемся. Обращаясь к теме свидетельства, мы не можем не дать слово самим свидетелям.

Вспоминая о времени, проведенном в лагере В. Франкл, говорит, что человеку, чтобы выжить в нечеловеческих условиях, преодолеть экзистенциальный вакуум необходимо было найти некий смысл, знать зачем жить. Для кого-то это были мысли о семье, для него самого книга, которую не удалось сохранить. Даже не имея возможности ее писать, держать в руках, он работал над ней. Она спасала от того, чтобы броситься на колючую проволоку. Несмотря на то, что сочинение В. Франкла об экзистенциальном психоанализе (о варианте помощи потерявшему человеку; анализ должен

проводиться для людей с асоциальным поведением: осужденных преступников, наркоманов, проститутов) в нем в качестве примеров вводятся ситуации жизни в лагере. И это не просто удобные и предельные примеры потери смысла жизни и попыток удержания человеческого. Франкл выступает как переживший это, как свидетель. «Призвание выжившего помнить. Он не может не вспоминать», отсюда необходимость постоянно говорить об этом [1, с. 26].

Речь свидетеля, выжившего, это всегда речь оправдания, стыда перед умершими (стыд при осознании своей полной невиновности). «Свидетели по определению являются выжившими и, следовательно, все в той или иной мере пользовались привилегиями. О судьбе обычного заключенного не рассказал никто, так как он физически не смог выжить» [1, с. 33]. Под обычным заключенным здесь понимается «мусульманин» (выжившие были и среди них, но их правильнее называть спасенными). Мусульманами в лагерях называли тех, кто находился на крайней стадии нервного и физического истощения, теряли человеческий облик, уходили от всяческих контактов с окружающими, у них была лишь одна забота – найти еду. Они не сводили счеты с жизнью – падали замертво. «Трудно назвать их живыми, трудно назвать смертью их смерть, перед лицом которой они не испытывают страха, потому что слишком устали, чтобы ее осознать» [1, с. 45]. Прозвище это пошло от характерной позы больных, пытающихся сохранить остатки тепла (группой люди напоминали молящихся мусульман). Мусульманин – крайняя точка, граница между жизнью и смертью, еще живое напоминание узникам о том, что их ждет не смерть даже, а потеря человеческого. Чертой, за которой жизнь более не была человеческой было свободное действие, сознание чувства собственного достоинства: «Заключенный превращался в мусульманина в том случае, если отбрасывал все чувства, все внутренние оговорки по отношению к собственным поступкам и приходил к состоянию, когда он мог принять все, что угодно» [1, с. 59]. В связи с этим Дж. Агамбен

говорит о том, что лагерь представлял собой последовательное уничтожение в немце еврея, а в еврее человека (еврей умирает «мусульманином») [1, с. 55].

Стыд выжившего принципиально иной, чем у надсмотрщиков: «Эйхман чувствует себя виновным перед Богом, но не перед законом» [1, с. 22]. То есть он делал то, что должно без отнесения к собственной совести, в некотором роде являясь такой же обезличенной (и значит обезчеловеченной) машиной как мусульмане. Показательна в этом отношении героиня⁶ Б. Шлинка, ее навязчивое желание отмыться и вместе с тем режущая в минуты близости отстраненность. Все ее существование — это признание вины (ее самоубийство выглядит как предсмертная записка) и отрешенность, с которой она прожила остаток дней.

Свидетельство палачей не менее трагично, чем выживших. Дж. Агамбен говорит о том, что нацизм был направлен на десубъективацию человека в еврее (от еврея как не арийца до «мусульманина»), но трагедия в том, что были палачи-свидетели (как надсмотрщица Б. Шлинка Ханна Шмиц). Те, кто потерял возможность говорить иначе кроме как в десубъективированном правовом дискурсе, где высказывание соотносится не с совестью, а с внешним по отношению к человеку законом. В этом смысле обвинения, которым подверглась Ханна Аренд после издания книги «Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме» (обвинения в оправдании Эйхмана) неправомерны, хоть это на мой взгляд и есть оправдание. Оправдание человека. Свидетели-палачи также несчастны, даже еще более. Потому что, выжившие сохранили возможность попытки говорения, палачи же этого уже никогда не смогут (перейдя границу человеческого, они сами сделались мусульманами) [1, с. 63]. Их дискурс исключительно правовой, обезличенный («Чтец» Шлинка, «Банальность зла» Х. Арендт — это пространство судопроизводства). И в него вброшены все, кто молчаливо

⁶ Роман Б. Шлинка «Чтец» о судьбе надзирательницы женского концентрационного лагеря, осужденной впоследствии за то, что во время пожара не освободила женщин-заключенных, сгоревших в результате заживо [26].

соглашался, кто не противостоял. Опыт лагеря это прежде всего проект тотального стирания человеческого: «в лагерях умирал не человек, не индивид, а экземпляр; и это влекло за собой и смерть тех, кого не затронули мероприятия по механическому процессу умерщвления» [3, с. 324].

Исходя из того, что само существование лагеря - десубъективация, стирание человеческого не только в еврее, а в человеке как таковом, мы (европейская часть человечества) можем считать себя современниками, свидетелями. А значит, и нас затрагивает проблема невозможности свидетельствовать (говорить).

2.2 Смысл коммуникации

Исходя из того, что современник - это свидетель и для его поступания в настоящем необходимо «прожить непрожитую часть всякого прожитого» [2, с. 50], нам представляется уместным обратиться к экзистенциалистской концепции истории, базирующейся на схожем положении, и предлагающей возможный путь преодоления невозможности сказать.

В концепциях экзистенциализма (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер) важнейшей проблемой полагается настоящее (мое вот-сейчас действие). Говоря о целом истории, имеется в виду настоящее из которого мы смотрим на прошлое с ориентацией на будущее. Мы из настоящего выбираем то, что важно, значительно в прошлом. И из настоящего же совершенно логично как следствие его становится будущее. То есть разговор об истории нужен нам, чтобы ввести человека в предельную ситуацию осознания своей конечности в пространстве возможностей и из нее осознать ответственность за поступание в настоящем.

Карлом Ясперсом (который также в полной мере несет на себе бремя свидетельства) предлагается проект коммуникации, основанный на внимании к настоящему (прошлое обретает значимость в сегодняшнем действии). Коммуникация полагается тем, что не только позволит более не видеть в человеке объект (ориентация на будущее), но и «прожить непрожитую часть прожитого» [27, с. 50] через поиск общности с Другим и выход к диалогу. Для обоснования ее вводится концепция осевого времени.

«Истоки истории и ее цель» начинается с введения понятия осевого времени. К. Ясперс делит совокупность бытия человека на доисторию, осевое время – история в собственном смысле и неопределенное будущее.

Доистория – время Великих культур древности, мифологического сознания. Осевое время – время появления «нынешнего человека» [27, с. 30], такого, каким мы его знаем по сей день. Ключевое событие – появление

философии: «в осевое время человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Стоя над пропастью он ставит радикальные вопросы» [27, с. 27], проблематизирует самого себя (предельная ситуация осознания собственной конечности), в это время разработаны основные категории мышления, зародились мировые религии. Если человек мифа был органично вписан в мир, то такого рода вопросы его «вышибают», с этого момента он отчаянно пытается в мир вписаться (отсюда понятие трансцендирования, то есть выхода за собственные границы).

Поскольку все, что делает человек (как сознательный выбор) претендует на всеобщность, «человечество в целом совершает скачок» [27, с. 30]. Дальнейшее развитие выглядит как «заражение» иных культур древности, их переработка. Появляется человек нового типа, такой, каким мы его знаем по сей день.

На основе таким образом создавшейся общности (человек нового типа) становится возможной коммуникация, понимаемая прежде всего, как ответственное действие: «здесь имеют силу два положения: истина есть то, что нас соединяет, и — в коммуникации заключены истоки истины. Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии» [27, с. 320], пишет исследователь в «Философской вере». А значит здесь мы имеем попытку в Другом увидеть не объект исследования, а аналогичную мне экзистенцию. Понимание, что другой такой же как я (субъект, а не объект) идет отсюда, из меня. Смерть Другого, говорит Хайдеггер, ничего не раскрывает мне о смерти, только ситуация переживания смерти как моей собственной возможности и предельной возможности вообще суть существование в экзистенции. Таким образом раскрывается ужас, нестройность хаотичность мира, и при этом резко возрастает значимость моего сейчас-вот-здесь действия, его последствий - будущее (которое потому и не определено, что так важно в настоящем не делать зла).

Для Ясперса нет истории как принципа (потому что принцип предполагает знание будущего, завершенность, а это лишает свободы конкретного человека – «тотальное планирование») как понятия, это не философия истории как таковой. Философ начинает разговор об истории, об осевом времени, культурах древности, технизации и науке, чтобы сказать о человеке настоящего (и так формулирует задачу книги: «содействовать углублению знания современности» [27, с. 23]), прошлое обретает значение из настоящего и вместе с тем знание его важно, потому что содержит ростки будущего (которые мы, «принимая или отвергая считаем своими» [27, с. 180]). Важен каждый индивид, каждый выбор, но совершая его человек сознает (в идеале) ответственность перед другими и будущим (потому что подлинное существование – это коммуникация, то, что Ясперс называет «народом», соотнесенность с другими как Другими, а не частями механизма, толпы).

О том, каким будет будущее мы говорить с уверенностью не можем, поскольку каждый человек свободен выбирать и только из индивидуумов (случайности) складывается общее как результат («тотальное планирование», как например в философии истории Фихте, невозможно, мы не знаем принципа целого истории и не можем пренебречь ни одним индивидуумом, сославшись на то, что в конечном итоге, если не он перешагнет за эпоху, то будут другие и их будет достаточно), но можно лишь указать на смысл коммуникации. К. Ясперс, как мне представляется, намечает два возможных варианта ее: установление мирового порядка, то есть идеологии, ориентированной на массы («Люди» Хайдеггера), либо единство в народе (диалог, отношение «Я-Ты» М. Бубера).

Таким образом, по мысли Ясперса, коммуникация суть создание общности, такой, где Другой такой же как я. Именно для этого вводится сомнительная в теоретическом отношении концепция истории. На самом деле автору важно не прояснить осевое время, а показать историю как то, что

складывается (обретает значимость) под моим взором. Важно посмотреть на настоящее из недавнего прошлого, чтобы не допускать более «производств тел» [1, с. 20] свидетелем которого он стал.

Из сказанного выше, коммуникация предстает как прежде всего проект создания общности в условиях жизни после Освенцима (необходимость говорить при невозможности сказать). В противоположность пониманию ее как социальной практики усвоения приемлемых форм поведения и реагирования или передачи информации. В частности концепцию языка-знака (язык как сообщение) критикует Лакан в докладе, посвященном функции речи в психоанализе, показывая ее недостаток на примере характерного танца пчелы, призванного сообщить сородичам о местонахождении добычи. Такой фиксированный код «остается привязанным к функции передачи действия, от которой ни один субъект действия не отделяет его в качестве символа коммуникации самой по себе» [12]. В отличие от ситуации человеческого общения, которое, хоть и включает в себя время от времени пчелиные танцы, «совершается вне передаваемого содержания» [8]. Второй момент, составляющий формальное основание возможности коммуникации представлен, например, в концепции интерпассивности Славоя Жижека. Интерпассивность – «когда Другой делает что-то вместо меня, я сам делаю это посредством него» [9]. То есть, мне не нужно бороться за идеалы, я знаю, что есть другие, которые умирают вместо меня, сам же я могу в это время заниматься, например, наукой. Я спокоен, потому что «делаю это» через них, оставаясь пассивным (верю, что есть кто-то, кто...). То же с просмотром мелодрам или ужасов – я не соперничаю, а буквально проживаю то же, что и герои. Таким образом, интерпассивность как бы «разгружает» жизнь человека, дает ему возможность отдыха, возможность быть в этом отношении пассивным. Есть кто-то кто сражается, кто-то кто предположительно верит, кто-то кто чувствует. В отношении коммуникации интерпассивность можно понимать,

как основание для социального взаимодействия. Ребенок научается радости глядя на улыбку матери, понимает, когда это уместно, понимает какое значение имеет действие. Попробуем задаться вопросом, почему поведение героев сказок и мультфильмов кажется взрослому человеку столь наигранным, чрезмерным. Дело в том, что их задача ясно показать какие эмоции в каких ситуациях приемлемы и как они выглядят. Ребенок проживает это через героев и вместе с тем научается взаимодействовать с людьми, понимает, что и когда уместно. То есть способность переживать что-либо через другого – одна из основ коммуникации как социальной практики. Однако она (интерпассивность) обеспечивает если так можно выразиться формальную сторону вопроса, организует приемлемое поведение индивида в обществе.

Нами предлагается сместить понимание коммуникации в этическое поле, и отсюда смысл ее заключается в поиске общности, попытке подлинного диалога с Другим, как таким же как я.

Глава 2 ПРЕОДОЛЕНИЕ НЕВОЗМОЖНОСТИ РЕЧИ

1. Повседневность как пространство говорения

Поскольку коммуникация – поиск общности с Другим (как обращение и вопрошание в поиске единства), уместным будет обратиться к тому общему полю, в котором реализуется диалог.

Речь существует всегда с ориентацией на Другого, встречаемого в общем пространстве мира, вещи которого оказываются так же подручны ему, как и мне⁷. Я обнаруживаю себя в том, что Сартром обозначается как ситуация (единство фактичности и свободы), «необходимость быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным» [17]. Это составляет основание моей ответственности в настоящем поступания. Остановимся подробнее на том, что собственно означает для меня категория бытия-в-мире.

Фактичность означает, что «вещи находятся здесь, и я нахожусь среди вещей» [5, с. 553], это необходимое условие бытия-в-мире человека. Мой способ существования среди объектов – мое тело, случайная форма моего случайного бытия.

Первое на что Сартр обращает внимание при анализе тела — это его обычное понимание не как «моего тела», а как «тела других» [16, с. 324], какого-то тела, то есть некой совокупности органов, ногтей, волос, выделений – «тела в середине мира» [16, с. 324]. Когда мое тело раскрывается для меня как объект, мы постигаем его бытие-для-другого.

Поскольку человеческое бытие всегда в мире, а мир есть «эскиз» моих возможностей, тело становится «орудием к цели среди других орудий» [16, с. 341] (причем таким, через которое я получаю доступ к иным орудиям, тем что организует «систему отсылок» [16, с. 343], как например удар-меч-рука).

⁷ «Другие, «встречающие» так в подручной мироокружной взаимосвязи средств, не примысливаются к сперва где-то просто наличной вещи, но эти «вещи» встречают из мира, в котором они подручны для других, каковой мир заранее уже всегда также и мой» [25, с. 81]

Таким образом, поскольку мое тело всегда вовлечено в отношения с вещами, оно «моя адаптация» к этим вещам, «оно повсюду» [16, с. 345]. Однако тело инструмент, «в отношении которого я не могу занимать точку зрения» [16, с. 349], это коренным образом отличает его от вещей мира, и поэтому мое тело не может быть познано мной, как птица или мак. Здесь мы имеем дело не с объективным, а экзистенциальным отношением. Например, ощущая боль в кисти мы не находим ее в мире объектов, наша больная рука сама становится этой болью.

Так как мир существует как мир через отрицание Для-себя, для человека появиться в мире означает «развернуть свои расстояния к вещам» [16, с. 328], иными словами быть – это «быть-здесь» [16, с. 329], в этом месте в этом мире, в определенном отношении к вещам. Отсюда «фактичностью для-себя» [16, с. 330] Сартр называет «двойную случайность» [16, с. 330], то есть то, что я есть и то, что я занимаю именно эту точку зрения (разворачиваю расстояния к вещам). В результате тело можно определить, как «случайную форму, которую принимает необходимость моей случайности» [16, с. 329], что отсылает нас к рождению, и тело становится не «добавлением к душе», но «условием моего сознания как сознания мира» [16, с. 347] (моя национальность, пол, класс, раса, определяют во многом мой проект к будущему). Отсюда конечность моего тела есть условие моего выбора (каким мне быть, имея этот пол, эту национальность, принимать их или отвергать), то есть условие свободы.

Свобода понимается философом как мой проект - «внутреннее, радикальное отрицание в-себе, производимое с точки зрения поставленной цели» [16, с. 553]). Таким образом свобода наделяет смыслом действие, которое становится «выбором меня самого и открытием мира» [16, с. 471] Отсюда делается вывод о том, что человек не имеет данных качеств характера (вспыльчивость, плаксивость, гнев суть только способ «вести себя таким-то образом в таких-то обстоятельствах» [16, с. 486] в соответствии со

своим проектом, например, быть мужественным). Кроме того, такое понимание действия «предполагает его автономию» [16, с. 486], невыводимость из предшествующих действий (иначе оно потеряло бы всякий смысл как выбор). Человеческая реальность – проект к цели, соответственно не может быть определена через его (человека) прошлое. Настоящее выбора, как и прошлое обретает свою значимость через будущее (такое-то событие значимо в прошлом потому, что сейчас я делаю, выбираю быть вот этим). При этом абсурдность свободы в том, что она не является собственным основанием (мой выбор не выбирать (умереть) будет «основанием выбранного-бытия, но не основанием выбирать» [16, с. 490]. Важно понимать, что, хотя мой выбор не определяется данным, он всегда связан с ним. Человек существует в своем теле, во времени и пространстве, следовательно, он ограничен фактичностью. Единство фактичности и свободы составляет условие существования человеческой реальности.

То общее пространство, где я есть (обнаруживаю себя в необходимости быть среди других) Хайдеггер обозначает как повседневность. «Мир присутствия есть совместный-мир. Бытие-в есть событие с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие» [25, с. 83]. Причем присутствие⁸ озабочено «хранением дистанции от» [25, с. 86], чтобы отделиться от других как совместно занятых чем-то (стремление к открытию самости). Быть занятым совместно - это и есть способ моего бытия с ними, где я и Другие сливаемся в категорию, названную Хайдеггером «Люди». «Люди, которые не суть нечто определенное и которые суть все, хотя не как сумма, предписывают повседневности способ быть» [25, с. 87].

То есть Люди – это способ быть повседневного присутствия (бытия в...). Экзистенциалами⁹ повседневного присутствия являются настроенность,

⁸ «Присутствие есть сущее, для которого как бытия-в-мире дело идет о нем самом» [25, с. 97].

⁹ Экзистенциал – модус человеческого бытия в мире в его слиянии с переживанием свободы, понятой как возможность.

понимание и речь¹⁰. Отсюда толкование (как модус понимания) суть способ моего взаимодействия с миром. Высказывание имеет основу в толковании, но оно при этом издавна понимается как «место истины» [25, с. 104]. Хайдеггер дает такую структуру высказывания как «сообщающе определяющего показывания» [25, с. 105] : оно есть «показывание», то есть «имеет в виду само сущее, а не где-то простое представление его», оно равносильно предикации (то есть заостряет внимание на сущем как таком), оно суть сообщение «дает-тоже-увидеть показываемое по способу определения» [25, с. 106]. В целом три момента высказывания позволяют разделить понимание с другими (высказанное может быть пересказано). Понимание является причастностью к некоему положению дел, как полю общего опыта [15]. Поэтому речь повседневного присутствия связана с предпониманием (мы понимаем услышанное потому, что уже существуем при мире). В этом основа со-бытия с другими. Такая речь имеет свое о-чем (истина сущего, выговоренная речью), которое конституирует мое со-бытие с Другими. Хайдеггер выделяет такие способы со-бытия как толки, любопытство, двусмысленность.

- «Бытие-друг-с-другом движется в говорении-друг-с-другом и озабочении проговариваемым» [25, с. 111], но не всякая речь выговаривает истину бытия, в «усредненной понятности» говорения рождается «вторящая речь», которая конституирует толки. Формула их: «дело обстоит так, потому что люди это говорят» [25, с. 112]. То есть это разговор, направленный на расширение самого себя и только. Опасность его в том, что человек существующий с другими по способу толков не способен выйти к собственно пониманию: «присутствие, держащееся толков, отсечено как бытие-в-мире от первичных и исходно-

¹⁰ «Речь экзистенциально равноисходна с расположением и пониманием» [25, с. 108].

аутентичных бытийных связей с миром, с событием, с самим бытием-в» [25, с. 113].

- Говоря о любопытстве как способе повседневного присутствия Хайдеггер показывает схожий с толками механизм растворения в неподлинном: «оно ищет нового только чтобы от него снова скакнуть к новому. Для заботы этого видения дело идет не о постижении и не о знающем бытии в истине, но о возможностях забыться в мире» [25, с. 115].

Толки и любопытство существуют в связи друг с другом (как речь и усматривание) «Любопытство, для которого нет ничего закрытого, толки, для которых ничего не остается непонятым, выдают себе, т.е. так сущему присутствию ручательство предположительно подлинной «живой жизни»» [25, с. 115].

- Двусмысленность характеризуется как потеря способности отличать подлинное от неподлинного (то есть движение в рассеянном любопытством внимании к толкам).

Все три способа бытия с другими характеризуют присутствие как «существующее при озаботившем мире» [25, с. 117] – падение присутствия в мир, которое есть основной способ бытия присутствия.¹¹

Таким образом повседневность оказывается тем полем, в котором речь выступает как экзистенциал, конституирующий бытие присутствия как бытие совместно-с. При этом, присутствие рискует затеряться и раствориться в бытии с другими по способу «Люди». Такое существование обозначается Хайдеггером как «несобственное бытие» [25, с. 120].

Моментом собственно переживания моей свободы (понимаемой как возможность) оказывается опыт ужаса смерти (поскольку она всегда моя).

¹¹ «Не-самим-собой-бытие функционирует как позитивная возможность сущего, которое по своей сути озабочиваясь растворяется в мире. Такое не-бытие надо понимать как ближайший присутствию способ быть, в каком оно большей частью держится». [25, с. 117]

«Смерть не индифферентно лишь «принадлежит» своему присутствию, но *обращена к нему как одинокому*» [25, с. 170]. Хайдеггер понимает присутствие как «уже-бытие-вперед-себя- в (мире) как бытие-при (внутримирно) встречаемом сущем» [25, с. 162], где «уже-бытие» соотносится с бывшим (фактичность), «вперед себя» (экзистенция) с настоящим, «бытие при» (падение) с настоящим. Смерть – «крайняя возможность» сущего, которое есть мы сами, поэтому стать собой (целым) можно только озаботившись этой последней возможностью. Здесь важно, что это не ожидание и не нацеленность на смерть, а то, что Хайдеггер называет «заступанием в возможность» (то есть переживание ее, как и только как возможности «бросить себя на самую свою способность быть» [25, с. 171]). Таким образом в подлинном существовании на первый план выдвигается не настоящее, а будущее. «Заступание в безотносительную возможность вталкивает заступающее в нее сущее в возможность исходя из самого себя принять самое свое бытие от самого себя» [25, с. 170]. Временность отсюда понимается как «временение», единство настоящего, бывшести и актуальности, через удержание единства человека в подлинном существовании (экзистировании) – «временение в единстве *экстазов*» [25, с. 210].

Таким образом, особенность речи заключается в том, что она всегда с кем-то (несобственное существование), но и всегда о чем-то (в слушании и ответе выговаривает истину бытия), а это в свою очередь то, что составляет собственно существо человека.

2. Диалог как поиск признания

При том, что бытие повседневного присутствия суть бытие в пространстве повседневности, бытие с другими, остается неочевидным как происходит обнаружение для меня Другого (к которому я направляю свою речь). Обозначим основные стратегии встречи.

Н.М. Савченкова в лекциях, прочитанных весной 2015 года [14], выделяет несколько способов обнаружения Другого для меня (и меня для него) в пространстве повседневности: «проникновение под кожу» [14] (Мелони Кляйн; создание близости путем проекции, то есть я свои чувства приписываю Другому и начинаю понимать их как его реальные действия и намерения в отношении меня), голос (разрабатывается Ж. Деррида, который, анализируя диалоги Платона, вводит категории голоса как личного присутствия (Сократ) и письма как неприсутствия (Платон) и М. Хайдеггером, говорящим, что голос – это всегда «голос друга, который каждое присутствие носит с собой» [25, с. 109]), лицо (Левинас; «лицо как то, что несет в себе реальность и вторгается в наш опыт» [14]). Однако наибольшее влияние на литературу, философию и культуру в целом оказала идущая от Гегеля концепция Господин-Раб, понимаемая нами вслед за исследователем как попытка признания: «желание человека получает свой смысл в желании другого - не столько потому, что другой владеет ключом к желаемому объекту, сколько потому, что главный его объект - это признание со стороны другого» [13, с. 150].

Концепция Раба и Господина Гегеля основывается на том, что «самосознание есть вожделение. Это вожделение может быть удовлетворено только в сознании другого человека» [15]. Я желаю желание Другого, но и он в свою очередь «желает против меня» [15]. Возможны три уровня вожделения:

1. Я хочу того, чем обладает Он.

2. Я хочу Другого как объект (вещь среди вещей).

3. Я хочу само желание Другого.

Здесь происходит столкновение и для одного существенным оказывается признание, за которое он готов заплатить собственной жизнью. (Гегель обозначает эту форму самосознания как господскую). Для Раба напротив жизнь – абсолютная ценность. При этом под жизнью в обоих случаях понимается «прямое переживание жизни. Жизнь – это то, что и есть Я» [15]. Это переживание самой субстанции жизни может быть названо трепетом. Трепет, согласно трактовке исследователя «это способ существования, который предоставляет признание тому, кто рискнул» [15]. Лакан по этому поводу говорит о том, что «когда между свободой и жизнью приходится выбирать рабу, тот, решая, что без жизни свободы нет, получает жизнь, которую обкарнали, лишив свободы» [13, с. 140]. За признанием Раба, однако, стоит возможность освобождения. «Страх инвестируется в желание Другого, которое его как раба формирует» [15]. Раб таким образом становится господином своего рабства, а это уже путь к свободе.

Ж.-П. Сартр, продолжая линию Гегеля, разрабатывает концепцию взгляда как того поля, в котором происходит встреча с Другим, разворачивающаяся как поиск признания в проекте быть любимым.

По мысли Сартра я не могу одновременно рассматривать и рассматриваться, поэтому мои конкретные отношения с Другим разворачиваются в субъект-объектной парадигме, в ситуации *конфликта*.

Модальности присутствия Другого по отношению ко мне:

- Объектность

Другой нам дается в первом столкновении как объект, причем как «объект мира, который определяется через мир» [16, с. 279]. В то же время это особый объект – человек, среди вещей мира, которые особым образом

организуются вокруг *него* и таким образом «ускользают» от меня [16, с. 279]. «Таким образом, появление среди объектов моего универсума элемента дезинтеграции этого универсума я и называю появлением *определенного* человека в моем универсуме» [16, с. 278] Он вступает с ними в отношения, которые я могу наблюдать. Однако мне не дано понять, как предметы, которые вижу я являются другому (этот новый человек выступает как «объект, который похитил у меня мир» [16, с. 278]). Если Другой разглядывает розу, то она хоть и принадлежит миру, но особым образом «примыкает» [16, с. 294] к Нему.

- Субъектность

Но что станет со мной, если этот новый человек посмотрит на меня, как на объект похитивший *его* мир? «Если другой-объект определяется в связи с миром как объект, который видит то, что вижу я, то моя существенная связь с другим-субъектом должна приводиться к моей постоянной возможности быть увиденным другим» [16, с. 280] Моя объектность не может следовать из объективности мира, поскольку я есть то посредством чего есть мир, следовательно, я как объект могу определяться только через Другого-субъекта. Именно через открытие моего бытия-объекта для Другого, я могу постигнуть бытие-субъекта Другого. В постоянном переворачивании я-объект под взглядом другого, я-субъект, смотрящий на другого реализуется отношение «быть-увиденным-другим» [16, с. 280]

«Непознаваемая субъективность Другого» узнается «непосредственно в моем бытии» в испытывании взгляда «и себя как нераскрываемой объектности» [16, с. 293] Поэтому я не могу быть объектом для самого себя «так как я есть то, чем я являюсь» [16, с. 330], но только для другой свободы. И каждый раз, когда я хочу понять какое-либо свое качество, Другой дан мне как «чистый субъект» (он «всегда здесь, вне досягаемости и без расстояния») [16, с. 293] (другой-субъект выступает как «трансцендентное присутствие по отношению к миру и реальное условие моего бытия-объекта») [16, с. 394].

- Вариант диалектики субъектности и объектности

Прежде всего, чтобы Другой был как Другой необходимо, чтобы он не был мной. В этом отрицании не только Другой становится Другим, но и «самость укрепляется возникая как отрицание другой самости» [16, с. 305] в выборе не быть этим. С этого начинается постижение Другого как Другого.

Следует отличать присутствие Другого-субъекта ко мне и фактичность Другого, его бытие-здесь. Если мне стыдно быть в этом месте в это время, независимо от того присутствует ли эмпирический Другой, я становлюсь рассматриваемым-бытием, каждый шорох напоминает мне об этом, я конституируюсь как объект. Исходя из этого мое первоначальное присутствие реализуется в зависимости от того я рассматриваюсь (я-объект) либо я рассматриваю (я-субъект), но только таким образом.

Когда Другой замечает меня, то как объект мира конституирует меня на определенном расстоянии к себе, а значит «я лишаюсь своего присутствия без расстояния к миру и наделяюсь расстоянием к Другому» [16, с. 294], поскольку я рассматриваюсь, постигаю себя рассматриваемым, «для меня реализуется внемирское присутствие Другого» [16, с. 293] как взгляда, он находится как бы «сбоку сознания», [16, с. 295] как некая «мотивация». (Я смущаюсь не перед самим собой, но обязательно перед Другим, он при этом не есть объективная причина смущения и не объект его тоже). При этом Другой конституирует меня как объект *для себя*, поэтому я никогда не буду тем самым объектом (трусом, гордецом), я «буду чувствовать, что я им являюсь, и буду его переживать на расстоянии посредством стыда или страха, мое я-объект является не знанием, а тревогой, границей, которую я не могу достигнуть и которой являюсь» [16, с. 297] Таким образом, мое бытие для Другого составляет единство «моего отрыва от себя и появления чужой свободы» [16, с. 300].

Я могу преодолеть мое рассматриваемое-бытие, стать субъектом объективировав другого, «придать другому бытие для меня» [16, с. 291]. Но с объективацией, с появлением такого-то Другого, исчезает взгляд. Во взгляде таким образом обнаруживается необходимость для меня «быть одновременно для-себя и для-другого» [16, с. 304]. Обнаруживается другой, как смотрящий на меня, и я как рассматривающийся, мы узнаем другого как субъекта, аналогичного мне и себя как не являющегося другим. Здесь возникает конфликт. Существо его в том, что если Другой смотрит на меня я – объект, застывший в середине мира, не знающий себя, такой, каким меня видит Он. Но я могу попытаться отрицать это мое бытие, объективировав другого (разрушив тем самым мою объективность для него), посмотреть на него. Я могу также попытаться «ассимилировать» [16, с. 379] Другого, присвоить «свободу, которая является основанием моего бытия-в-себе» [16, с. 379], чтобы стать собственным основанием.

- Ассимиляция (любовь как первичное отношение к другому):

Когда Другой смотрит на меня он владеет тайной того, чем я являюсь ему (видит мое тело недоступным мне образом – со стороны, читает мои эмоции), он «производит мое бытие и посредством этого владеет мной, это владение есть ни что иное, как сознание обладания мной» [16, с. 380]. Другой таким образом есть основание моего бытия (которое выступает как «случайно данное» [16, с. 380]), которое я принимаю и за которое несу, однако, ответственность. Попытка присвоения свободы Другого суть попытка стать собственным основанием. Для этого я отождествляюсь с рассматриваемым-бытием, бытием-объектом и стремлюсь стереть границы между мной и Другим при этом сохраняя в целостности Другого как Другого («как рассматривающую субъективность» [16, с. 390]), стремлюсь «овладеть его свободой как свободой» [16, с. 282].

Этот проект овладения чужой свободой разворачивается через любовь (я хочу заставить другого любить меня). Я желаю быть «свободно

выбранным как любимый» [16, с. 385], став при этом «абсолютной целью» [16, с. 384], а не орудием, быть необходимым условием его свободы. Для этого я становлюсь «очаровывающим объектом» [16, с. 387], то есть требую признать меня как «значимый объект» [16, с. 387]. Чтобы все удалось свобода Другого должна «признать себя в качестве ничто перед моей полнотой абсолютного бытия» [16, с. 387]. Таким образом проект «любить», оказывается проектом «быть любимым», соответственно быть тем объектом, который отчуждает свою свободу «в присутствии чистой субъективности» [16, с. 391] Другого.

Таким образом в паре влюбленных мы имеем попытку каждого быть объектом для другого-субъекта «любящие остаются каждый для себя в полной субъективности» [16, с. 391].

- Объективация Другого как первичная установка:

Я направляю взгляд на Другого, который меня рассматривает, делая его бытие взгляда таким образом бытием объекта, то есть уже не имею дело с ним как свободой. Исходя из этого, я могу вообще игнорировать субъективность Другого, понимая его как «функцию» [16, с. 395] (официант, кондуктор, преподаватель, проститутка), но в таком случае мы сталкиваемся с механизмом самообмана, поскольку подозреваем в другом объекте субъекта, но предпочитаем закрывать на это глаза, спасаясь от *страха* перед его свободой.

В случае если я, объективируя другого желаю присвоить его свободу (быть с ним как свободой), я воздействую на него как тело, желаю обладать им как телом, поскольку сознание Другого отождествляется с его телом. «Моя первоначальная попытка постигнуть свободную субъективность Другого через его объективность-для-меня является сексуальным желанием» [16, с. 397]. В этом случае моя попытка выйти к «воплощенному сознанию»

[16, с. 412] терпит неудачу в силу самой природы желания как захвата, проникновения, то есть орудийности тела Другого.

Таким образом существо конфликта взгляда глаза в глаза состоит в попытке проникнуть к непознаваемой субъективности Другого и раскрыться для него (то есть все тот же поиск признания). Конфликт неразрешим, потому что, имея в желании проект создания взаимопонимания (любить и быть любимым), воспроизводится методология признания как самоутверждения и объективации. Вместо попытки создания общности, которая принесет покой, взгляды украдкой. Отношения с Другим разворачиваются в необходимости, которую мы полагаем уместным обозначить как эстетическую. То же видим в проекте диалога М.М. Бахтина.

По мысли философа наша наружность (наш образ) переживается нами изнутри. «Моя мысль помещает мое тело сплошь во внешний мир как предмет среди других предметов, но не мое действительное видение, оно не может прийти на помощь мышлению, дав ему адекватный образ» [5]. Под «действительным видением» понимается мое видение окружающей действительности (в мечтах, во сне, наяву), где мне доступен каждый объект, я могу рассмотреть его в мельчайших подробностях. Однако себя я увидеть не способен. Главное действующее лицо – Я, внешне не выражено, переживается изнутри. Мы имеем как бы два «плана видения» [5]. При попытке представить свой облик, «перевести себя с языка внутреннего самоощущения на язык внешней выраженности» [5], мы обнаруживаем некую «призрачность, жуткую одинокость его» [5], (как то, что видим в зеркале – всегда ненатурально, только лишь поза) это объясняется отсутствием эмоционально-волевого отношения к нему, всего того, что мы испытываем к другим людям (вражда, симпатия, зависть, ненависть). К себе вообразенному они не применимы, нам нечем оживить свой образ «мое внутреннее самоощущение и жизнь для себя остаются во мне воображающем и видящем, во мне вообразенном и видимом их нет» [5].

Для того чтобы приобщить к «воззрительному миру» [5] свой образ необходимо между моим самоощущением и внешним образом «вдвинуть прозрачный экран» [5] эмоционально-волевой оценки Другим моего внешнего образа, необходимо сделать этот экран ответственным автором, наделить его «авторитетной самостоятельностью» [5]. Важным в контексте нашего исследования является замечание М. М. Бахтина «что глазами этого фиктивного другого нельзя увидеть своего истинного лица, но лишь свою личину» [5]. Но без этой «видящей, помнящей, собирающей и объединяющей активности другого» я не в состоянии создать «внешне законченную личность» [5].

Отсюда понимание диалога как взаимного дорисовывания, Другой дает мне образ меня для меня же: Другой необходим мне, чтобы с позиции «внеаходимости» вписать мой образ в действительность, но, поскольку «взаимоотношение «я—другой» для меня в жизни конкретно не обратимо» [5], я также обладаю «избытком видения» по отношению к нему. Возможность понять, познать Другого предполагает «вживание» в него, при сохранении его своеобразия. «Я должен вчувствоваться в этого другого человека, ценностно увидеть изнутри его мир так, как он его видит, встать на его место и затем, снова вернувшись на свое, восполнить его кругозор тем избытком видения, который открывается с этого моего места вне его, создать ему завершающее окружение из этого избытка моего видения, моего знания, моего желания и чувства» [5]. То есть за «вживанием», следует возвращение меня самого на свое место («завершение»). Таким образом создается «внешне законченная личность».

Основой «продуктивного события» [5], по мысли М.М. Бахтина становится то, что «он другой для меня человек», его жизнь «иначе ценностно окрашена, иначе оправдана» [5]. Таким образом, «в эстетическом событии мы имеем встречу двух сознаний, принципиально неслиянных, причем сознание автора относится к сознанию героя не с точки зрения его

предметного состава, предметной объективной значимости, а с точки зрения его жизненного субъективного единства» [5].

Недостаток такой теории диалога в том, что подлинного единения не происходит, это вынужденное отношение (Другой мне нужен, без него я не вижу полной картины, не имею собственного образа), иными словами мы имеем в виду его, только исходя из себя. Следовательно, в эстетическом движении я не имею выхода к Другому.

Проект признания оказывается напрямую связан с темой невозможности сказать. Без Другого я не имею возможности не только завершить свой образ, но и осознать собственное желание. Другой оказывается точкой сборки моей субъективности. Ярче всего это проявляется в отношениях аналитика и анализанта. Например, Мелони Кляйн строит психотерапию детей на том, что симптомы исчезнут, если проговорить ребенку, чего он на самом деле хочет, то есть артикулировать его желание (комната с симулирующими рождение и половой акт игрушками) [10]. Выходит, мне нужен Другой, который знает чего я хочу, я без него с собой не справляюсь. Психоанализ предпринимает попытку дать возможность анализанту что-то высказать (что невозможно сделать в сознании), и не разрушить тем собственную субъективность. Утверждение Лакана: «бессознательное структурировано как язык» [12], означает, что в кабинете психоаналитика в речи анализанта выстраивается бессознательное. То есть здесь я оказываюсь в ситуации возможности в полном смысле что-то сказать. В данном случае мы рассматриваем дискурс субъекта, которым говорит его симптом. Это то, что Лакан называет «частным языком» субъекта, «запечатляющим желание в момент, когда оно, добиваясь признания, только-только обретает человеческие черты» [13, с. 200]. Моя речь, оказывается неполной без собирающей активности аналитика: «То, что я ищу в речи - это ответ другого. То, что конституирует меня как субъекта - это мой вопрос. Чтобы получить признание от другого, я говорю о том, что было, лишь ввиду

того, что будет» [12]. Однако же, несмотря на то, что в кабинете аналитика я получаю возможность высказать невозможное, я по-прежнему пребываю в глухом одиночестве. Отношения аналитика и анализанта по природе своей исключают возможность понимания в смысле доверия или любви, которое прочитывается нами из Ясперса как то, что может помочь изжить рану, нанесенную XX веком, и тем не допустить повторения эксперимента по десубъективации человека.

3. Диалог понятий как отношение

В качестве альтернативы проекту признания в его гегелевско-сартровском варианте мы предлагаем иной способ отношения с Другим, противопоставляющий конфликту понимание и единство.

Французским философом Мартином Бубером предлагается концепция диалога, основанная на различении двух способов моего обращения к миру: Я-Ты и Я-Оно.

Я-Оно, слово «разъединения» [8], которое всегда имеет «нечто» своим объектом в пространстве и времени. Основное слово Я-Оно имеется в *деятельности* (я воспринимаю, я познаю, я желаю), но «жизнь человеческого существа не сводится целиком к деятельности» [8], в деятельности мы имеем дело со знанием об объекте, но не выходим к его «исключительности», не вступаем в отношение. «Основное слово Я-Ты утверждает мир отношений» [8] («жизнь с природой» - доречевое отношение, «жизнь с людьми» - речь, «жизнь с духовными сущностями» - отношение «безмолвно, но порождает речь», Бог в котором сходятся все Ты). Человек, которому я говорю Ты перестает быть совокупностью разных Оно (его тело, его место, его пол), но предстает непосредственно как целостность. Отношение Я-Ты, таким образом, не имеет ни временности, ни пространственности, но только длительность. В основе отношения «природное единство с миром» [8], оно первично, из него я обретаю Я, и затем уже могу взаимодействовать с вещами-объектами. Я основных слов Я-Ты и Я-Оно различно, в первом случае Я «проявляет себя как личность и осознает себя как субъективность» [8], и проявляется вступая в отношение с другими, во втором оно «проявляет себя как индивидуальность и осознает себя как субъект (познания и использования)» [8] и выявляется через обособление.

Сфера отношений с людьми отлична от других тем, что «только здесь мгновения отношения объединены стихией языка, в которую они

погружены» [8]. В речи оформляется основное слово Я-Ты и в ней же получает ответ.

Диалог начинается со взаимной обращенности друг к другу (коммуникация в смысле обмена данными не является общением). «Диалог не ограничивается общением людей друг с другом, он есть отношение людей друг к другу, выражающееся в их общении» [7, с. 105]; Я-Ты отношение.

Исходя из вышесказанного Бубер выделяет три способа восприятия другого человека:

- Наблюдение
- Созерцание
- Проникновение

В случае наблюдения мы срисовываем человека, он выступает как «сумма черт», которые стремимся запомнить, понять, разгадать. Созерцатель, в свою очередь, «принимает позу, в которой может видеть предмет, и спокойно ждет, что ему дано будет увидеть» [7, с. 97], он заинтересован им. В обоих случаях Другой опредмечивается нами, в отношении него у нас есть некое намерение; Я-Оно отношение. Есть и третий способ, вне установки познания: «в открытый для восприятия час моей личной жизни я встречаю человека, в котором мне что-то, что объективно я даже не могу постигнуть, "говорит"», «взывает как-то ко мне, входит сказанным в мою жизнь» [7, с. 98]. Этот способ назван Бубером проникновением. «Границы возможности диалога - это границы проникновения» [7, с. 100]. В этой связи совсем иначе выглядит рассказ Сартра о юноше, пришедшем к нему за советом. Возможно дело не в потребности услышать конкретный ответ, а в необходимости ощутить присутствие друга, обратиться к конкретному человеку (совет, впрочем, все так же не важен). Тогда это уже не замкнутость как в случае отношений ассимиляции и объективации (мазохизма и садизма), а открытость, попытка

выхода к Другому или хотя бы проявления себя самого (не его понять, а стать услышанным) [17].

Диалог как обращенность оформляется в речи, однако «он совершается вне сообщаемого или доступного сообщению содержания, даже самого личного по своему характеру, и все-таки не в виде "мистического", а в полном смысле фактического, пребывающего в общем мире людей и в конкретной временной последовательности события» [7, с. 110].

«Ожидание забвения» М. Бланшо может читаться как попытка описания «подлинного» диалога (то есть такого, где «каждый из его участников действительно имеет в виду другого, стремясь, чтобы между ними установилось живое взаимоотношение» [7, с. 100]), того что мы слышим за «условно светскими речами»¹², а за ними призыв и просьба: «Сделайте так, чтобы я могла с вами говорить». — «Хорошо, но знаете ли вы, что мне для этого сделать?» — «Убедите меня, что меня слышите» [6, с. 30].

Разговор мужчины и женщины, их начавшийся и окончившийся роман. Мы ничего не знаем о героях (их возраст, происхождение, увлечения, убеждения) есть только разговор и бесконечное повторение «Услышь меня!», «Говори со мной!». И однако же момент, когда слово было услышано ускользает от нас. Любовь понимается как ожидание забвения, неуловимая точка встречи, после которой связь распадается, и остается делать вид, что то, чего они ждали еще не случилось. «В этой предельной точке ожидания, где ожидаемое уже давно служит только опорой ожидания, в мгновение, возможно, последнее, возможно, бесконечное: человек еще среди нас» [6, с. 113]. С этой точки начинается «поворот назад», из сферы диалогической переходит в монолог. «Между ними нет настоящего диалога. Только ожидание и поддерживает между тем, что они говорят, какое-то соотношение; сказанные, чтобы ждать, речи, ожидание речей» [6, с. 123]. Общение как ожидание забвения, хождение вокруг точки встречи. «Ждать

¹² Строки стихотворения А. Блока «Как тяжело мертвецу среди людей...»

означало ждать случая. Случай же приходил только в похищенное у ожидания мгновение, мгновение, когда вопрос об ожидании уже не стоит» [6, с. 72]. Любовь – Эвридика, неуловимая тень, где-то рядом в нескольких шагах от тебя. Она твоя, покуда не захочешь ее рассмотреть, и тем присвоить. Трагедия в том, что пройти в понимающем молчании, не оборачиваясь, возможно лишь несколько шагов.

Из этого мы можем говорить о том, что понимание происходит (в какой-то миг между ожиданием и забвением), но мы никогда не сможем его зарегистрировать и аналитически расписать, возможно лишь подобно Хайдеггеру обозначить путь к диалогу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенного в первой главе анализа акта говорения с точки зрения индивидуальных и общих моментов его и прояснения соотнесенности языка и речи, мы выделили два экзистенциальных основания речи: необходимость говорить (свидетельствовать) при невозможности сказать и говор самого языка (как зова истины бытия) через индивидуальную речь. Отсюда через анализ свидетельства как сущностной характеристики современного человека, была поставлена проблема речи

1) как изживания «непрожитой части прожитого» (то есть опыта эксперимента по десубъективации человека) и

2) проблема понимания в повседневном общении (говором языка в полной мере оказывается поэзия, но поэтическая речь монологична, существование человека в свою очередь диалогично, как минимум в той мере, в какой Другой нужен мне как «ответственный автор» [5]).

Была выдвинута гипотеза о возможности преодоления проблемы речи через коммуникацию, понимаемую вслед за Ясперсом как «единение и доверие» с Другим таким же как я. Вывод о том, что Другой такой же как я делается на основании того, что в осевое время зародился человек нового типа – способный ставить мир и себя под вопрос.

Во второй главе нами рассмотрена речь в измерении диалога (как то, что конституирует бытие в мире в пространстве повседневности, как бытия совместного с). Диалог понимается как обращенность к Другому в поиске признания. Проект признания оказывается несостоятельным в силу применяемой методологии самоутверждения и объективации Другого. В качестве альтернативы предлагается подход к диалогу как отношению, устанавливаемому на основе взаимопонимания, которое осуществляется в речи, однако совершается вне сообщаемого содержания. Структуру и

механизм понимания при этом оказывается невозможно зафиксировать и аналитически расписать. Возможно лишь наметить путь к диалогу.

Таким образом разрешимой оказывается проблема коммуникации так, как она поставлена в первой главе. То есть поиск единства в субъект-субъектном отношении, которое не допускает по природе своей обращение с человеком как объектом и тем открывает возможность жизни после опыта Освенцима.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима : архив и свидетель. – М. : Издательство «Европа», 2012. – 192 с.
2. Агамбен Дж. Что современно? / Пер. с итал. К.: ДУХ ІАІТЕРА, 2012. - 78 с.
3. Адорно Т. В. Негативная диалектика: Пер. с немецкого - Е. Л. Петренко. - М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
4. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. И англ. В. В. Библихина; Под ред. д. М. Носова. - СПб.: Алетейя, 2000 г. - 437 с.
5. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности//Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. [Электронный ресурс]. URL:http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/Baht_AvtGer/index.php (дата обращения: 30.04.2016).
6. Бланшо М. Ожидание забвение. - М.: Амфора, 2000. - 176 с.
7. Бубер М. Диалог // Два образа веры: сборник. - М.: Республика, 1995. - 464 с.
8. Бубер М. Я и ТЫ / "Квинтэссенция" под ред. В.И.Мудрагея. – М., 1992. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/FILOSOF/BUBER/ihunddu1.txt> (дата обращения: 30.04.2016).
9. Жижек Сл. Интерпассивность. Желание: Влечение. Мультикультурализм. – Спб. : Алетейя, 2005. [Электронный ресурс]. URL:http://royallib.com/read/gigek_slavoy/interpassivnost_gelanie_vlechenie_multikulturalizm.html#0 (дата обращения: 30.04.2016).
10. Кляйн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. –еBook: Б.С.К. , 1997. – 38 с.

11. Кожемякин Е. А. Анализ дискурса как системы рассеивания в традиции французской философии второй половины XX века (М. Фуко, М. Пеше) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. – Белгород: издательство белгородского ун-та, 2008. - № 3 -том 4. [Электронный ресурс].
URL:<http://cyberleninka.ru/article/n/analiz-diskursa-kak-sistemy-rasseivaniya-v-traditsii-frantsuzskoy-filosofii-vtoroy-poloviny-hh-veka-m-fuko-m-peshyo> (дата обращения 01.05.16).
12. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М. : Гнозис, 1995. [Электронный ресурс].
URL:http://royallib.com/book/lakan_gak/funktsiya_i_pole_rechi_i_yazika_v_psihoanalize.html (дата обращения: 30.04.2016).
13. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI(1964)).Пер. с фр. /Перевод А. Черноглазова. М: Издательство "Гнозис", Издательство " Логос" 2004. - 304 с.
14. Савченкова Н. М. Другой и проблема любви// [Неадаптированный петербург](#). — 2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/channel/UCRmVFbGDFU37MDkDmLfdiLg/feed> (дата обращения: 01.05.2016).
15. Савченкова Н. М. Интерсубъективность от Канта до Левинаса// Открытый философский факультет. — 2015. [Электронный ресурс].
URL:<https://www.youtube.com/watch?v=Iy0RayxsYDM&list=PLTOJer8r2KN-rJicJWm13jEQQXK0PRN7P> (дата обращения: 01.05.2016).
16. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисловие, примечание В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

17. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов. – М.: "Политиздат", 1989. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/sarttr01/> (дата обращения: 30.04.2016).
18. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Пер. с фр. /Перевод А. Сухотин. М.: Издательство Эдиториал УРСС, 1999/2004. – 278 с.
19. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М. : Прогресс, 1990. – 196 с.
20. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А. С. Колесникова. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. — 416 с.
21. Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: сборник. Пер. с франц.- М., Касталь, 1996. - 448 с.
22. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления: сборник Пер. с нем.— М.: Республика, 1993.— 447 с.
23. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие: Статьи и выступления: сборник Пер. с нем.— М.: Республика, 1993.— 447 с.
24. Хайдеггер М. Язык. / Пер с нем Б.В Марков. [Электронный ресурс]. URL:http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/Heidegger_Jazuk.php (дата обращения 01.05.16).
25. Хйдеггер М. Бытие и время. – М. : Ad Marginem, 1997. – 281 с.
26. Шлинк Б. Чтец. – Спб.: Азбука, 2009 - 224 с.
27. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем.- М.: Политиздат, 1991.-527 с.