

Предисловие
к публикации

Татьяна Щитцова

Эуген Финк (Eugen Fink) (1905–1975) родился в Констанце. Учился в университетах Мюнстера, Берлина и Фрайбурга. С 1928 по 1938 был ассистентом Эдмунда Гуссерля. Хабилитировался во Фрайбурге и там же с 1948 года занимал место профессора.

Всякому, кто знаком с историей феноменологического движения, Финк известен как “лучший ученик” Гуссерля (заслужив такую оценку от самого основателя феноменологии после выхода книги “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”), а также как соучредитель гуссерлевского архива в Лувене. Не менее известно и то, что Гуссерль особо оценил финковскую трактовку феноменологического эпохе как удивления миру. Несмотря на то, что работы Финка не так популярны среди русскоязычных адептов феноменологии, творческое наследие Финка, безусловно, отличается собственным взглядом и собственными темами в разработке феноменологической проблематики.

Среди “основных феноменов человеческого бытия”, анализу которых, как можно вполне утверждать, и было посвящено философское творчество Финка, безусловно, выделяются *игра* и *воспитание*. Взаимосвязь и своеобразный перекресток этих феноменов разворачивается соответственно в поле *детства*, а философской перспективой, определяющей саму постановку педагогического вопроса в работах Финка, выступает проблема *коэзистенции* (см.: *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Würzburg, 1987).

Феномен воспитания
и наука о воспитании в творчестве Финка

“Как практика, — пишет Финк, — воспитание так же старо, как и род человеческий; как тема, требующая научного постижения, — темная проблема” (*Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*. Freiburg 1970. S. 30). Без преувеличения можно сказать, что Финк вернул феномену воспитания его загадочность. Права и компетенция педагогики в вопросах воспитания, непреложные “де юре”, оказались совершенно развенчаны “де факто”. Воспитание, как замечает Финк, является, безусловно, чем-то таким, что всем известно, однако остается скорее местом наших поражений, нежели побед (Ibid.). Но разоблачение педагогики в том, что ее масштаб не соответствует масштабу самого опыта воспитания, не проводилось с целью тотальной дискредитации педагогики как науки. Нет, педагогика не отправлялась в отставку, но, напротив, по-новому проблематизировалась, т. е. вовлеклась в поле тематизации феномена воспитания как такового.

Первые же попытки непредвзято подступиться к феномену воспитания наталкиваются на его неоднозначность и многомерность. Дело складывается таким образом, что если и можно вести речь о некоем едином феномене воспитания, то это возможно только на основании последовательного прояснения различных бытийных размерностей, в которых укореняется воспитание. Финк выделяет в этой связи следующие сферы: 1) воспитательное учреждение как внешняя организация, 2) институты воспитания (семья, государство) как объективные духовные образования, 3) личность в воспитании (воспитатель и воспитуемый) как субъективный дух в педагогической области, 4) идеальность идеалов (Ibid. S. 26–27).

Однако сложность в тематизации феномена воспитания и соответственно в построении науки о воспитании не может быть сведена к проблеме выведения единого, сквозного содержания, осуществляющегося в различных аспектах (или на различных уровнях). Решающей проблемой в данном случае оказывается, по мнению Финка, невозможность дистанцированного, предметного рассмотрения целостного феномена воспитания. Последний, по замечанию немецкого феноменолога, не может быть просто проанализирован как объективно данное “поведение” (как это имеет место, например, в бихевиоризме). Свообразие вопроса о воспитании как *научного* вопроса в том и состоит, что он неизбежно выводит спрашивающего за рамки традиционных критериев научности (объективности), потому что, как пишет Финк, всегда, когда мы пытаемся обратиться к делу воспитания, мы неминуемо оказываемся сами вовлеченными в поле того феномена, о котором спрашиваем. Мы не можем, так сказать, “искоренить себя” из вопроса о воспитании. Даже самое аккуратное и осторожное определение задач воспитания тем или иным образом уже решает вопрос о самом смысле нашего существования. Каким образом человек отваживается учить жизни, если, как говорит Достоевский, мы представляем собой такие живые существа, которые не знают формулу своего существования, — этот вопрос, пожалуй, и определяет загадочность феномена воспитания для Финка.

Уже предварительное определение воспитания как самопроясняющейся духовной практики (“eine sich selbst deutende geistige Praxis”) (Ibid. S. 28) означает для Финка, что наука о воспитании не может относиться к делу воспитания точно так же, как теоретический интерес относится к чисто природной вещи (например, отношение к пестикам и тычинкам в ботанике) (Ibid.). Собственная вовлеченность в “дело” воспитания, которая не может не быть в центре внимания при анализе этого феномена, делает любой научный подход вторичным, или производным по отношению к самой этой вовлеченности: “не мы с нашим научным интересом, — говорит Финк, — распространяем в данном случае некое первое понимание и первое понятие на испроясненную “вещь” (имеется в виду воспитание как “предмет” исследования) (Ibid.). Наука о воспитании, по словам Финка, должна распознать и признать здесь особую, непревосходимую (*unüberspringbare*), ситуацию, “выпрыгнуть” из которой означало бы потерять доступ к самому феномену воспитания. “Ситуация воспитания, — пишет Финк, — характеризуется герменевтической истолкованностью всех фактов воспитания и как таковая предлежит научному взгляду на нее” (Ibid.).

Герменевтический характер науки о воспитании позволяет ей выйти за рамки привычного противопоставления теории и практики. Наука о воспитании как теория жизненной практики сама открывается у Финка в своей практической функции, коль скоро феноменальным ядром воспитания выступает *самопонимание человеческого бытия* (Ibid. S. 41). Наука о воспитании, таким образом,

определяется у Финка как теория жизненной практики, которая себя всегда уже как-то поняла, понимает и стремится к дальнейшему самопониманию. Последнее исполняется ("практикуется") по-своему и в области научной тематизации.

Понятно, что практическая действительность научно-теоретического знания о воспитании беднее, нежели полномасштабный, двусторонний практический эффект воспитания как определяемой обществом практики формирования человека (*vergesellschafteten Praxis der Menschenformung*). В своих фрайбургских лекциях 1960 и 1963 гг. Финк специально останавливается на вопросе *взаимовоздействия* (*die pädagogische Wechselwirkung*) в практике воспитания (*Pädagogische Kategorienlehre*. Würzburg 1995. S. 141), который свидетельствует о переводе проблемы воспитания из сферы педагогики в узком ее понимании в сферу феноменологии – феноменологического рассмотрения воспитания как общечеловечно-человеческого феномена (*das menschlich-gesellschaftliche Phänomen*). Вместе с тем именно рассмотрение феномена воспитания в его обоюдосторонней (педагогической) действительности у Финка открывает в дальнейшем возможность для более широкого толкования воспитания: не только взрослые и дети находятся в отношении *взаимовоспитания*, но "каждый учит своего ближнего умению жить, искусству быть человеком, и учится у другого сам" (*Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*. Freiburg, 1970. S. 60). Однако этим универсализация феномена воспитания, по всей видимости, не ограничивается. Если вспомнить о том, что воспитание отличается постоянным осознанием смысла человеческого существования, т. е. "вступить в герменевтический круг", открываемый ситуацией воспитания, то возникает вопрос: не должен ли последовательный анализ феномена воспитания привести к тому, что как воспитание, с присущей этому феномену амбивалентностью, откроется сама бытийная организация человеческого существования? Финк не ставит вопрос таким образом, однако многие из проделанных им шагов пролагают путь именно к такому повороту "дела воспитания".

Важнейшие публикации:

Nachdenkliches zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung (1957); Oase des Glücks (1957); Sein, Wahrheit, Welt (1958); Alles und Nichts (1958); Spiel als Weltsymbol (1960); Nietzsches Philosophie (1960, 1968); Studien zur Phänomenologie (1965); Metaphysik und Tod (1969); Heraklit (вместе с М. Heidegger, 1970); VI. Cartesianische Meditation – Husserliana. Documente. Band 11 (1988).

Совместно с Рудольфом Берлингером Финк являлся издателем ежегодника "Philosophische Perspektiven".

Работы, посвященные проблеме воспитания: *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung* (лекции 1951/52, изд. 1970); *Pädagogische Kategorienlehre* (лекции 1960, 1963, изд. 1995); *Erziehungsmetaphysik bei Platon und Aristoteles* (1970); *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre* (1970).

Ниже публикуется перевод 23-й лекции по философии воспитания из лекционного курса 1951/52 гг. Перевод выполнен по изданию: *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. S. 180–188.

Эуген Финк

ФРАЙБУРГСКИЕ ЛЕКЦИИ ПО ФИЛОСОФИИ ВОСПИТАНИЯ (1951/52)

Лекция 23

Воспитание как наставление (*Einrichtung*) человеческого бытия в целом. Внедрение (*Einfügung*) не как бездумная подгонка, но как осмысленное отношение ко всем основополагающим областям. Воспитание как говорящее отвещение (*sprechende Entsprechung*). Логос мира – он и logos. Ценности: должностное бытие. Сократовское открытие идеи при рассмотрении вопроса о благом, справедливом и прекрасном как таковом. Онтологичность античной моральности. Нововременное преобразование: идея становится идеалом. Кантовское понятие "идеи" и "трансцендентального идеала". "Божественный человек в нас". Идеалы: бытийный род жизни, воления воли к власти. Ницше отвергает объективность, но также и субъективность ценностей. "Ценности" основываются в игре мира (*paispaion*). Ницшевский "искусительный идеал" духа, который "со всем играет".

Воспитанием мы называем совместный разговор между взрослым и молодым человеком о жизни, то действующее и обретающее действительность в языке осознание жизни, которое по своей изначальности осуществляется как "законодательство", т. е. как наставление всего человеческого бытия во всех его основополагающих связях, и всегда означает также сущностное установление (*Verwesentlichung*) понимания бытия. Без вступления в более существенное отношение к природе, ландшафту, растениям и зверям, к ближнему (*Mitmenschen*), к своим обычаям и происхождению, к истории, государству, судьбе, к божественным (*numinosen*) силам, нет никакого подлинного воспитания. То, что разворачивается сегодня как организованная передача знаний, как школьное обучение, является лишь слабым, тусклым отсветом этого подлинного воспитания. Упражнение в науке передает "знание", но передает ли оно также что-либо от вопрошающего духа науки и тем самым – от глубокой вопросительности (*frag-würdigkeit*) сущего? Обычно говорят, что проблематическая природа человеческого познания может быть выразительно введена в способ обучения только на самой высшей ступени школьной организации, или даже в высшей школе, до этого же обучение должно полагаться на авторитет, а это опять же обуславливает, что только уже гарантированные познания, которые стали собственностью науки, могут преподаваться в педагогической адаптации и упрощении соответственно той или иной возрастной ступени. Я считаю, что такое разделение надвое самой сути школы ошибочно и совершенно себя не оправдывает. Конечно, невозможно связать воедино "учебу и исследование" в начальной школе или гимназии, однако возможно и необходимо связать воедино учебу и удивление, пробудить у маленького ребенка изумление перед загадкой нашего бытия, каковая будет возрастать тем больше, чем больших познаний мы достигаем. Именно такой способ обучения, как пробуждение изумления, намного больше соответствует ребенку, потому что он сам еще пребыва-

ет и чувствует себя как дома в сказочном царстве удивительного. Это детское сказочное царство чересчур приукрашивается (в нем. — “verniedlicht”, другое значение — замалчивается. *Прим. пер.*) взрослыми и тем самым также преуменьшается в своем значении, коль скоро воспринимается как проходящая стадия душевного развития, которая вскоре должна смениться “более реалистической” стадией. Не хотят понять, что величайшее из всех чудес заключается в том, что вообще *сущее есть*. Невыдуманность этой загадки создает простор для философского мышления. Сказки, мифы, философы родственны друг другу. Подобный тезис снова-таки может стать мишенью для насмешек “просветителя”. Если воспитание, как мы полагаем, в его подлинном содержании всегда является сущностным установлением понимания бытия, оно приводит человеческое бытие в новую основополагающую взаимосвязь со *всем, что есть*. Оно является внедрением в действительное. Этим не говорится, что оно является простой подгонкой, адаптацией к наличному, и наконец этим совсем не говорится, что оно является адаптацией к той или иной господствующей системе власти государства или церкви.

Внедрение в действительное означает не компромиссное решение, трусливую готовность вести переговоры с могущественными силами времени. Имеется в виду не такого рода внедрение, которое бездумно и терпеливо допускает как “действительное” то, что себя за таковое выдает, и смиряется перед ним. Но такое внедрение в действительное, которое прежде всего испытывает и осмысляет, что такое природа и история, что такое работа и смерть, свобода и нечто божественное, что же такое собственно сущее. Воспитание является внедрением в действительное в совместном проговаривании (dialegesthai) изумленного удивления сущему во всех его основных областях. Такое понятие воспитания мы находим уже в платоновской диалектике. Внедрение в действительное именно в той мере, в какой оно не является голой *адаптацией* к бездумно и терпеливо принимаемой мнимой действительности, есть в буквальном смысле *ответ* (Entsprechung). Говоря в совместном разговоре, который проговаривает основные области сущего и изначально мыслит и показывает, что *есть* облако и ветер, чистый элемент и вещь, пашня и пастбище, гроб и колыбель, друг и враг, обычай, право и проступок, человек *отвечает* действительному. Говоря, он отвечает действительному и — сообразуется (fügt sich) с ним. Действительность действительного раскрывается в языке. Она от самых своих корней “логична”.

Мы привыкли считать логическое воплощением чисто формальных смысловых связей как бы жесткой и неподвижной системой математических отношений, которые существуют без “содержания” как одни лишь пустые формы. Мы больше не мыслим логическое исходя из правящего logos(a). Действительность действительного от самых своих корней логична, — этот тезис указывает единственно на то, что в понимании бытия, которое (понимание) имеет свое место в человеческом языке, правит тот же самый logos, который членит и сплачивает (fügt) все вещи во вселенной. Эта “тождесамость” logos(a) в человеческом legein и в обособлении (Sonderung) сущего является более глубоким основанием для того, что, говоря, человек отвечает действительному. В этой взаимосвязи могут усмотреть необоснованную и неподтвержденную гипотезу, предрассудок, слишком человеческую наивность; могут высказать подо-

зрение, что наши понятия фальсифицируют, очеловечивают действительность, что они суть антропоморфные схемы, созданная человеком сеть понятийных сплетений, что любая человеческая речь есть ложь, если она строит иллюзии постичь вещи сами по себе, — подобно тому, как это делает Ницше, выказывая самое мрачное недоверие ко всей человеческой понятийности: “Не являются ли имена и звуки, дарованные вещам, выражением того, что человек находит отраду в вещах? Это прекрасное сумосбродство-говорение: с ним человек, танцуя, перелетает через все вещи. Как прелестно всякое речение и всякая ложь звуков! Вместе со звуками танцует наша любовь на разноцветных радугах”¹.

Вопрос только в том, действительно ли мрачный радикальный скепсис знает, что он делает, когда определяет язык только как “человеческое, слишком человеческое” средство разъяснения неразъяснимой самой по себе действительности. Разве не движется подобный скепсис, со своей стороны, в рамках само собой разумеющейся предпосылки, что язык — это человеческая способность, средство выражения, — скепсис лишь утверждает непригодность этого “средства”? Откуда, однако, берет он различие вещей, разъясняемых человеческим образом, и вещей самих по себе? И откуда он знает о фальсифицирующем характере человеческого языка? Чем измеряет он ложность? Такой крайний скепсис не смеет больше выступать, он должен умолкнуть и хранить молчание. Скептик такого рода не смеет больше искать спора в разговоре, он должен быть нем, как растение (по выражению Аристотеля²), или, в крайнем случае, сохранять на своем лице ироническую усмешку, усмешку презрения в адрес тех, кто не видит обмана языка. Определенно, это является *предпосылкой* античной философии, что язык онтологичен, что в legein становится слышным (wird vernommen) он. Однако какую природу имеет эта предпосылка, само по себе не ясно. В итоге она является предпосылкой для всякого доказательства, обоснования, вообще изложения, да просто-напросто всего понимания. У Аристотеля сущностная связь legein и он становится в *производном* измерении проблемы специальной темой при обсуждении противоречивого предложения как *prote arche*³. Аристотелевская постановка и рассмотрение вопроса производны, потому что там идет речь о сущностной связи между говорением и конечным сущим (horismenon), а не о связи говорения и бытия вообще.

Воспитание — это внедрение в действительное и как dialegesthai внедрение в подчиненное слушание logos(a), который пронизывает мир в своем членяще-сплачивающем правлении. Мы уже сказали, что именно исходя из привычной ориентации воспитания на “ценности”, наша формула о “внедрении в действительное” может звучать довольно странно. Педагоги особо подчеркивают, что они в своем деле осуществляют *ценности*, — что они не просто производят факты. Если даже их любовь распространяется, в первую очередь, на отдельного человека, которому они посвящают свою работу, то их вспомоществование влечет за собой все же то, что у этого отдельного человека как бы открываются глаза для ценностей, что он сам открывается царству ценностей, что он поднимается над общими жизненными нуждами. Если эти ценности и могут быть постигнуты как ценности человеческого общежития, следовательно, как социальные ценности или как ценности культуры, или как

религиозные и моральные ценности, при этом все-таки всегда имеется в виду некое царство "идеальности", которое лежит по ту сторону общей фактичности. Сфера ценностей парит как идеальный небосвод над слишком "фактичной" землей. Подвинуть людей на то, чтобы они направили свой взор в звездное небо ценностей и оттуда позаимствовали направляющий указатель для своих поступков, считается первоочередной задачей воспитания. Человеческая жизнь возвышается над животной, потому что она осуществляет ценности. Даже настроенная совершенно прагматически англосаксонская педагогика понимает исполнение жизни, в направлении которого осуществляется воспитание, как "realization of values". Однако понятие ценности остается при этом большей частью неясным в своей онтологической структуре. Ценности *есть* иначе, чем простые факты, — они *есть*, ставя перед человеком требование того, чтобы он осуществлял их в своей жизни. Говорят, что они независимы от человека, — но не человек от них. В фактичности простой животной жизни человек может без ценностей вести бездумное существование подобно животному, — однако человек становится человеком в специфическом смысле постольку, поскольку он знает себя с точки зрения притязания ценностей. Человеческое бытие и осуществление ценностей выступают тогда как синонимы.

Однако выражение "осуществление ценностей" содержит одну примечательную трудность. Что же говорится здесь этим "осуществление"? Соотнесены ли ценности с человеком в том смысле, что он должен проводить их в жизнь? Есть ли они только тогда, когда какой-либо человек берет на себя руководство? Ценности суть должностное бытие. Что же это за странный способ такой — быть в качестве *долженствования*? Движущиеся единицы *должны* придерживаться верного участка проезжей части, они не должны превышать соответствующей предельной скорости; как осуществляется подобное должностное бытие? Здесь ответят: именно в качестве правил дорожного движения, которые известны тем, кто в него включается; и поскольку они им известны и обостряются угрозой штрафа, люди более или менее исходят из того, чтобы "осуществлять" эти правила в своих действиях. Являются ли ценности чем-то похожим на такого рода правила, "предписания", которые люди создают и издают для людей, являются ли они распоряжениями, нормами и запретами? Предписание, которому никто никогда не следует, недействительно и беспредметно, оно никогда не обладает "бытием" в качестве должностного бытия. Однако является ли ценность, которую человек никогда не осуществляет, поскольку она требует от человека слишком многого, вследствие этого также и беспредметной? Или: не может ли она все-таки быть ценностью, до которой ни одна человеческая жизнь не дорастает? Нагорная проповедь, например, не может быть понята как система нормированных обязанностей; фактичность человеческой природы далеко превышена в обозначенных там требованиях, — и все же она содержит существеннейшие ценности христианства. Речь о "должностном бытии" ценностей нуждается в правильном ограничении. Ценности *есть* не только в той мере, в какой они выдвигают требования по отношению к поступкам человека; они могут требовать лишь потому, что они *есть*. Чтобы это было яснее видно, нужно проводить совершенно принципиальное различие между ценностным ха-

рактером, который может соответствовать какой-либо вещи, деянию, а также и человеку, и *самой ценностью*. Сущность ценности заключается не в оцененности вещей и деяний. Напротив, этот феномен, что вещи и поступки могут нести ценностный характер, указывает на то, *откуда* к ним такой характер приходит. Вещи и поступки являются *в свете* определенной ценности. Оценивающий и соизмеряющий использует *шкалу ценностей*, он взирает прежде на ценностное (das Werthafte) само по себе, когда определенные вещи или поступки являются ему как исполненные ценности или лишенные ценности. Однако этот предвзгляд (Vorblick) редко имеет структуру вполне внятного "обращения к" (Zuwendung). Система ценностей, которой мы руководствуемся, когда оцениваем и соизмеряем в нашей повседневной жизни, — когда ведем речь о прекрасных, полезных, употребимых, пригодных вещах или о благочестивых и неблагочестивых деяниях, хороших и дурных поступках, правых и неправых людях, — эта система ценностей обычно остается для нас предметно совершенно неосознанной; мы ведомы ею, без того чтобы внятно уяснить себе ее в целом; мы живем в некоем приблизительном знании о ней, однако не даем себе труда представить перед собственными глазами ту шкалу измерений, по которой мы мерим, оценивая что-либо. Этот труд уже совершен: обычаи, религия, сознание культуры определенной эпохи уже проговорили более или менее внятно фиксированный канон ценностей, — он является принадлежностью общественной жизни. Иногда он сохраняется как извечный устав, как *nomoi agraphoi*, как "неписанный закон" того или иного народа, или еще как каменные скрижали, которые приносит кто-то из горного уединения — как Моисей после своего разговора с Богом на горе Синай.

День изо дня мы движемся в рамках шкалы ценностей, мы постоянно и в каждой жизненной ситуации оцениваем вещи и человеческие поступки, — однако мы не спрашиваем большей частью о самой шкале ценностей. Правда, нам известно, что бывают случаи, когда отдельный человек противопоставляет себя общественной жизни, разделяемой с другими, и это значит, что он больше не признает общественную шкалу ценностей; речь не идет о преступнике, у которого от сознания превышенных прав, нарушенного устава бледнеют щеки, напротив, речь идет, скорее, о бунтаре-одиночке, у которого крах жизненной защищенности дает о себе знать как сомнение в той шкале ценностей, согласно которой до сих пор измерялась любая ценность вещи и человека. Подобное бунтарство само обладает здесь величием и есть нечто большее, нежели простое разрушение жизненного порядка, если оно ставит *вопрос о сущности ценности*. Так как имеющиеся в обществе "скрижали ценностей" также являются лишь всеобщими соблюдаемыми заветами и запретами, лишь генеральными указаниями для *оценивания*, но не подлинной обращенности к самим ценностям. Мы можем без труда насчитать массу благочестивых деяний, многократно назвать прекрасные вещи, пояснить справедливые поступки великими примерами, — но что такое благочестивое само по себе и само прекрасное, а также само справедливое, на это мы не в состоянии просто так указать. Однако именно с помощью этого вопроса Сократ совершил однажды открытие *идеи*.

Следовательно, to horison, to katon, to dikaion — добродетельное, прекрасное, справедливое, — мерила, по которым мы оцениваем день

изо дня, сравнимы со светом, в сиянии которого мы видим, не осмысливая его самого. Это требует некоего превращения, поворота души, чтобы от добродетельных, прекрасных и справедливых поступков как чувственно воспринимаемых событий, которые являются носителями нечувственного ценностного характера, перевести взор души на само нечувственное, на добродетельное как *идею*. Ценность (принятая в качестве меры ценностей) выступает в античном мышлении в горизонте *проблемы бытия*: ценность есть *ontos on*, есть "seiender Weise seiend", есть *idea*. "Более высокий бытийный ранг" ценности совершенно невозможно постичь, если она изначально рассматривается как предписание (как норма или запрет); в предписании выражается лишь отношение власти, будь то между богами и людьми или между государственным начальственным аппаратом и отдельным человеком. Следовательно, бытийный характер *долженствования* вовсе не является решающей чертой в существовании ценности; она есть нечто большее, нежели "норма". Нормирующий характер, который также принадлежит ценности в качестве отношения к человеку, в качестве требования к человеку, является следствием бытийного ранга ценности. Ценность — это подлинное бытие. Человек становится подлинным в той мере, в какой он, понимая, участвует в подлинном сущем. Основополагающий смысл всей античной морали онтологичен. В осуществлении ценностей не сами ценности входят посредством человека в бытие, но как раз наоборот: человек становится тем более "сущим", годным, добродетельным, чем более он, понимая, участвует в подлинном бытии идей.

В начале западноевропейской метафизики исходя из "направляющего" характера ценности, из ценности как масштаба для оценивания, в сократовском вопросе был обретен доступ к идее. В конце метафизики проблема бытия была трансформирована в "проблему ценности" — в трехмерной борьбе Ницше против традиционной морали, онтологии и христианства. Хотя проблема ценности претерпевает таким образом у Ницше страшное обеднение и ужатие, он все же обладает среди мыслителей Нового времени тем преимуществом, что самым радикальным образом ставит вопрос о существовании ценности. Ницше не оказался в плену у того предрассудка Просвещения, согласно которому ценности следовало толковать единственно лишь как субъективные акты оценивания (*Schätzungen*) человека, которые не имеют никакого объективного значения. Однако это был все же близкий ему мотив, коль скоро была утрачена укорененность ценностей в подлинном бытии. Если ценности не *есть сами по себе*, как *идеи*, то они, как полагает всеобщий рассудок, могут быть лишь "субъективными". Говорят, что субъективность ценностей означает не отнесенность к отдельному изолированному человеку; мы живем ведь сообща, наша жизнь протекает в социальных взаимосвязях; всякое общество определяется посредством тех основополагающих ценностей, которые оно признает; у нас есть общественный "открытый" нравственный закон, — однако интересубъективное признание, включенность в общие нравственные воззрения еще не говорит о том, что обычаи и нравы и их интересубъективная обязательность имеют какой-либо внечеловеческий источник, что они есть нечто большее, чем творение человека. Человек как родовое существо, возможно, все же много продуктивней в качестве "единичного".

Кульминационным пунктом в просвещенческой критике морали выступает всегда утверждение о происхождении всех ценностей из их полагания человеком. Ценности *есть* — как нормы нашего поступания и позволения — в своей единственности, потому что мы их *установили*. Человек является творцом мира ценностей, он не только техник-производитель приборов и машин, он также производитель самих характеристик "добрый" и "злой", "прекрасно" и "уродливо", "справедливо" и "несправедливо". У вещей нет никаких ценностных предикатов самих по себе; только человек впервые привносит в природу эти антропологические понятия; хорошо называемое он то, что доставляет ему удовольствие, что для него полезно и приемлемо, плохим — противоположное. Дешевое лукавство подобного рода толкования заканчивается сразу, как только спрашивают, как вообще доходит дело до образования и полагания системы ценностей; так как очевидно, что *до* такого полагания человек ведь совершенно не может употреблять понятия, которые являются осмысленными только *внутри* системы ценностей, например, понятие "полезного". Преобразование (*Um-bildung*) системы ценностей во всяком случае могло бы быть еще понятным, потому что ценностные понятия тогда имелись бы уже предварительно, — но не первичное *учреждение* мира ценностей благодаря человеку. Отправляясь от "удовольствия", которое все-таки, по-видимому, является даром природы, никогда невозможно вывести "генеалогию морали". То, что у Ницше тоже часто обнаруживаются элементы критики в адрес просвещенческой критики морали, вовсе не должно оспариваться. Но есть также многочисленные места, где он допускает, что мир ценностей берет начало в человеческом полагании. Однако не в этой софистике, как я полагаю, заключается то, что имеет решающее значение для его мышления в сфере моральной философии.

В обобщенном смысле мы можем сказать, что основополагающий подход Ницше определяется тем, что проблема ценности выводится им за рамки простой ориентации на *оценивание*. Ни соответствующее человеческое определение ценности и таксирование вещей или поступков, ни обнаруживающаяся при этом отнесенность к субъективному вкусу отдельного человека, народа, эпохи не являются тем, что действительно важно для Ницше, но именно *система ценностей* в целом, ведущие основополагающие ценности, "скрижали ценностей" как мерил, по которым осуществляется измерение. И эти основополагающие ценности не являются для Ницше первоначально *долженствованием*, они не являются требованиями, которые награвлены извне на человека, они суть *основополагающие направления воли*, цели волеизъявления, в которых человеческое бытие оказывается "увлеченным" ("hingerissen") задачами. Другими словами, ценности показываются Ницше в аспекте *идеалов*. Если для платоновского Сократа ценность была собственно идеей, у Ницше в конце долгого исторического пути она становится в итоге идеалом.

Как, однако, связан идеал с идеей? Античное понятие *idea* не может быть здесь просто так притянута; у Платона идея более сущая, устойчивая, нежели мимолетно вспыхивающие в вихре движения переходящие чувственные вещи. Идея — это присутствующее место (*Anwesen*) обладающего видом (*anblickhaften*), оставляющего вид как отпечаток (*anblick-pragenden*) бытия. Даже платоновская *politeia* не является иде-

алом, который Платон возводил бы для государства, не является нормой и предписанием для возможных государственных учреждений; платоновская республика *есть* истинное и воистину существующее государство, в подражании которому преходящие государства мимолетных смертных могли бы обрести максимум бытия и прочности. То, что понимает под идеалом Ницше, должно быть прежде соотносено с понятием идеи, характерным для Нового времени.

Идея предполагает в Новое время, прежде всего, “представление”. Идеи суть представления, человеческие понятия. Через это туманное употребление слова “идея” существует все же взаимосвязь с помысленным в античности существом идеи, поскольку идея у Декарта и Лейбница тоже берется как такое представление и такое понятие, в которых а priori мыслится бытийное устройство предметного сущего. Итак, идея как “*idea innata*”. Человеческий разум как понимание бытия имеет врожденные идеи. У Канта употребление слова “идея” дифференцируется весьма специфическим образом. Идея подразумевает у него особый род априорного представления. Не тот, в котором мы до всякого опыта мыслим основополагающую структуру предмета опыта, но совершенно примечательное априорное представление, которое относится к *целому*, к *тотальности* сущего. По способу идеи (*ideenhaft*) мы представляем, например, никогда не данное нам мировое целое. Даны нам всякий раз лишь явления, а также ряды явлений в виде их каузальной связи, — однако нам никогда не дан этот ряд в целом, — он уходит в бесконечность. И все же мы мыслим *целое* этого ряда, мы мыслим этот ряд явлений как *тотальность*. Понятие мира является для Канта идеей. Тому, что мыслится в этом понятии мира, не может соответствовать ни один данный в опыте предмет, так как мир всегда простирается дальше, чем принципиально врутримирно встречаемый предмет. Человеческое мышление никогда не может воздержаться от того, чтобы мыслить *целое* явлений, однако оно никогда не может также осознать объективную реальность этой мысли таким образом, чтобы помысленное показывало и обнаруживало себя в опыте. В понятии явления мы мыслим, однако же, *вместе* и понятие вещи самой по себе, т. е. сущего в той мере, в какой оно не обусловлено нашей конечной познавательной способностью. В полагании вещи самой по себе как коррелята без-условного (*unbedingt*) познания мы просто-напросто поднимаемся над опытом, — такая идея является “трансцендентной”. С идеей “мира”, однако, мы перешагиваем явления, держась в самих явлениях. Но если мы “переносимся” в абсолютное, божественное знание, мы перешагиваем конечность нашего человеческого восприятия (*Vernehmens*). Хотя подобное перенесение остается для нас совершенно пустым, мы оказываемся благодаря ему у идеи, *безусловной* тотальности сущего. Идею безусловной тотальности Кант называет *идеалом*. Понятие мира своеобразно связывается с “трансцендентальным идеалом”.

Кант вносит предельную прозрачность и ясность в понятие бытия, — он четко разделяет категории, чистые понятия рассудка, и идеи. Одни понятия рассудка не дают никакого представления о предметах, они должны быть связаны с условиями чувственности; тогда во всяком случае помысленное в категории может быть представлено и “*in concreto*”, а именно, в контексте опыта. “Идеи, — говорит Кант, — еще более

удалены от объективной реальности, чем *категории*, так как невозможно найти ни одного явления, на котором они могли бы быть представлены *in concreto*... Однако еще дальше, чем идея, кажется удаленным от объективной реальности то, что я называю *идеалом* и под чем я понимаю идею не просто *in concreto*, но *in individuo*, т. е. как единичную, лишь определяемую посредством идеи, или вовсе определенную вещь...”⁴. Таким образом, Кант понимает под идеалом единичное сущее, которое невозможно встретить ни в каком опыте и которое тем не менее должно мыслиться *in concreto* и *in individuo*, — никакой не факт и не голый горизонт фактов, но *сущность*, которая в идеальном виде есть даже и тогда, когда она не показывается. Кант проясняет, что он имеет в виду, благодаря указанию на то, что называют идеалом и в обычном понимании. Добродетель, мудрость, говорит он, — это идеи. “Но мудрец (для стойка) — это идеал, то есть человек, который существует только в мыслях, но который совершенно согласуется с идеей мудрости”. То, что Кант затрагивает в этом тезисе и затрагивает самым решительным образом, это *соизмеряемый существованию* (*daseinsmässige*) *способ бытия идеала*. Человеческий разум обладает не только понятиями вещей и идей, он имеет в себе также и *идеалы*. Он направляется и руководствуется идеалами благодаря предвзгляду на “человека, который существует только в мыслях”⁵. Однако этот *мысленный человек* не несет в себе произвольности и случайности голого продукта фантазии, он создается не из химерического материала, из которого производятся грезы, он является глубоко необходимой мыслью человеческого разума, который в этом мысленном человеке представляет идею *in concreto* и *in individuo*. “Таким образом, если идея дает правило, то идеал служит в таком случае как *прообраз* (*Urbilde*) текущего определения воспроизводящего образа (*Nachbilde*), и у нас нет никакого другого мерилла (*Richtmass*) для наших поступков, кроме поведения этого *божественного человека* в нас, с которым мы себя сравниваем, по которому судим о себе и посредством этого улучшаем себя, хотя мы и никогда не можем его достичь...” / А 569, В 597/.

На фоне кантовского понятия идеала только и можно понять, что означает ницшеовское перетолкование ценности с идеи на идеал. Идеалы имеют *бытийный род жизни*. Если человек действительно существует как “отношение” (*Verhältnis*), тогда это означает не только, что он знает о своем я, о своей самостности и вместе с тем также о внечеловеческой природе, о ближнем своем (*Mitmenschen*), смерти, времени и богах, но и то, что он относит себя к божественному человеку в себе. Идеал не подразумевает ничего другого, кроме как *отношение к самому себе человеческого бытия* (*Selbstverhältnis des Daseins*). Однако и для Ницше идеалы не являются произвольными образами, которые держит перед собой человечество. “Идеалы” невозможно выбирать так, как выбирают платье, которое хотят носить. Идеалы всегда уже имеют власть над человечеством, они держат его под своими чарами. Хотя исторически может обнаружиться возможность вырваться из-под чар старых идеалов, а именно там и тогда, когда над жизненным ландшафтом человека засияет новое созвездие, — или же, когда человек срывается в глушь и пустоту безразличия, где для него все одинаково бессмысленно и лишено сути. Для Ницше, строго говоря, идеалы не являются человеческими установлениями, образованиями, которые он создает, идолами,

которых он вырезает из материала своих желаний и иллюзий. Идеалы — это *волеизъявления (Wollungen)*, в которые человек так или иначе вовлечен, — не воления, где он волит то, что ему угодно, но *воления воли к власти*. Таким образом, Ницше учит не происхождению ценностей из субъективных полаганий ценностей и оценок, осуществляемых человеком, — он учит *жизненному происхождению (Lebensursprungs)* идеалов. В качестве устанавливающей и образующей силы выступает *воля к власти*, которая пронизывает (*durchmacht*) человека. Ценности — это установленные волей к власти условия сохранения и возрастания. Воля к власти — это не человеческое стремление к насилию (*Gewalt*), но космическая подвижность, которая пронизывает и правит (*durchwalt*) всем сущим, — подвижность, которая выхватывает из первоединой жизни конечные образования, перерастает и прорывается через них. В этой связи, вполне вероятно, в качестве возражения могут указать на главу из “Заратустры” “О трех превращениях духа”. Там Ницше все-таки вполне очевидно отмечает в метафорах верблюда-льва-ребенка преобразование человеческого существования в “переоценке всех ценностей”. Верблюд, тягловый дух, принимает ценности как сущее само по себе, он покоряется их требованию, он тащит бремя и тяготы заповедей и запретов; но лев освобождается от этой “трансценденции” ценностей, он говорит “нет” всякому “ты должен” и возвещает властное “я волю”. Однако решающее все же в том, что Ницше как раз отбрасывает и эту самовластную позу безграничной свободы. Идеалы и ценности протекают не из человеческого произвола. Ницше отвергает не только объективность, он отвергает также и субъективность ценностей. Подлинно ценящее — это *жизнь*, она и находит себе выражение в метафоре играющего ребенка, этого великого символа *raison raison*, который Ницше заимствует у Гераклита. Однако возможно, что игра вовсе не является чем-то необязательным (*Unverbindliches*) и произвольным (*willkürliches*), но есть способ, каким свершается “мир”, — возможно, что она вовсе не является лишь “человеческой, слишком человеческой” категорией, но есть космологическое понятие. Человеческое существование обретает свою суть, свое “великое здоровье”, если оно живет в согласии с миром — играет вместе с игрой космоса. “Иной идеал выступает перед нами” — говорится в 382 афоризме “Веселой науки”, — “удивительный, искусительный, полный опасности идеал, к которому мы никого не хотели бы склонять, потому что мы ни за кем не признаем так легко *право на это*: идеал духа, который наивно, это значит невольно (*ungewollt*) и в силу переливающейся через край полноты и могущественности (*Mächtigkeit*), *играет* со всем, что называлось до сих пор святым, добрым, незыблемым, божественным...”⁶

Примечания

- ¹ F. Nietzsche. Also sprach Zarathustra. KSA. Bd. 4. München, 1980. S. 272.
- ² Aristoteles. Met. 1006a 14.
- ³ Cp. Aristoteles. Met. 1005b 35.
- ⁴ I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. A 568 / B 596.
- ⁵ Ibid. A 569 / B 597.
- ⁶ F. Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft. KSA. Bd. 3 (G. Colli / M. Montinari). München, 1980. S. 636f.

Перевод Т. В. Щитцовой

Обращение к книге К. Мэйер-Дравэ “Телесность и социальность” — это не только попытка экспликации “феноменологии в действии”, а именно в действии педагогическом, но и возможность бросить взгляд на современную немецкую педагогику, ее основополагающие идеи и понятия. Согласно К. Мэйер-Дравэ расставляет акценты иначе: “первооткрывателями” феноменологической педагогики оказываются вместе с Э. Гуссерлем М. Хайдеггер и, главным образом, М. Мерло-Понти. В отношении последнего интересной оказывается не только представленная в книге интерпретация его важнейших понятий, но и попытка их видения в педагогическом ключе, делающая эти понятия значимыми в новом, можно сказать, практическом измерении.

Книга профессора Бохумского университета Кэт Мэйер-Дравэ впервые вышла в 1984 году (переиздана в 1987) в серии *Переходы (Übergänge)* (Тексты и исследования, посвященные действию, языку и жизненному миру). Эта книга может быть прочитана и представлена в двух планах: как интерпретация и критика феноменологической философии в рамках прежде всего понятия и темы интерсубъективности и как развертывание на их основе феноменологической педагогики. Поэтому интересно заострить внимание на этих двух аспектах. Первый может служить примером тщательного и компетентного анализа важнейших понятий философии Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти и Б. Вальденфельса, второй — примером развития системы собственных размышлений на их основе. Так или иначе, можно сказать, что в данной книге речь идет о проекте “педагогичности сосуществования и “интер-субъективности”, претендующей разрешить противоречия ряда педагогических проектов, но иногда не лишенной двусмысленностей, которые, по мнению автора, присущи не только теориям,

Предисловие к публикации

Ольга Шпарага

К. Мэйер-Дравэ

ТЕЛЕСНОСТЬ И СОЦИАЛЬНОСТЬ Феноменологические статьи по педагогической теории интер-субъективности

Данная работа представляет собой попытку исследования конституирования социального смысла в протекании¹ конкретной интер-субъективности.

I. Введение

1. Предварительные замечания по тематике и терминологии

Для осуществления этой попытки необходимо “открыть основополагающие идеи феноменологии телесности, как они были развиты Мерло-