

Тема *другого*. Философские идеи Владимира Библера в контексте XX столетия

Г.Б. Гутнер

В статье рассматривается парадокс, возникающий в концепции В.С. Библера в связи с вопросом о поиске начала. Разум в состоянии обосновать себя и прийти к своему началу, когда достигает всеобщности. Самообоснование разума при этом тесно связано с самообоснованием мыслящего индивида. Последний должен достичь всеобщности вместе с разумом. Такое разворачивание разума возможно лишь во взаимодействии с другим разумом, который тоже должен достичь всеобщности. Однако это невозможно, поскольку всеобщность не допускает присутствия *другого*. Путь к решению проблемы намечается при помощи концепции произведения, разработанной М. Бахтиным. Превращение текста в произведение есть движение к всеобщему, в котором постоянно участвует другое произведение. Однако выясняется, что такое решение возможно лишь в бесконечности. Оно предполагает движение к недостижимому горизонту и невозможно в реальности. Анализ реальной ситуации приводит к концепции конечного разума. Такой разум не обосновывает себя, его начало всегда скрыто в *другом*. *Другой* оказывается трансцендентным истоком бытия и мысли. Всякий мыслящий индивид обязан другому как способностью мыслить, так и самим существованием. В заключение выявлены два типа стратегий в отношении *другого*, развитые в современной философии. Первый тип направлен на устранение *другого* и приводит к конструированию ложной всеобщности. Второй тип сохраняет трансцендентность *другого*.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *другой*, всеобщность, начало, индивид, произведение, текст.

ГУТНЕР Григорий Борисович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, заведующий кафедрой философии Свято-Филаретовского православно-христианского института.

goutner@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 10 октября 2017 г.

Цитирование: Гутнер Г.Б. Тема *другого*. Философские идеи Владимира Библера в контексте XX столетия // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 141–153.

Введение. Обозначение контекста

Владимир Соломонович Библер оказался в средоточии философии XX века. Достаточно сделать краткий обзор обсуждавшихся им тем, чтобы увидеть, как он постоянно «попадает в точку», угадывая те направления мысли, которые постоянно волновали его коллег философов в разных странах и писавших на разных языках. Этот тезис, конечно, требует серьезного обзора, который вовсе не является целью моей статьи. Я укажу лишь одну такую тему. Это тема *другого*. В разных философских направлениях она упорно возникает, обнаруживая разные повороты и смыслы: другое сознание, другой язык, другая культура. Наконец, просто другой (или Другой)

как философская проблема [Сокулер 2008]. Попытка найти место Библера в контексте ушедшего столетия едва ли исчерпалась написанием приличной по объему книги («Владимир Соломонович Библер» в серии «Философия России второй половины XX в.» 2009 г.). Не имея возможности для такого труда, я лишь попробую задеть некие узлы названной проблематики, не привлекая большого числа текстов. Однако, рассчитывая на осведомленность читателя, я отважусь сразу на одно замечание, поскольку здесь мы обнаружим удивительную иллюстрацию важнейшей идеи Библера.

В самом деле обратим внимание на самую озабоченность темой *другого*. Выбрав тексты Владимира Соломоновича в качестве исходного пункта, мы получаем шанс двинуться в дальнее (причем неизвестно, насколько дальнее) путешествие по другим текстам. Так или иначе, пытаясь разобраться в теме, мы, поначалу следуя указаниям самого автора, должны будем освоиться с работами Бахтина, с неокантианской эстетикой вчувствования, с отношением Я — Ты у Бубера... Однако мы быстро выйдем за пределы прямых отсылок. Феноменологический анализ интросубъективности тут также окажется актуален. Куда дальше? Логику дальнейшего движения предсказать трудно, но его продолжение неизбежно. Мы, конечно же, столкнемся с аналитической философией сознания, в которой, кстати, тема чужого сознания тесно связана с психофизической проблемой (вспомним знаменитый вопрос Томаса Нагеля: *What is It Like to Be a Bat?* [Nagel 1974]). С другой стороны, мы не избежим и разговора о другом языке, о разнородности языковых каркасов, о невозможности радикального перевода и об онтологической относительности. Тогда мы вспомним и о научных парадигмах, о несоизмеримости теорий, а также разнобразную критику этих подходов. Но есть и другое направление рассуждений, ведущее нас к вопросу об интеракционизме, языковым играм, теории коммуникативного действия. В какой-то момент мы, возможно, незаметно для себя, покинем философию и перейдем в сферу социологического анализа. Или в антропологию, в изучение других культур (вспомним поздние работы К. Леви-Стросса [Леви-Стросс 2016]).

Более или менее осведомленный читатель укажет еще множество направлений, которые захватят весьма разнородные тексты. Стоит ли говорить, что нам придется выйти далеко за пределы XX столетия — актуальными окажутся и произведения (философские и не только), созданные в более отдаленном прошлом.

Тут лучше остановиться. Мое блуждание по темам, вырастающим из темы *другого* в текстах Библера, может произвести ложное впечатление. Оно здесь выглядит как непрерывное движение, построенное на ассоциациях. Дело, однако, вовсе не в них. Это движение могло бы иметь смысл, если бы всякий шаг в нем был связан с решением проблем, возникших при чтении какого-то текста. Если один текст (хотя бы текст Библера) дал ответы на все возможные вопросы, можно было бы больше ничего не читать. Но это, скорее всего, означало бы, что у нас не было серьезных вопросов и тема другого нас не особенно волнует. Сказанное значит, что движение это не непрерывно. Напротив, оно словно состоит из остановок, разрывов. Мы задаем вопросы, ищем ответы, строим собственное понимание, ставим его под сомнение, пересматриваем. Возможно, мы возвращаемся к исходным текстам, в которых обнаруживается неожиданный ресурс для обсуждения вновь возникших проблем.

Перед нами, таким образом, возникает неограниченное интертекстуальное пространство, которое требуется освоить, чтобы достичь понимания. Понимания чего? Здесь сразу предполагаются разные ответы: понимание исходного текста, понимание автора, понимание заданной проблемы. И то, и другое, и третье невозможно разделить, хотя они и не тождественны.

Сейчас я попытался создать лишь образ, намекнуть на способ жизни текста в культуре (или даже разных культурах). Этот образ, однако, будет центральной темой моего дальнейшего рассуждения. Я вернусь к нему позже. Пока же попробую подойти к вопросу о *другом* в работах Библера с иной стороны.

«Парадокс Библера»: *другой* и всеобщее

Один из главных вопросов, постоянно обсуждаемых Библером, — вопрос о всеобщем. Он многократно повторяет, что мышление должно быть всеобщим, иначе оно вообще не мышление [Библер 1990; Библер 1991, 59–67]. Эта идея воспроизводится

от текста тексту, начиная с достаточно ранних. Но я бы обратил внимание на более поздние работы, в которых идет речь о разуме, или логике, культуры. Библер предлагает здесь явный парадокс. Строго говоря, парадоксов возникает, как минимум, два.

Во-первых, разум каждой культуры разворачивает свою логику именно как всеобщую¹. Смысл всеобщности при этом постоянно уточняется, но не раскрывается окончательно. Его странность просвечивает, например, в таком высказывании: «Та или иная историческая эпоха оборачивается особой культурой (то есть таит в себе бесконечные возможности самореализации), только если она обладает собственным пафосом всеобщего. То есть если в этой культуре формируется особенный разум, с особенным смыслом понимания мира» [Библер 1990, 294]. Здесь сразу останавливает указание на собственное и особенное как на смысл всеобщего. Эту парадоксальность нам и предстоит далее обсуждать. Предложу пока временную (рабочую) гипотезу. Разум (античный, средневековый, нововременной) формирует свой собственный мир, организуя внутри него определенные связи и, главное, пытаясь выстроить осмысленную нравственную позицию, адекватную своему миру. Именно целостность мира как горизонта нравственной личности задает всеобщность, поскольку охватывает все возможные перипетии человеческого существования. Эту гипотезу мы далее будем уточнять.

Но почему этот разум, будучи всеобщим, оказывается особенным? Потому что он существует только вместе с другими разумами. Развернуть собственные всеобщие определения он может только в диалоге, и этот диалог каждая культура ведет на равных с другими культурами. Без них собственная логика культуры, ее собственный разум не состоится, не достигнет всеобщности. Иными словами, для всякого подлинного (т.е. подлинно всеобщего) мышления требуется присутствие *другого*.

Но как всеобщность сочетается с присутствием *другого*? *Другой* – это ограничение, обособление, т.е. исключение всеобщности. Как может быть всеобщей античность, если она допускает на равных диалог со средневековьем?

Библер много пишет о возможности и необходимости таких диалогов. Я не буду сейчас актуализировать все его идеи, но замечу, что в значительной мере они остаются на уровне деклараций. Редко удается проследить сам ход диалога, его внутреннюю логику (или, как часто выражается сам Владимир Соломонович), схематизм его осуществления. Чуть позже мы вернемся к этой теме. Пока же укажу кратко на второй парадокс или (возможно) другую сторону того же парадокса.

Всеобщий разум культуры осуществляется через мышление личности. Библер даже пишет о мышлении отдельного индивида, который в пределе, разрешая мучительные интеллектуальные и нравственные парадоксы, достигает всеобщности собственной культуры. Именно тогда этот индивид и может быть назван личностью. Опять можно задать похожий вопрос: как достигший всеобщности индивид взаимодействует с другими индивидами? Что они делают в рамках своей культуры? Или каждая культура находит свое полноценное выражение в одном индивиде – личности, сумевшей дойти до горизонта своей культуры и вступить во взаимодействие с другой личностью?

Начиная свое «Второе введение в двадцать первый век» [Библер 1990, 261 сл.], Библер много пишет об индивидуальных судьбах, о трагических перипетиях индивида первой половины XX века. И обращает внимание, что именно в этих перипетиях обнаруживается насыщенность выхода на границу, за пределы культуры, т.е. неизбежность встречи с другими культурами. Но, следуя другим его рассуждениям, можно рассудить, что эти трагические ситуации скорее обнажили черты, всегда присущие мыслящему индивиду, чем открыли их впервые. В основе всего, позволю себе некоторую вольность, лежит идея свободы. Библер не занимается специальным анализом этого понятия и нечасто к нему обращается. Оно, однако, вычитывается прежде всего в важнейшем для его философии понятии *самодетерминации*. Именно с ним, как я полагаю, связаны упомянутые парадоксы. С другой стороны, оно ведет к другому вопросу, который поставлен отнюдь не Библером, а всегда был едва ли не главным для философии: вопросу о начале.

Поиск начала и «всеобщий индивид»

Самодетерминация есть способность самому принимать значимые нравственные решения. Речь, впрочем, идет не о частных решениях, а радикальных выборах, готовности заново «перерешить» собственную судьбу. Эти решения тяжелы и принимаются в обстоятельствах, представляющихся безвыходными. В них индивид берет на себя всю ответственность за свою жизнь: прошлую и будущую. При этом он освобождается от всех обусловленностей, как внешних (социальных, политических), так и внутренних (эмоций, капризов, бессознательных влечений). Самостоятельное решение есть решение *разумного* индивида, т.е. решение обоснованное. Но коль скоро речь идет о собственной судьбе, то требуется не просто обосновать некое суждение. Требуется обосновать самое себя. В этой ситуации индивид рассматривает себя как *causa sui*, как обязанный своим бытием самому себе.

Но обосновать себя можно, лишь исходя из собственного начала. Именно поэтому поиск начала становится актуальной задачей. Найдя начало в себе, определив из него собственную судьбу, индивид, согласно Библеру, вбирает в себя полноту культуры, становится личностью. Но это же означает обретение всеобщности.

Тема всеобщности совершенно логично связана с поиском начал. Эта связь не раз исследована, но нам необходимо вкратце ее обозначить.

Подумаем о смысле начала, необходимого для самообоснования. Я должен исходить из некой безусловной данности, проясняющей каждый мой шаг, ссылая на которую и делает обоснованным каждое решение (суждение, теоретическое построение, научное открытие) но, в конечном счете, меня самого как автора всех этих действий или конструкций. Дело, однако, в том, что безусловность и совершенная ясность обнаруживается не сразу, а только тогда, когда «всё уже закончено». Должна сложиться совершенная целостность, не позволяющая выпасть какой-либо мелкой детали. Иными словами, выявление начала требует достижения всеобщности, которая одновременно оказывается максимальной конкретностью. Каждая часть находит свое место и обретает определенность в пределах целого. Начало, иными словами, проясняется лишь в конце. Только так и может выглядеть совершенная самодетерминация, при которой нечто внешнее попросту исключено, точнее, благодаря усилиям разума, включено в целостность, перестало быть внешним.

В предложенном образе легко опознаются идеи немецкого идеализма, доведенные до совершенства Гегелем — постоянным оппонентом Библера. Ясно, что такой способ самообоснования исключает, в конечном счете, *другого* и, соответственно, закрывает всякую возможность диалога. Я, впрочем, подозреваю, что этот гегельянский подход у Библера некоторым образом сохраняется, несмотря на постоянное ему противодействие.

Нужно обратить внимание на одну особенность гегелевской философии. У Гегеля вполне определенно рассматривается место индивида в становлении той конкретной всеобщности, которая все обосновывает. Судьбе индивида, собственно, посвящена «Феноменология духа», одна из целей которой определена как «образование индивида» [Гегель 2000, 20–24]. Суть образования как раз и состоит в восхождении индивида к высотам конкретной всеобщности и включает освоение им (индивидом) всех предшествующих усилий человечества (т.е. мирового духа, становящегося разумом). Конечной целью является появление «всеобщего индивида» [Гегель 2000, 20], т.е. индивида, освоившего всеобщее как свое, т.е. совершенно самооснованного (и самодетерминированного и, соответственно, в полной мере свободного). Такой индивид наконец-то прояснит в себе свои начала.

Можно, конечно, связать все эти рассуждения со спецификой немецкого идеализма. Но может ли, с другой стороны, полнота самоопределения, ясное выявление собственного начала быть иным, т.е. осуществляться в форме какой-то иной всеобщности? Не буду пытаться доказать или опровергнуть этот тезис. Но замечу, что гегелевская философия не единственный прецедент такого рода. Нечто подобное обнаруживается, например, в античной философии. Напомню Аристотеля.

Поиск начал этот философ рассматривает как главную задачу. Высшая наука — первая философия — должна раскрыть первые причины и начала всего [Аристотель 144

1976^a, 68–70]. Однако к решению этой задачи невозможно подойти сразу. Предполагается долгий путь, определяемый продвижением от «первого для нас» к «первому по природе» [Аристотель 1978, 259–260]. Этот путь пролегает от чувственных восприятий к изучению частных наук, которые должны раскрыть начала в каждом роде сущего. Лишь потом мы способны будем достичь первых начал. Заметим сразу, что, как и в немецком идеализме, начало обнаруживается только в конце. Его раскрытию предшествует долгое систематическое исследование, которое инспирируется, как можно понять, чем-то почти случайным. Мы начинаем удивляться некоторым вещам. Например, движению Солнца и Луны относительно звезд [Аристотель 1976^a, 68–70]. Из этого возникает странная потребность в объяснении, которая может быть удовлетворена лишь тогда, когда мы проясним причины таких движений. Так мы приходим к целостной теории, описывающей движение стихий и сфер. Но их движения также требуют объяснения, и, завершая все усилия, мы попытаемся свести все к действию неподвижного Перводвигателя, т.е. настоящего первого начала. Важно, что весь пройденный путь не теряется из виду. Все, обнаруженное ранее, получает обоснование и предстает как подлинно существующее.

Здесь, на мой взгляд, осуществляется та же стратегия обоснования. Частное, предстающее необоснованным и случайным, окончательно обосновано и, следовательно, понятно, в рамках всеобъемлющего целого. За пределами целого нет ничего, ничто необоснованное не осуществимо. Но что особенно важно, что эта процедура обоснования относится и к тому, кто познает, т.е., в конечном счете, к разумному индивиду. Начиная с воспринятых чувствами частных вещей, этот индивид восходит к Божественному Уму и созерцает вместе с ним. В чисто эпистемологическом плане Аристотель описывает это как восхождение претерпевающего ума к действующему [Аристотель 1976^b, 433–435]. Но жизнь разумного индивида не исчерпывается познанием. Следует иметь в виду путь свободного и разумного человека, живущего сообразно собственной природе, т.е. ведущего счастливую жизнь. Созерцание, т.е. уподобление Божественному, представляет лишь вершину – завершение этого пути. Но, чтобы достичь вершины, нужно правильно распорядиться своей собственностью, стать хорошим гражданином полиса, вести добродетельную жизнь. Все это составляет необходимые условия счастья, и их необходимость также обоснована именно завершением, т.е. созерцанием, благодаря которому каждое из них находит свое настоящее место.

Немаловажно, что речь идет именно о свободном человеке. Тема свободы у Аристотеля затрагивает весьма глубокие основания его философии, хотя обсуждается им только в плане противопоставления свободного человека и раба. Впрочем, это противопоставление очень характерно. Свободный человек сам ставит себе цели и не нуждается во внешнем руководстве. Он, направляя свою жизнь к счастью, постепенно освобождается от внешней необходимости и осуществляет собственную природу (добродетельную и разумную). В идеале вырисовывается образ разумного существа, деятельность (бытие) которого определяется лишь им самим. Таков, в действительности, лишь Божественный Ум. Но приближение к такому состоянию – жизненная задача индивида. Только это можно назвать блаженной жизнью. Настоящая свобода, следовательно, предполагает отсутствие внешних причин и полную обусловленность собой, т.е. ровно то, что Библиер назвал самодетерминацией.

Эти совпадения аристотелевской и гегелевской стратегий, конечно же не случайны. Отметим еще раз строгую связь между всеобщностью, поиском начала и самодетерминацией индивида. Последняя с неизбежностью ведет к становлению «всеобщего индивида».

Всеобщность произведения

Ясно, что предложенные образы всеобщности неприемлемы для Библиера, хотя он всегда с ними соотносится. Но как осуществить «прорыв к всеобщности» в диалоге с «другой всеобщностью»? Здесь, как я понимаю, в центре оказывается идея «произведения», точнее даже связка текст – произведение.

Теперь я хотел бы вернуться к началу своей статьи. Пользуясь текстами Библиера, я пытался проиллюстрировать эту связку. Сам Библиер, как бы излагая Бахтина [Бахтин

2000, 299–317], дает краткую, но достаточно точную характеристику работы текста [Библер 1991, 114–117]. «Погружение в диалог культур и в диалог сознаний, — пишет Библер, — начинается с текста (курсив Библиера. — Г.Г.)». Я бы, впрочем, выделил в этой фразе слово «начинается», поскольку вопрос о начале, как мы видели, один из главных. Как именно что-то может начинаться с текста, требует специального обсуждения.

Пока обратим еще раз внимание на способ продвижения к всеобщности. Я пытался изобразить его во введении. Теперь дополню иллюстрацию комментарием. Главное здесь в некотором действии, точнее, в последовательности действий, разворачивающих текст в произведение. Текст, однако, есть нечто исходное. Текст — это то, в чем высказано нечто отстраненное от автора, живущее само и вступающее в отношения с другими текстами. Я бы использовал слово «интертекстуальность». У Библиера его нет, но это вполне оправдано, потому что предлог «между» звучит постоянно: текст существует между текстами. В этом смысле текст как бы набирает всеобщность, он обретает всеобщность, вступая в отношения с *другим*, и только благодаря отношению с *другим*. Текст работает, как своего рода воронка. Это ситуация диалога, когда идет постоянное вопрошание-ответание, поиск согласия — обнаружение несогласий. Происходит взаимодействие в некоторых, я бы сказал, пустотах между текстами, где все время возникают столкновения, где идет обогащение смыслами. Тогда текст перестает быть собственно текстом, он становится произведением, втягивая в себя, вообще говоря, все что угодно — множество других текстов, которые уже ранее написаны, которые пишутся одновременно с ним, которые будут написаны позже, которые как бы только подразумеваются.

Разворачиваясь в произведение, текст стремится к всеобщности. Но это стремление невозможно без постоянного обращения к другому тексту, точнее, к другому произведению. Потому что этот другой тоже стремится к всеобщности. А такое стремление осуществимо лишь как диалог.

Допустим пока, что текст неразрывно связан с индивидом, его написавшим. Тогда развитие текста в произведение будет продвижением к «всеобщему индивиду», к раскрытию собственных начал, к самодетерминации. На всем протяжении этого пути (хотя непонятно, каково это «протяжение») должен постоянно присутствовать другой (скорее, неопределенное множество других), разворачивающий свой текст в свое произведение, достигающий своей «уникальной» всеобщности. Но каков конец пути? Ведь именно в конце должно проясниться начало. Я полагаю, что здесь есть принципиальная трудность.

Обратим прежде всего внимание на оговорки самого Библиера. Уникальная всеобщность, к которой стремится индивид, характеризуется как регулятивная идея. Речь, следовательно, идет о недостижимом горизонте, о *возможности*, которая не будет полностью осуществлена [Библер 1990, 328–335.]. Попробуем, однако, точнее описать *действительность*. Признаем, прежде всего, что бесконечность, соответствующая всеобщности, представляет собой ситуацию, в которую мы не попадем никогда. А находимся мы в ситуации, когда произведение не завершено. Оно принципиально не завершено, и завершить его нельзя. Это значит, что оно конечно, оно всегда остается в каких-то границах. Следовательно, нет ответов на множество вопросов, споры не кончены. Только в этой ситуации живет *другой*, только тогда *другой* актуален. Актуален не для всеобщего разума, а для некоторого конечного, который Библер назвал бы не разумом, а «недоразумением». Похоже, однако, что приходится согласиться со статусом недоразумевшего. Пребывая в этом статусе, осуществленном в неоконченном произведении, мы пребываем в столкновении с *другим*. Его произведение также не завершено.

Можно усмотреть некий паритет в отношении *я* — *другой*. Если я действительно ишу самообоснования (т.е. озабочен прояснением своего начала), *другой* всегда необходим. Без него я не могу создать произведение, мой текст не будет текстом. Также и *другой* не может продолжать без меня. Мы нужны друг другу.

Однако равенство оказывается неполным, если мы всерьез подумаем о прояснении начала. Коль скоро индивид не достигает всеобщности, он не доходит до конца.

Следовательно, он не приходит к пониманию начала, которое, как мы видели, возникает лишь в конце. Мое начало остается всегда скрытым. Где? Естественно предположить, что в *другом*. Получается, что *другой* всегда уже есть. Я обнаруживаю себя уже что-то начавшим. Но как это получилось, всегда остается тайной, подобной тайне моего рождения, о котором я знаю лишь по чужим рассказам.

Так же можно рассуждать и о начале текста. Выше я обратил внимание на высказывание Библиера: «Диалог сознаний начинается с текста». Но как начинается текст? Я произвожу текст, лишь пребывая в контексте. Этот контекст создан вовсе не мной, он мне предпослан. Он состоит из множества текстов, возможно ожидающих моего ответа. То, что я буду создавать сам, лишь частично обусловлено мной. В значительной мере мой текст обусловлен *другими*. Можно подробно обсуждать механизмы такой обусловленности. Язык, со всеми его структурами задает, конечно, одну из самых сильных ее форм. Но дело не только в языке. Не буду напоминать обо всех способах «внешней детерминации», подробно описанных разными исследователями. Без этой детерминации я бы просто не начал. Важно здесь то, что я не знаю, как и для чего я начал. Я уже знаю себя говорящим. Я всегда уже создаю некие тексты. Как будто *другой* вынудил меня говорить. Он уже что-то говорил мне, а я застал себя отвечающим.

Коль скоро начало скрыто, я не могу полностью обосновать себя и добиться желанной самодетерминации. Я всегда нахожусь не в начале и не в конце — где-то в середине. Тем самым я пребываю в зависимости от *другого*. Стоит ли говорить, что *другой* мне непонятен. Он может быть персонифицирован как автор текста и даже как живой собеседник. Он может предстать в виде анонимных форм культуры, социума, института. С ним возможна различная степень близости. Что-то из его достоинства я, возможно, сделаю своим, включу в свой текст, приобщу к своему (частичному) самообоснованию.

Индивид и текст. Трансцендентность *другого*

Вернусь теперь к сделанной ранее оговорке. Я допустил неразрывную связь, практическое тождество между текстом и индивидом, который его создает. Это было слишком сильное допущение. Текст — это то, в чем высказано нечто отстраненное от индивида, живущее само и вступающее в отношения с другими текстами. *Другой* также не был отличён внятно от другого индивида, создавшего другой текст. Но из предыдущего рассуждения уже видно, что *другой*, создающий контексты моих высказываний, вовсе не обязательно индивид (или индивиды). Речь вообще должна идти об общении каких-то особых (и разных по природе) субъектов.

Что следует из отстраненности текста от индивида? Последуем здесь за Бахтиным, предлагающим говорить об «авторе» и «читателе». Оба они выступают как обобщенные фигуры. Их можно соотнести с самыми разными социальными акторами, производящими различные высказывания (будь то любовная записка, стихотворение, научная статья или служебная инструкция). Если я (пусть именно я, вот этот мыслящий индивид) имею дело с текстом, автор для меня присутствует в рамках своего текста и тех контекстов, которые нас окружают. Иначе говоря, он существует в совокупности намерений, вопросов, ожиданий, языковых структур, готовых схем интерпретации. Автор, в конечном счете, есть некоторый концепт, вычитываемый мною как из текста, так и из контекстов. Этот концепт может быть весьма неопределенным. Я даже не всегда пытаюсь представить его более или менее отчетливо. В любом случае всегда есть неустрашимый зазор между мной и тем, кто создает текст. Равно как между самим текстом и его создателем (реальным индивидом, не совпадающим с концептом).

Попробуем посмотреть на ситуацию с точки зрения индивида, создающего текст. Он адресует его читателю. Но последний также есть некоторый концепт, т.е. подразумеваемый, мысленно сконструированный читатель. Он тоже обусловлен насущными для создателя текста контекстами.

Ясно, что участников не обязательно двое. Но все они, будучи представлены своими текстами, являют друг для друга концептуальные конструкции. Кто они — истинные участники диалога, остается тайной.

Ранее мы видели, что произведение никогда не завершено. Можно, по-видимому, утверждать, что его завершение невозможно. Причина незавершенности не только в бесконечном многообразии контекстов. Дело еще в несовпадении индивида с текстом. Текст живет своей, многообразной и богатой жизнью. Он превращается в произведение, побуждая читателя (или, точнее, того, кто его читает) продуцировать новые смыслы, спрашивать, отвечать, создавать собственный текст. Но вся эта работа может происходить только в рамках высказанного, т.е. только при вычитывании чего-то еще из текстов. В этой ситуации можно ожидать, что читающий (мыслящий индивид, который пытается работать с текстом) будет лишь менять концепт автора. Характер изменений предсказать трудно. Концепт, например, может уточняться, а может, напротив, становиться все менее определенным. Иногда возникает яркий, почти зримый образ. Иногда же этот концепт сводится лишь к неявному допущению, что «все это кто-то написал».

Высказанное допущение, однако, есть всегда. Можно принять его как эмпирический факт. Этот «кто-то» — мыслящий индивид, *другой*, которого пытаемся понять и для которого ищем подходящий концепт. Хотя, конечно, понимание не сводится к поиску такого концепта.

Понимание (в чем бы оно ни состояло) требует обращения к иным высказываниям, включения других текстов, т.е. неуклонного расширения контекста высказывания. Но *живой* мыслящий участник остается за пределами разговора. Он остается как бы между текстами. Думаю, вполне уместно назвать его трансцендентным.

Вспомним теперь о начале, которое следует искать в другом. Я как существующий и говорящий индивид всегда уже пребываю среди текстов. Только поэтому я начал говорить. Но я пребываю среди текстов благодаря тем непонятым, пребывающим за пределами текстов *другим*. Они и составляют то, что можно назвать *самой реальностью*. Им я, в конечном счете, обязан и говорением, и существованием.

Отношение к *другому*. Стратегии понимания

Рассмотрим кратко некоторые стратегии понимания и связанные с ними концепты *другого*.

Первую из них можно условно назвать научной. Она нацелена на поиск объяснений, которые по большей части представляют поиск причин. Такая стратегия довольно естественно позволяет создать концепт *другого* в терминах какой-либо научной дисциплины. Лучше всего она срабатывает в психологии. Однако вполне эффективными могут оказаться как биологические, так и социологические теории. *Другой* в любом случае редуцируется к совокупности неких состояний, ставших причинами его деятельности, причем ясно, что эти состояния, в свою очередь, порождены какими-то другими причинами. Наиболее известные проявления данной стратегии следует, по-видимому, искать в психоанализе или вообще в психиатрии. Но они не чужды и гуманитарной науке. Историк-марксист, например, может объяснять содержание текста, исходя из экономических интересов автора. Введение психологического (или даже психиатрического) инструментария в гуманитарную науку, судя по всему, расширило возможности таких объяснений, поскольку позволяет использовать целый спектр объяснительных концептов: «либидо», «шизофрения», «ресентимент», «нарциссизм» и проч.

Использование подобной стратегии вполне оправданно, по-видимому, даже неизбежно. Необходимо признать, что она предоставляет весьма эффективный инструмент концептуализации, позволяющий полностью устранить трансцендентность *другого*. В рамках нашего рассуждения к ней можно предъявить две претензии методологического характера. Во-первых, она задает очень узкие рамки интерпретации текста. Приняв определенную объяснительную схему, исследователь, как правило, игнорирует другие возможности понимания, полагая их несущественными. Во-вторых, эта стратегия практически устраняет дистанцию между текстом и его создателем. Установив соответствующий комплекс причин, мы полностью поняли текст и объяснили его создателя. Текст редуцирован к мотивациям создателя, а мотивации создателя —

к совокупности эмпирических (психических, социальных и проч.) факторов. Сам создатель как бы растворен в этих факторах вместе со своим текстом.

Все это вовсе не означает, что подобного рода стратегия в принципе порочна. Скорее следует обсуждать границы ее применимости. В конкретном научном исследовании такая ограниченность, как правило, обнаруживается и даже специально оговаривается — например, если психиатр использует тексты (рисунки, рассказы) больного при постановке диагноза. Однако всегда есть соблазн выдать причинное объяснение за целостное представление, т.е. придать ему всеобщий характер.

Вторую стратегию я, опять же условно, буду называть идеологической². Особенность такой стратегии в том, что она исходно претендует на завершенность и стремится дать исчерпывающую интерпретацию любого текста. Всякая другая интерпретация признается заведомо ложной. Классическим воплощением такой стратегии являются тотальные идеологии типа коммунистической или нацистской. Можно найти, конечно, и менее одиозные примеры. Такова, например, любая всеобъемлющая историософская теория, в рамки которой можно уложить все что угодно. Впрочем, такие теории могут носить не только историософский характер, но иметь видимость социальных, психологических, естественнонаучных. Они не доступны какой-либо фальсификации, и именно их имел в виду Карл Поппер, когда пытался решить «проблему демаркации». Беда, однако, в том, что демаркация едва ли возможна³. Поэтому между первой и второй стратегиями нет жесткой границы⁴.

Здесь уместно вернуться к вопросу о начале. Идеологические стратегии могут оказаться весьма эффективными при прояснении собственных оснований. Они дают индивиду ясный ответ на вопрос о нем самом, показывают его место в мире и указывают пути согласования собственных действий с универсальным порядком вещей. Иными словами, они открывают путь к формированию того «всеобщего индивида», о котором мы вели речь ранее. Интересно обратить внимание на одно обстоятельство. Часто оказывается, что вместо «всеобщего я» на сцене появляется «всеобщее коллективное *мы*». Этот эффект требует специального упоминания, поскольку связан и с особыми формами коммуникации, и особым типом отношения к *другому*. Он даже позволяет сконструировать два разных типа *других*. Условно можно обозначить их как «свой-другой» и «чужой-другой». Соответственно, следует различить две разные формы элиминации *другого*. «Чужой-другой», как мы уже видели, устраняется посредством объяснения: он может быть редуцирован к совокупности текстов (шире, знаковых выражений), производство которых полностью объяснено. Как возникает «свой-другой», понять труднее. Судя по всему, здесь тоже устраняется зазор между текстом и создателем. Предполагается создание некоего коллективного произведения, в котором «все мы» полностью выразим себя. Оно, замечу, должно быть именно произведением в том смысле, в котором описывает его Бахтин (а вслед за ним Библер): встречаясь на границах с другими текстами, оно так или иначе отвечает им; здесь также возникают вопросы и ответы, согласия и несогласия, однако все встреченное втягивается, в конечном счете, в воронку большого коллективного произведения. Внутри него получены ответы на все вопросы и все объяснено. Возможно, объяснены и сами его создатели⁵.

Особого рассмотрения требует вопрос о формировании коллективного «мы», т.е. и превращения *другого* в «своего-другого», а в конечном счете, просто в «своего». Это случается, по-видимому, нередко. Естественно представить, что некая группа людей на каких-то основаниях формирует для самой себя некий общий концепт. Например, конструирует понятие о едином национальном характере, который ей якобы присущ. Иными словами, описанный только что способ концептуализации *себя* и *другого* оказывается связан с обретением коллективной идентичности. Впрочем, все это требует аккуратного социологического исследования.

Существуют, однако, стратегии, альтернативные описанным. Вновь прибегая к условности, назову их «сократическими». Они, напротив, всегда предполагают дистанцию между текстом и индивидом. Пользуясь выражением Библиера, эти стратегии явно исходят из отстраненности текста. Ответный текст ориентирован на содержание

текста и никак не учитывает создавшего его индивида. В нем не должны делаться попытки объяснить действия создателя, выявить его мотивации, прояснить отношения с ним. Можно сказать, что при интерпретации текста нас будет интересовать лишь его близость к истине.

Примером такой интерпретации является чтение научного текста. Читая его, мы интересуемся результатами и методологией исследования, а не тем, что подвигло автора на написание. Тот же подход, так или иначе, предполагается в любой научной дискуссии. Личные отношения между ее участниками, по идее, учитываться никак не должны. Даже присутствуя лично, индивид словно скрыт за содержанием своих высказываний — интерес представляют только они⁶.

Сказанное не означает, что *другой* вовсе игнорируется. «Сократические» стратегии основаны на определенном *концепте другого*. Выявить этот концепт можно, например, в рамках того, что называется «рациональной аргументацией». Мы прибегаем к ней в расчете на то, что *другой* рационально мыслит и способен понять и принять наши доводы. В основании такого расчета лежит понятие о свободном и разумном индивиде, по отношению к которому существуют определенные обязательства. Его нельзя принудить к повиновению, им нельзя манипулировать. Иными словами, *концепт другого* включает в себя представление о личном достоинстве. Это представление во второй половине XX в. вошло в различные теории рациональной коммуникации [Апель 2001; Хабермас 2001]. Специфика этого концепта (во всех его теоретических экспликациях) состоит в своего рода неприкосновенности *другого*. В отличие от объяснительных стратегий здесь нет попытки редуцировать *другого* к его концепту. Не случайно концептуализация осуществляется не в рамках науки или идеологии, а в сфере этики. Концепт имеет преимущественно нормативный, а не объяснительный характер — его задача не редукция индивида к объяснительным схемам, а, скорее, противоположная: установление границ, не позволяющих вторгаться в собственную жизнь *другого*. Даже если это вторжение имеет чисто теоретический характер. Иными словами, «сократические» стратегии подтверждают трансцендентность *другого*.

Впрочем, я коснулся лишь одной версии стратегий этого рода, тогда как их (версий) существовало (и существует) довольно много. Однако все они решительно смещают центр внимания с индивида на содержание сказанного («суть дела» по удачному выражению Г.-Г. Гадамера). Тот факт, что индивид остается в стороне, парадоксальным образом свидетельствует об уважении к нему как к разумному существу. Его, как минимум, не превращают в объект на основании его текста. Неприкосновенность так или иначе сохраняется, и презумпция трансцендентности остается в силе в любом случае.

Заключение. Смещение фокуса

Вернемся теперь к теме самоопределения. Оно, как мы видели, связано с серьезным соблазном. Путь к совершенному самоопределению состоит в образовании всеобщего индивида. Итогом такого пути может быть лишь появление ложной всеобщности. Первые из только что описанных стратегий вполне подходят для ее создания. Особенно эффективна здесь идеологическая стратегия. Второй («сократический») тип, напротив, дает своего рода иммунитет против ложной всеобщности. Но здесь требуется выявить один важный нюанс.

Он кроется уже в самой постановке вопроса: озадачившись самоопределением и поиском собственного начала, я уже вижу себя в фокусе собственной мысли. Именно такая постановка создает соблазн самозамыкания. Даже сохраняя трансцендентность *другого*, я невольно превращаю его в средство собственной детерминации. Стратегия второго рода не дает здесь гарантий, хотя и затрудняет полную фокусировку на себе самом (поскольку смещает фокус к «суть дела»). Но *другой* не может быть средством, не только для самоопределения, но и для поиска истины. Этот последний тезис можно возвести к известной формуле категорического императива, но я намерен придать ему не только моральный смысл.

Идея самоопределения тесно связана с эгоцентричностью, в принципе свойственной европейской мысли. Философская мотивация чаще всего исходит из какой-то потребности *я*: самообоснования, поиска своего начала, автономии. Обращенность к себе выглядит чем-то само собой разумеющимся, неотъемлемым импульсом мысли. Экзистенциальная философия в XX в. весьма основательно легитимировала этот импульс. Родословную такого подхода можно возводить, наверное, к Декарту, хотя здесь потребуются важные оговорки. Но вспомним теперь наши рассуждения о конечности *я* и зависимости от *другого*. *Мое* начало скрыто в *другом*. Он есть исток моего бытия, моего осмысленного говорения, моего физического существования. Не дает ли это нам повод сместить центр в сторону *другого*?

Пока это только вопрос. Философия последних столетий не занималась им серьезно (возможно, Левинас составляет единственное существенное исключение). Разговор о *другом* так или иначе превращается в разговор о себе. Поэтому я сейчас могу только обозначить тему.

Другой предшествует мне. Он призывает меня к чему-то, например, к говорению, к созданию текста. Я должен делать нечто ради него. Мой ответ — признание дара, благодарность. Но *другой* не только предшествует мне, но и следует за мной. Он мой читатель, слушатель. Он тоже может зависеть от меня. Я неведомым путем помогаю ему быть, взываю к нему. Мое собственное действие в обоих случаях не имеет в виду меня самого. Я ухожу из центра. Моя мысль фокусируется на *другом*.

Понятно, что все это даже не постановка проблемы, а только обозначение темы, намек на новые возможности. Разговор о благодарности, даре, свидетельстве в новинку для философии. Само упоминание этих слов, наверное, вызовет настороженность. Они скорее относятся к религиозной проповеди. Но едва ли это повод не размышлять о них философски.

Примечания

¹ Определенно Библиер пишет об античной, средневековой и нововременной культурах, каждой из которых дает весьма лапидарную характеристику в разных своих текстах [Библиер 1990, 294–295, 328 и далее].

² Вынужден признать, что обозначение не самое удачное: слово «идеология» приобрело так много значений, что его почти невозможно использовать. Но сейчас не могу найти другого термина и надеюсь, что последующее разъяснение как-то оправдает мой выбор.

³ Не буду распространяться на эту тему. Достаточно вспомнить о дискуссиях, связанных с работами Т. Куна, чтобы признать «проблему демаркации», как минимум, достаточно запутанной.

⁴ Обе упомянутые ранее тоталитарные идеологии весьма охотно называли себя научными теориями и часто делали это вполне убедительно.

⁵ Вариант такого самообъяснения описывает Ханна Арендт [Арендт 1996]. В ее интерпретации «тотальная» идеология (типа нацистской или коммунистической) представляет историю как единый процесс, обусловленный строгими законами и состоящий в постоянном обновлении форм жизни. В такой ситуации приверженец идеологии интерпретирует каждое свое действие как исполнение великого исторического предначертания. Он одновременно исполнитель и творец истории. Тем самым он в любой ситуации готов объяснить каждый свой шаг и, в конечном счете, самого себя.

⁶ Это, конечно, идеализация. Ясно, что в реальности и научные дискуссии, и даже чтение чужого текста могут происходить совсем иначе. Но важно описать смысл стратегий.

Источнику — Primary Sources in Russian Translation

Арендт 1996 — *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996 [Arendt, Hanna, *The Origins of Totalitarianism* (Russian translation)].

Аристотель 1976^a — *Аристотель.* Метафизика. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976 [Aristoteles, *Metaphysica* (Russian translation)].

Аристотель 1976^b — *Аристотель.* О душе. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976 [Aristoteles, *De anima* (Russian translation)].

Аристотель 1978 — *Аристотель.* Вторая аналитика. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978 [Aristoteles, *Analytica posteriora* (Russian translation)].

Бахтин 2000 – *Бахтин М.М.* Проблема текста // Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 299–317 [Bakhtin, Mikhail M. *The Text Problem* (in Russian)].

Библер 1990 – *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990 [Bibler, Vladimir S. *From the science of science to the logic of culture. Two Philosophical Introductions to the Twenty-First Century* (in Russian)].

Библер 1991 – *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Прогресс, 1991 [Bibler, Vladimir S. *Mikhail Mikhailovich Bakhtin or Poetics of Culture* (in Russian)].

Гегель 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000 [Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (Russian translation)].

Леви-Стросс 2016 – *Леви-Стросс К.* Узнавать других. Антропология и проблемы современности. М.: Текст, 2016 [Lévi-Strauss, Claude, *L'anthropologie face aux problémes du monde moderne* (Russian translation)].

Ссылки – References in Russian

Апель 2001 – *Апель К.-О.* Трансформация философии. М.: Логос, 2001.

Сокулер 2008 – *Сокулер З. А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008.

Хабермас 2001 – *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 9. P. 141–153

Theme of *Other*. Philosophical Ideas of Vladimir Bibler in the Context of the XX Century

Grigory B. Gutner

The article deals with the paradox arising in the concept of V. Bibler in connection with the question of finding the beginning thought. Reason can justify itself and come to its beginning, only when it reaches universality. The self-justification of the reason is closely connected with the self-justification of the thinking individual. The latter must achieve universality along with reason. This unfolding of the reason is possible only in interaction with other reason, which also must achieve universality. However, this is impossible, since universality does not allow the presence of *other*. The way to solve the problem is planned with the help of the concept of composition developed by M. Bakhtin. The transformation of a text into a composition is a movement towards the universal, in which other composition constantly participates. However, it turns out that such a solution is possible only in the infinity. It involves moving to an unattainable horizon and it is impossible in reality. An analysis of the actual situation leads to the concept of a finite reason. Such a reason does not substantiate itself, its beginning is always hidden in *other*. The *other* is a transcendent source of being thought. Every thinking individual owes to the other both the ability to think and the very existence. In conclusion, two types of strategies for the *other*, developed in modern philosophy, have been identified. The first type is aimed at eliminating the *other* and leads to the construction of false universality. The second type preserves the transcendence of the *other*.

KEY WORDS: *other*, universality, beginning, individual, composition, text.

GUTNER Grigory B. – DSc in Philosophy, leading research fellow, Institute of philosophy Russian academy of science, head of department of philosophy, St. Philaret Christian Orthodox Institute.

goutner@yandex.ru

Received at October 10, 2017.

Citation: Gutner, Grigory B. (2018) “Theme of *Other*. Philosophical Ideas of Vladimir Bibler in the Context of the XX Century”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2018), pp. 141–153.

DOI: 10.31857/S004287440001360-1

References

Apel, Karl-Otto (1988) *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am M. (Russian Translation 2001).

Habermas, Jürgen (2001) *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am M. (Russian Translation 2001)

Nagel, Thomas (1974) “What is It Like to Be a Bat”, *Philosophical Review*, Vol. 83, pp. 435–456.

Sokuler, Zinaida A. (2008) *Hermann Cohen and Philosophy of Dialog*, Progress-Traditsia, Moscow (in Russian).