

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 (*durchmachtet*) 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 (*durchwaltet*) 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 intersубъективности 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 “педагогической 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-

Понти, для педагогических размышлений о конкретной коммуникативной практике" (S. 11). При этом для автора очевидно, что педагогические размышления являются размышлениями о *коммуникативном контексте действия*, как и то, что современная педагогическая практика не может опираться на одну, обоснованную и действующую в качестве вневременной и обязательной, *рациональность*, а, скорее, исходит из ее *радикальной историчности*. В таком случае конкретная коммуникативная практика тематизируется как историческая, и вопрос о ней — это "вопрос о возникновении интер-субъективного смысла, который является результатом не только репродуцирования или только продуцирования, а тем и другим вместе, и превращается в центральную для педагогики проблематику"² (S. 11). Поэтому феноменология телесности М. Мерло-Понти должна рассматриваться как феноменологический анализ конкретно-исторического сосуществования.

Мотивом для этой работы выступает полемика с *педагогикой коммуникации*, разрабатываемой К. Шаллером последние 13 лет. *Педагогика коммуникации*, как никакая другая концепция педагогической теории, обращена к проблеме возможности тематизации конкретной человеческой практики вне абстрагирования от смысла ее протекания. Опорными пунктами концепции К. Шаллера, стремящегося преодолеть парадигму Нового времени и описать децентрированную субъективность и неотъемлемо присущую субъекту социальность, выступают аксиомы П. Вацлавика, подтверждающие его понимание коммуникации как связующей различные уровни отношений, и символический интеракционизм Дж. Мида, позволяющий рассматривать человеческое поведение не только как языковое действие, но и как допредикативное интенциональное свершение. "Возникающие на этой почве проблемы обнаруживаются в свете переоценки рациональных возможностей совместной человеческой практики..." (S. 12). Если речь идет о *мотивирующей* роли педагогики коммуникации для феноменологической постановки вопроса, то реакция последней заключается в таком понимании социальности, которое позволяет феноменологической педагогике в отличие от педагогики коммуникации рассматривать не только ее продуктивные процессы, но и формы упадка исходя при этом из тех контекстов, в которых они протекают. "Феноменологическое мышление выделяется в том числе и в области данной тематики тем, что оно задается вопросом о собственном смысле свершающегося опыта с целью вернуть в контекст возникновения и сделать понятным генезис конструктивного вторжения чуждого (*Überfremdungen*), независимо от того, складывается ли оно в повседневном бездумном существовании, или учреждается в рамках научных объяснений" (S. 12–13).

Тем самым феноменологические размышления являются реакцией на "*реалистический поворот*" в педагогике, в центре которого находятся отдельные индивиды, отношения которых с обществом строятся на основе принятия ими санкционированных образцов поведения. Недостаток концепций, связанных с этим "поворотом" (будь то концепции символического интеракционизма или преобразованного психоанализа), заключается в том, что они не показывают, как на спонтанном нерегулируемом уровне происходит социальное смыслообразование, как посредством синтетических свершений конкретные субъекты действий

воспринимают социальный смысл и модифицируют его в процессе восприятия. Невозможность экспликации этого пласта социальности скрывает от исследователя индивидуальное существование, спонтанное действие, креативный труд, речь и мышление, понимаемые с точки зрения их критического потенциала.

С другой стороны, обращение феноменологической педагогики к социальному измерению человеческого существования является выступлением против традиции Нового времени, выводящей и объясняющей все существующее, исходя из озабоченного самим собой, изолированного и прозрачного для самого себя Его. Феноменологическая постановка вопроса — это обращение к *фактическому существованию*, в рамках которого "не возникает вопроса о предпочтении социального или индивидуального бытия; так как мы никогда не являемся в полной мере Я или не-Я" (S. 14). Мы познаем самих себя в качестве *центров действий*, но никогда не располагаем полностью ситуациями, в которых действуем. Это связано с тем, что: а) наши выраженные и намеренные мышление и действия осуществляются *большой частью анонимно и интерперсонально*: в рамках обычаев и нравов, в языке времени и места нашего существования, в рамках политических и экономических структур, конституирующих и ограничивающих нашу свободу действий; б) эти надиндивидуальные отношения однако не могут заменить нашу *индивидуальность*, поскольку мы понимаем себя в качестве центров действий или в качестве претерпевающих, подверженных действиям других.

Только в рамках теории возникает некая альтернатива существующей двойственности индивидуального и социального бытия. Педагогическая теория, стремящаяся связать себя с конкретно-исторической практикой, должна определять саму себя в качестве частичной и обусловленной определенными тенденциями, если она хочет быть критичной. А быть критичной означает: связывать свои собственные границы со своей рефлексией и отличать свои фактические возможности от противоречащих фактам идей (S. 14).

Любая практическая ориентированная теория социального действия стоит перед дилеммой несуществования рефлексии и рефлекслируемой реальности. Выбор одной из сторон дилеммы ведет в поле современных педагогических теорий к противостоянию персоналистских (ориентированных на приоритет совершенствования отдельного индивидуума перед культурным и социальным сообществом) и коллективистских (отдающих предпочтение коллективным институтам) концепций. В первом случае происходит отказ от законных мероприятий и политических решений в пользу безграничной спонтанности одиночек, во втором — полное подчинение этой спонтанности непонятным коллективным силам. Результатом такого противостояния становится *патологическое изменение реальности*: или в форме деперсонализации (напр., шизофрения), или в форме преувеличения индивидуальных возможностей — приватизация жизненных отношений (галлюцинации и аутизм).

Понятие *интер-субъективности* существования преодолевает обе эти крайности. В рамках опыта ничем не ущемленной фактичности мы сталкиваемся с самими собой как живущими совместно с другими людьми, даже в ситуации противодействия им. Само одиночество выступает формой, пограничным образованием действующего сосуществования.

“Наше самовосприятие, наша саморефлексия, картезианское *dubito* (я сомневаюсь — О.Ш.) пронизаны еще до всякой выраженной тематизации пережитой интер-субъективностью, которая как ткань сплетает различения на Я и Мы” (S. 16). В таком случае и *социальный смысл* возникает не как-то дополнительно, из соотношения с самим собой уверенного только в самом себе сознания, а является фундаментом модусом нашей экзистенции; а Я становится не-эгологическим, определенным видом конкретной интер-субъективности, ситуативным (*situierteres*) Я, которое, в какой-то мере, всегда уже “отчуждено” (“присвоено”) Другим. “Я познаю себя всегда в качестве центра действий, восприятий, речей, труда, страдания, понятий как поле коэкзистенциальных свершений” (S. 16).

Для описания этой конкретной диалектики пересечения индивидуального и социального К. Мэйер-Дравэ вводит понятия *непрозрачности* (*Opazität*), *двусмысленности* (*Ambiguität*), *случайности* (*Kontingenz*) и *анонимности* (*Anonymität*) как характеристики социального существования, противостоящие понятиям полнейшей прозрачности, однозначной ясности, универсальной значимости, законченного объяснения и обеспеченного знания. Эти понятия приводят нас к философии М. Мерло-Понти, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. *Интер-субъективность* в контексте этих понятий понимается как *межтелесность* (*intercorporéité*) в смысле “третьего измерения” (М. Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964. P. 49), преодолевающего коллективистский или персоналистский редукционизм.

К. Мэйер-Дравэ предварительно задает выбранные ею понятия:

1. Понятие *двусмысленности*. Этим понятием характеризуется сама философия М. Мерло-Понти (ср. A. Wälhens. Предисловие к М. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*. Paris, 1942). Сам же М. Мерло-Понти указывал на то, что позаимствовал это понятие у С. Киркегора. Критически осмысливая свой собственный философский путь, Мерло-Понти различал “хорошую”, делающую возможным обоснование достоверности познания, и “плохую”, довольствующуюся самой собой, двусмысленность. “Плохая двусмысленность”, открываемая изучением восприятия, является смесью конечного и универсального, внутреннего и внешнего; “хорошая” обнаруживается в феномене выражения в качестве спонтанности, которая “объединяет, казалось бы, гетерогенные элементы и множество монад в единую ткань прошлого и настоящего, природы и культуры” (М. Merleau-Ponty. *Vorlesungen*. Bd. 1. Berlin; New York, 1973. S. 11). “Хорошая двусмысленность” выступает прототипом выражения: телесных жестов, которые не просто могут быть поняты “так и иначе”. Речь, скорее, идет об онтологической двусмысленности (ср. W. Müller. *Etre-au-monde — Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei M. Merleau-Ponty*. Bonn, 1975. S. 116.), которая указывает на то, что ничто не является абсолютно идентичным самому себе, что в рамках *живого протекания* оно в каждом случае отлично от того, чем было ранее. Примером может послужить рассмотрение вещи с различных точек зрения: предполагаемая в качестве идентичной вещь сама становится в *процессе опыта* чем-то иным, не в смысле линейной смены состояний, а в качестве вырисовывания рельефа ткани или сплетения. Чем больше, к примеру, я тематизирую физическую сторону моей экзистенции, тем яснее проступает психическое измерение; как и подробный

анализ эгологического приводит к открытию не-эгологических структур или социальности. Та же онтологическая двусмысленность характеризует время и пространство, прошлое и будущее, любую живую диалектическую структуру нашего существования.

2. “Двусмысленность существования” представлена в *опыте телесности* нашего существования, так как мы не являемся ни полностью объектами (фюзисом, предметом, природной вещью), ни полностью субъектами (псюхэ, сознанием или духовной субстанцией). Все это — экстремальные возможности нашего бытия-к-миру (*etre-au-monde*)¹. Эта двусмысленная структура нашего существования, которая фиксируется в выражениях типа “не-эгологическое Его”, “эксцентрический субъект”, демонстрирует *непрозрачность* реальности (S. 19).

3. Понятие *случайности* рассматривается также в его онтологическом смысле, т. е. как характеризующее событийность наших действий и мышления, имеющее основания в ситуативности (*Situiertheit*) нашего существования. Переводя случайные структуры нашего фактического бытия-к-миру в необходимые, мы уничтожаем тематизируемый предмет — все равно, является ли им наше социальное существование или мир вообще.

4. *Двусмысленность, непрозрачность и случайность* нашего существования “плюс” наше размышление (рефлексия) как способ конкретного бытия-к-миру демонстрируют невозможность полного рационального прояснения нашей социальной реальности, ведь способы рефлексирования как “*évenement*” (М. Мерло-Понти, М. Фуко) остаются частично *анонимными*. Признание неопределенности нашего существования не является свидетельством иррационализма. Скорее, наоборот. Отказ от абсолютного обладания знанием, которое должно (насилно) перевести друговость Другого в “чистую идентичность”, делает познание критичным, выдающим собственные границы, и задает условия для своих возможностей в этих границах.

2. Замечания к построению книги

Философским основанием этой книги выступает феноменология Мерло-Понти в том смысле, в каком французский философ ставит проблему опыта Чуждого. Опыт Чуждого отсылает нас первоначально к феноменологии Э. Гуссерля и показывает, что до тех пор, пока Другой будет оставаться дубликатом меня самого, познаваемым исходя из преимущества аподиктичности моей собственной сферы (*Eigenheitssphäre*), он не будет Другим в собственном смысле, а останется alter ego. М. Мерло-Понти предлагает выйти за пределы апорий Э. Гуссерля, отказавшись от претензии на полноту проведения трансцендентальной редукции. Необходимо признание *разрыва* в нашем представлении о мире, исходя из которого предмет и познание не совпадают в полной мере. Понятие разрыва приводит в движение рефлексия и превращает феноменологию в *философию опыта*.

При этом *опыт* — это не эмпирическая регистрация данных и не “идейное платье”, а скорее телесное бытие-к-миру, и как таковой опыт двусмыслен, случаен, непрозрачен и анонимен. Тот опыт, который мы

¹ *évenement* — фр. событие (прим. переводчика).

ежедневно переживаем, никогда не завершен, и вместе с событийным характером рефлексии (ее кайрологическая черта), фундированной разрывом с достоверным знанием переживаемого мира, он ведет нас к позиции конкретной экзистенции. Относительность и партикулярность опыта, задающие условия познания, образуют структуры жизненного мира. Такое понимание познания, опирающегося на опыт, изменяет и саму истину. Истина — это постоянно стоящая под угрозой модальность нашего существования, это возвращение к историчным процессам, из которых она возникла.

Позиция дисконтинуальной и событийной интер-субъективности является альтернативой *педагогике коммуникации* (К. Шаллера), и в качестве ее предыстории — интеракционистской парадигме (К. Молленхауэра). 1. *Педагогика коммуникации* делает акцент на идеализации и модификации конкретных действий и целей, упуская из виду конкретные протекания действий. Воспитание в рамках педагогики коммуникации рассматривается как руководство правилами коммуникативных событий, что вписывается в аксиому П. Вацлавика и согласуется с результатами аналитической философии языка К.-О. Апелья и концепцией коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Но, отвечает на это К. Мэйер-Дравэ, любое совместное действие — это нечто большее, нежели простое следование правилам. В таком случае: 2. Феноменологическая традиция исходит из языка, позволяющего в ходе имманентной критики “на примерах понять конститутивное значение коммуникативных интеракций для педагогической практики” (S. 26). Специфика феноменологической постановки вопроса, в отличие от педагогики коммуникации, заключается в том, что интер-субъективные процессы — процессы коммуникации — рассматриваются не в их (фактическом и контрфактическом) конечном состоянии, а *in status nascendi*. 3. Коммуникация только тогда станет центральной категорией педагогической рефлексии относительно конкретной практики, когда сможет предложить свой конститутивный смысл для социального опыта, а не *post factum* фиксировать уже существующую между ними связь. Для этой цели необходимо отказаться от традиции эгоцентрического социального смыслообразования.

Итак, вслед за вводной *первой частью* книги, во *второй части* К. Мэйер-Дравэ обращается к феноменологической философии и таким ее понятиям, как децентрированная, неэгологическая субъективность и социальность, которые разворачиваются в рамках конкретной интер-субъективности. В *третьей части* речь идет о генезисе социальности (с точки зрения постановки вопроса о соотношении феноменологии и педагогики сегодня, в диалоге с такими педагогами-феноменологами, как Х. Ромбах, В. Лох и В. Липпитц, и такими представителями феноменологической философии, как Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, А. Шютц, Х. Ортега-и-Гассет, М. Мерло-Понти и Б. Вальденфельс). В *четвертой части* демонстрируется набросок генеалогии социальности на примере генезиса отношения к Другому у ребенка (Ж. Пиаже, М. Мерло-Понти) и генезиса языка ребенка. Здесь позиция первичной эгоцентричности (Ж. Пиаже) должна быть противопоставлена укорененности социального и персонального существования в “анонимной коллективности”

(М. Мерло-Понти). На этом основании К. Мэйер-Дравэ приходит к выводу, что имеется предперсональное, но не предсоциальное бытие. Развитие социальности ребенка совершается из “анонимной коллективности”, из которой вырастает и Я в процессе модификации и переструктурирования горизонта опыта (S. 30). Ключевым понятием становится понятие *между*, воплощенное в *телесности нашего существования*. Конституирование смысла тогда происходит не в некоем автономном сознании, а как способ протекания телесного бытия-к-миру. Наше тело — это наше конкретное, фундированное исторической и природной *ситуацией* бытие. Оно и подвластно болезни и насилию, и способно их вызывать. *Ситуативность* (Situativität) — это не рефлексивная, а экзистенциальная категория. *Между* является тем разрывом в понятности мира, который оставляет непрозрачной друговость Другого, которую никак нельзя присвоить, которой угрожает “приручение”, столь излюбленное в эпоху Просвещения. *Смысл* действует в рамках допредикативных, дообъективных отношений в качестве телесной интенциональности.

Часть пятая посвящена педагогике “третьего пути” — это возвращение в поле педагогических теорий с точки зрения вопроса о генезисе социального смысла (понятия интер-субъективности, вопроса о рациональности опыта и пространстве свободы, и нормах действий), который образуется внутри живых педагогических свершений (S. 34).

II. Феноменологические концепции генеалогии социальности в педагогике

Феноменология в качестве предпосылки педагогической рефлексии в данной книге видится К. Мэйер-Дравэ “протосоциологией”, имеющей целью обнаружение универсальных структур субъективного смыслообразования и подготавливающей фундамент для объяснения объективных свойств исторически-социальной действительности (S. 37).

Предварением дальнейших размышлений об отношении феноменологии и педагогики становится обращение к таким немецким феноменологам-педагогам, как Х. Ромбах, В. Лох и В. Липпитц. Если первый работает в области структурной феноменологии (обращается к структурности Dasein и ее анализу), то второй пытается синтезировать феноменологию и психоанализ (превращая феноменологию в “археологию сознания”). Если в нескольких словах попытаться осветить диалог Мэйер-Дравэ с этими феноменологами, то в отношении первого важным является замечание, что структурная изоморфность идентичных друг другу индивидов, как и гомогенность социальности⁴, в равной мере являются конструктами. В отношении же второго центральным становится фиксация различия в понимании *бессознательного* З. Фрейда и *телесности* Э. Гуссерля. Исходя из понятия *телесности* в понимании Э. Гуссерля (как длящейся во времени и только в качестве таковой — дообъективной и допредикативной интенциональности — способной определять наши выраженные акты) социальность в качестве интер-субъективности, понятой как межтелесность, является до-сознательной, а не бессознательной.

Заслугой последнего рассмотренного Мэйер-Дравэ феноменолога, В. Липпитца, является попытка реабилитации донаучного опыта в педа-

гогической практике. Этот опыт отсылает нас к понятию *жизненного мира*, структуры которого выступают первоначально действующими латентно, руководящими нашим опытом до всякого их выражения, перенимаемыми посредством хабиитуализации⁵ (языка, жестов, форм обращения, способов труда, институтов, обычаев и т. д.) и автоматизированными и эксплицируемыми посредством спонтанного смыслообразования (в конкретном разговоре, в жестах, и т. д., и т. п.) в качестве смысловых свершений конкретного существования (S. 58).

Специфика феноменологической постановки вопроса дает о себе знать в понятии *экзистенции*⁶, которое “показывает, что человек всегда уже живет внутри понятий им отношений (Bezüge), по словам М. Мерло-Понти, он осужден на смысл (М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. М., 1999. С. 20). Указание на значимость пользования чем-либо (chresis) направлено против сверхситуативной рациональности и связывает мышление человека, поскольку оно человечно, с конкретным контекстом действия” (S. 79).

III. Попытка систематического развертывания феноменологической тематизации генезиса социальности

1. Предварительные замечания

Переходя от возможности и продуктивности феноменологической рефлексии в рамках различных педагогических теорий, Мэйер-Дравэ в нескольких словах обрисовывает ее собственное видение такого рода рефлексии.

Ее задачей является описание интер-субъективности как конкретно процесса. Руководством для этого выступает критика гуссерлевской концепции конституирующего сознания:

а) с одной стороны, исходя из “феноменологии фактичности” М. Хайдеггера, в рамках которой совершается попытка преодоления примата самости (Selbst) посредством анализа Dasein как бытия-в-мире,

б) с другой, — в направлении социальной действительности, роль феноменологии для которой заключается в обосновании социальных наук (А. Шютц).

в) Заслуга М. Мерло-Понти в этом контексте состоит в том, что он уничтожает стену между рефлексивным сознанием-Я и физическим телом (Körper)⁷, в котором находится Я в своей замкнутой собственной сфере (Eigenheitssphäre), с помощью понятия открытой индивидуальности природного Я, которое не является прозрачным ни для самого себя, ни для Других и для которого Другой сохраняет последнее непрозрачное измерение своего существования. Совершенный М. Мерло-Понти ход позволяет понять социальность, имеющую силу до всякой выраженной тематизации и служащую в форме живой коммуникации обоснованием как форм собственного упадка, так и собственных смыслообразующих возможностей.

г) Завершающим аккордом собственно феноменологического рассмотрения генезиса социальности выступают размышления Б. Вальденфельса. Социальность, по его мнению, “для начала является не чем иным, как тем, что в ходе нашего совместного действия возникло из мира и нас самих. При этом исключается, с одной стороны, реалисти-

чески-вещественное понимание социального, в котором перспектива его cogito, вернее nos cogitamus, остается скрытой, а совместное переносится во в-себе, с другой стороны, противоположное идеалистическое понимание, в рамках которого социальное берется просто как для-меня, вернее для-нас, подлежит свободному распоряжению. Таким образом, *возникшее* (Gewordenheit) не тождественно прошлому, которое мы можем присвоить исходя из свободной дистанции по отношению к нему и в рамках выраженного обращения к ставшему. Мы — такие, какими себя понимаем, и то же самое относится к нашему миру. Социальность изначально является *содействующей* в нашей актуальной жизни” (B. Waldenfels. Das Zwischenreich des Dialogs. Den Haag, 1971. S. 87).

2. Гуссерлевская проблематизация интерсубъективности

Проблематика интерсубъективности выступает альтернативой социальным теориям Нового времени, в рамках которых социальность мыслилась исходя из преимущества прозрачности Я-сознания. У Э. Гуссерля же, по мнению Мэйер-Дравэ, данная проблематика выглядит следующим образом: “В соответствии с тем, что лишь в примордиальной сфере, т. е. в сфере аппрезентаций, “которые я мог бы осуществлять как собственные презентации” (Hua 1973/XV. S. 125), возможно достичь аподиктической достоверности познания, рефлексующее Я обладает преимуществом с точки зрения конституирования смысла” (S. 87). Первоначально интерсубъективность была для Э. Гуссерля своеобразной модальностью объективности: “для-всякого-тут”. По мнению Х.-Г. Гадамера, постановка Гуссерлем вопроса об интерсубъективности была мотивирована проблематикой конституирования значения Другого.

Но как, следуя за логикой феноменологии Гуссерля в целом, можно вообще поставить вопрос об интерсубъективности, если его задача состояла в возвращении к трансцендентальной субъективности как корреляту жизненного мира? Ответ на этот вопрос, по мнению Мэйер-Дравэ, можно развернуть следующим образом:

1. Центральным стремлением феноменологии Гуссерля было разъяснение конституирования предметностей сознания (феноменов) с целью порвать с господством самосознающего рефлексующего сознания, заботящегося только о том, соответствует ли его представлениям реальное бытие.

2. Мотивом феноменологии Гуссерля был глубоко прочувствованный кризис наук.

3. Началом всякого философствования должно быть сомнение, но не картезианское, так как, по мнению Гуссерля, оно не является радикальным в полном объеме. Р. Декарт не усомнился в субстанциальности res cogitans, которое остается “частичкой мира”, делающей невозможным полное трансцендентальное познание.

4. Поздний Гуссерль обращается к допредикативным и дорефлексивным процессам опыта; речь идет теперь о генеалогии логики и о прояснении сферы последней конституирующей субъективности. Путь к этой сфере — трансцендентальная рефлексия, отличающаяся от кантовской контекстом ее задавания, не ограничивающимся естественнонаучным познанием. Гуссерль ставит под вопрос все философские понятия нашего миро- и самопонимания, что ведет его к проблеме происхождения

наук из *опыта донаучной жизни* (ср. L. Landgrebe. *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und Marxismus // Phänomenologie und Marxismus. Bd. I. Frankfurt am Main, 1977. S. 77*).

5. *Донаучный опыт* выступает здесь критической инстанцией, служащей для разоблачения невыявленных конструкций, принятых за реальное знание. Последнее обоснование знания является не чем иным, как прояснением отношения этого знания к субъективности.

6. В этом контексте *мир* должен быть понят как "процесс смыслообразования последнего действующего слоя субъективности". Гуссерль задается вопросом о смысле объективности как "универсального структурного компонента" в отношении к последнему конституирующему слою субъективности как корреляту до сих пор "анонимного жизненного мира" (E. Husserl. *Krisis der europäischen Wissenschaften. § 29*).

Проблематика позднего Гуссерля, имеющая отношение к генезису социальности, обозначается К. Мэйер-Дравэ как проблематика вчувствования. Постановка вопроса о жизненном мире начинается с рассмотрения такой его характеристики, как существование в качестве "мира для каждого". Такое понимание нивелирует Другого, делая совершенно одинаковыми мое и его понимания мира (K. Held. *Das Problem der Intersubjektivität // Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Den Haag, 1972. S. 26*). С другой же стороны, понимание Другого как всякого Другого вообще заложено в том, что мы имеем общий для нас мир. Происходит сопонимание мира мной и Другим. В терминологии Гуссерля, Другой аппрезентируется, т. е. сопологается в настоящем, наподобие того, как в восприятии с оригинально данными сторонами предмета сопологаются его скрытые стороны. Отличие аппрезентации Другого от сопологания невидимой стороны вещи заключается в том, что Другой принципиально не может перейти из аппрезентируемого в непосредственно данного. Я не могу оригинально схватить "как" его понимания мира. Внутренний опыт Другого мне недоступен, так как этот опыт остается в примордиальной (первопервичной) сфере опыта Другого, которая для меня не презентуется, т. е. не может быть дана непосредственно.

Здесь возникает проблема. С одной стороны, мы имеем дело с фактическим сознанием объективности в смысле "мира для каждого", с другой, аппрезентации не наполняются презентациями действующих нетематически (анонимно) свершений Другого. Недоступность Другого в том смысле, в каком Я доступно самому себе, имеет основание в таком феномене, как *телесность*. "Опыт есть изначальный способ сознания, и в действительности, применительно к опыту, в котором нам дан некий человек, мы вообще говорим, что этот другой человек сам "вживе" (телесно — О.Ш.) стоит перед нами. С другой стороны, эта живая воплощенность другого не мешает нам незамедлительно признать, что ни само другое Я, ни сами его переживания, его проявления, ни что-то из того, что принадлежит его собственной сущности, не становится для нас при этом изначальной данностью" (Э. Гуссерль. *Картезианские медитации. СПб, 1998. С. 213–214*). Можно говорить исключительно о настоящем, делании со-актуальным, т. е. в виде аппрезентации.

Обращаясь к проблеме телесности, можно начать с того, что Гуссерль различает Я, или персональное Я, и тело, или чувственное образо-

вание. Тело (Leib) — это "перевалочный пункт", из которого я впервые осознаю чужую субъективность (E. Husserl. *Phänomenologie der Intersubjektivität // Hua XIV. S. 351*). Презентация Другого невозможна: иначе я мог бы интегрировать Другого в мою собственную сферу. Аппрезентация Другого остается не наполненной или нереализованной³, если я исхожу из друговости Другого. Но возможно конституирование смысла Другого исходя из феномена тела: физического (Körper, данного во внешнем опыте, для каждого) и тела-телесности (Leib, данного во внутреннем опыте, мне самому), так как тело Другого принадлежит как Другому, так и нашему общему миру. Конституирование смысла "Другой" означает делать-так-как-будто-бы я имею тело Другого. Телесность выполняет функцию различных способов явления одной и той же реальности.

Конституирование смысла "Другой" с позиции "как-будто бы я имею тело Другого" обозначается Гуссерлем понятием аналогизирующей апперцепции. К. Хельд (Ibid. S. 32f.) выделяет такие его конститутивные признаки:

1. В "конфигурировании в виде пары" я воспринимаю физическое тело или тело Другого как похожее на мое. Это сознание означает, что я разделяю себя на физическое Там и на телесное абсолютное Здесь.

2. Я понимаю мои Здесь и Там как два способа явления реальности.

3. Это единство двойственной реальности я переношу на другое встречающееся мне тело.

4. Эта аналогия как первоначально утвержденная схожесть делает возможной тематизацию действующего Другого в форме "как если бы я был там".

По мнению Мэйер-Дравэ, неизбежной при этом остается двусмысленность, так как "если бы я был там" имеет фиктивный (осуществляется в фантазии) или темпоральный (я уже был там, где теперь Другой) характер. Проблема состоит в том, что телесность, историчность и социальность всегда выступают результатами конституирования Ego, а не являются конституирующими. Б. Вальденфельс солидарен с Мэйер-Дравэ в такого рода критике Гуссерля и называет его феноменологию "трансцендентальным акосмизмом и солипсизмом", преодолеть который возможно только в том случае, если "Другие одновременно равнозначальным образом принимают участие в "первофакте", названном Гуссерлем Я-есть" (B. Waldenfels. *Das Zwischenreich des Dialogs. S. 28*) (S. 97).

3. Хайдеггеровский анализ со-бытия (Mitsein)

Обращение к феноменологии М. Хайдеггера происходит с точки зрения развернутой им в "Бытии и времени" критики Э. Гуссерля с целью преодоления философии сознания. Хайдеггер ставит задачу переосмысления статуса субъекта, который должен быть понят не как "последнее бытие", а на основании бытия сущего вообще. Феноменология превращается в феноменологическую онтологию, руководящим началом которой становится фундаментальная онтология Dasein. Проблема хайдеггеровской постановки вопроса, по мнению Мэйер-Дравэ, состоит в том, что осуществленная им аналитика Dasein демонстрирует то, как философские вопросы возникают из конкретного существования, но куда ведет практическое становление этой онтологии, остается открытым.

Разрыв с Гуссерлем начинается в философии Хайдеггера с переосмысления им понятия феномена. Феномен как всякое сущее имеет онтологическую структуру, которая не является результатом конституирования сознания, а предшествует ему.

Другим шагом Хайдеггера является утверждение герменевтики фактичности, противостоящей трансцендентальной редукции, которая, по мнению Хайдеггера, ведет к субъективизму. Хайдеггер стремится тематизировать бытие (в отличие от Платона и философской традиции) так, как оно кажет себя своими различными способами. Такую возможность видел уже Аристотель, говоря о фронезисе (практической мудрости), обусловленном различными ситуациями в своем соотношении с истиной, говоря о кайрологическом характере фронезиса (ср. O. Pöggeler. *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs // Phänomenologische Forschungen*. Bd. 9. Freiburg; München, 1980. S. 129). Хайдеггер, под влиянием ап. Павла, Августина и Лютера, исходит из понятия опыта радикально исторически-фактичной жизни, что подчеркивает кайрологичность его философии: центральным понятием становится смысл свершения, а не смысл, привязанный к значению фактичности. Областью разворачивания этого смысла свершения или протекания опыта становится Dasein в качестве бытия человека, отличное от всего прочего бытия возможностью задаваться вопросом о своем собственном бытии. Жизнь — это связь значения, которая должна быть истолкована как фактическая структура, а не нечто конституируемое сознанием; в противоположность к овеществленной объективности.

Далее Dasein должно быть понято как бытие-в-мире, поясняемое Хайдеггером как всегда уже существование в предпонимании мира. Другими словами, бытие Dasein выделяется тем, что оно есть существование в открытости бытия, что означает понимающее существование в мире. Первым открытием Dasein является его повседневное существование в мире как существование при внутримировом сущем, т. е. практически обходящееся с "орудиями" (использующее вещи).

Анализ Dasein в его повседневном существовании открывают его как со-бытие и вот-бытие Другого. Такого рода понимание Dasein приводит нас к проблематике das Man ("всех", "некто" или "людей" — О.Ш.). Категория das Man является неэгологической субъективностью, в интерпретации Мэйер-Дравэ. "Сами все" являются формой субъективности, открывающей себе Другого, т. е. позволяющей Другому участвовать в образовании идентичности и наоборот. Встреча же его с alter ego происходит в ситуации. Я всегда уже встречаюсь с Другим, разделяя с ним мир.

Однако, по мнению интерпретаторов Хайдеггера, его Другой редуцируется к идентичной с Я структуре, а радикальная друговость при этом исключается (Э. Левинас). Исходным остается бытие одним, этот привативный модус со-бытия. Возникает вопрос: возможно ли вообще открыть друговость Другого?

4. Генеральный тезис alter ego (А. Шютц)

Следующей попыткой ответить на этот вопрос выступает попытка А. Шютца. Он, как и М. Хайдеггер, отказывается от идеи трансцендентальной редукции и анализирует конституирование естественной установки. Руководством для такого анализа выступает жизненный мир, образу-

щий "первотип нашего опыта реальности", но не в онтологическом смысле, а в смысле акцентирования смысла. *Жизненный мир в естественной установке* — это всегда уже разделенный с Другими мир, Другими, понятыми в качестве "людей, как я". Мы понимаем, добавляет Шютц, субъективные контексты смысла Других, потому что понимаем самих себя. При этом мы разделяем не только культурно-исторический и природный мир как горизонты нашего существования, но и любую *актуальную ситуацию*, которая только в очень ограниченной мере создана отдельным Я. Таким образом, делает вывод Шютц, интерсубъективность фундирует все "остальные категории человеческого бытия" (A. Schütz. *Gesammelte Aufsätze I/II*. Den Haag, 1971).

Таким образом, подводит итоги Мэйер-Дравэ, если в понимании Э. Гуссерля конституирование социального смысла совершается в сфере дообъективных и предрефлексивных свершений опыта, а в понимании М. Хайдеггера решающим для такого конституирования становится существование Dasein как бытия-в-мире, в смысле понимающего свое собственное бытие в открытом мире, то для А. Шютца возможность смыслообразования заложена в индивидуальной возможности рефлексии, обусловленной ситуацией, истолковывая которую я и понимаю смысл. Ситуация же — это всегда бытие с Другим, который однако остается в стороне от такого ситуативного образования социального смысла, каким я его себе представляю.

5. Генеральный тезис alter tu (Х. Ортега-и-Гассет) и генеральный тезис "мы" (Б. Вальденфельс)

Х. Ортега-и-Гассет в этом ряду философов переворачивает, но не преодолевает позицию эгоцентрической социальности. Приматом в его системе обладает действие (по отношению к рефлексии), а рефлексия понимается как размышление над целями действия (J. Ortega y Gasset. *Der Mensch und die Leute*. Stuttgart 1958). На вопрос же о соотношении такого действия и такой рефлексии в отношении к проблематике конституирования социального смысла отвечает Б. Вальденфельс (B. Waldenfels. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main, 1980).

1. Б. Вальденфельс переносит понимание субъективного и интерсубъективного смысла в сам процесс, из которого это понимание генетически вырастает, т. е. в конкретный процесс взаимопонимания.

2. Это означает, что в рамках наших повседневных совместных действий мы в большей мере направлены на взаимопонимание с Другими по поводу чего-то, а не на истолкование высказываний Других. Это означает, что я хочу понять Другого, а не то, что он хочет мне сказать. Взаимопонимание имеет 3 характеристики:

а) Оно всегда имеет "излишек" в отличие от понимания: говорящий может говорить больше, чем он думает, или говорить иначе, чем думает, или, наконец, думать иначе и больше, чем он говорит.

б) Оно характеризуется как полицентрическая социальность, так как Я остается не в центре, а на обочине социального понимания, там, где его опыты пересекаются с опытами Другого, где образуется всеобщий опыт, мы-сознание.

в) Это "мы" характеризуется как "интерперсональная связь", дающая о себе знать даже в монологе: то, что я говорю и мыслю, указывает

на то, что я есть, кем я стал. Другой встречается мне в его ставшем бытии, в его социальной роли, указывающей на типичные функции нашей социальной ситуации.

Решающим же в этой ситуации является наше телесное существование и межтелесное сосуществование. "Только потому, что телесное ego никогда не может быть полностью у себя, и телесное tu — у себя, наши "идентичности" могут пересекаться, перекрещиваться (*le chiasme*) и делать возможным сосуществование" (S. 133). Для прояснения этого тезиса обратимся к концепции *интер-субъективности как меж-телесности (intercorporeite)* М. Мерло-Понти.

И Э. Гуссерль, и А. Шютц видели возможность встречи меня и Другого с точки зрения телесности. Вопрос же о конституировании чужого понимания абстрагировался ими от этой изначальной опосредованности, и проблема понимания Чужого превращалась в проблему рефлексии конституирующего сознания. М. Хайдеггер сделал событие фундаментальной структурой человеческого существования, но подчинил его при-себе-бытию *Dasein* в модусе его подлинности.

Итак, смысл должен быть воплощенным, только в таком случае тело перестает быть препятствием. Наше телесное существование является условием возможности и действительности чужого понимания, которое не является ни закрытым, ни окончательным. Наше тело как открывает Другому нашу самость, так и скрывает ее. То же самое и с идентичностью, которая не может быть завершенной, потому что я всегда остаюсь для себя чем-то внешним (S. 133–134).

Какие же шаги предпринимает М. Мерло-Понти для преодоления указанных недостатков? Он превращает трансцендентального субъекта в существующего, воплощенного. Феноменология в качестве философии опыта исходит из генезиса смысла наивных бытийных значимостей, рассматривая естественную установку как фундирующий слой знания. *Область философии* — это пересечение (*хиазма*) точности научного знания и непрозрачности конкретных свершений жизни, структурированности и конечности, проясненности и анонимности, в этом смысле философия как строгая наука есть философия фактичности (S. 136).

М. Мерло-Понти модифицирует феноменологию Э. Гуссерля, перенося трансцендентальную редукцию в исторический процесс, из которого она возникла. Хайдеггеровское бытие-в-мире становится тогда бытием-к-миру.

Структура бытия-к-миру такова: сознание как телесно воплощенное конечное сознание, в котором природа и дух переплетены, является не одной только идеей или одним только фактом, а "третьим измерением", преодолением дихотомии субъекта и объекта, духа и природы, сознания и тела, прошлого и будущего, индивидуальности и социальности.

Понятием, ведущим к "третьему измерению", является понятие *гештальта* (см. М. Merleau-Ponty. *Die Struktur des Verhaltens*. Berlin; N. Y., 1976). Гештальт выступает прототипом онтологической двусмысленности, видимой на примере такого гештальта, как шахматная доска: в мыслях и в реальном процессе игры одновременно. Основой конституирования смысла является не способность автономного сознания, а *конкретные поля опыта*. "В качестве ситуативных (*situerte*) существований мы всегда уже окружены полями опыта, чьи рельефы мы не в со-

стоянии ни полностью устранить, ни конституировать, а только модифицировать и переструктурировать". И относится эта возможность к компетенции не человеческой рефлексии, а человеческого поведения или образа действий (*Verhalten*), которое как таковое является смыслообразующим. Другой тоже, как и Я, находится в этом поле (S. 141).

Свой анализ структурной дорефлексивной и допредикативной самоорганизации социального поведения, восприятия и действия Мерло-Понти разворачивает на примерах из психопатологии (А. Гельба и К. Гольдштейна). В этом смысле патологическое расстройство означает не локально ограниченное выпадение определенных функций, а изменение, ведущие к обеднению структур (нарушению дифференциации) или обретению самостоятельности отдельными структурами (диссоциации), или к образованию замещающих структур и т. д.

Переосмысление автономного сознания привело Мерло-Понти к модели воспринимающего сознания, однако такое сознание претерпело изменения в дальнейшей работе философа. На его смену пришло *восприятие*, понятое как многообразие анонимных, допредикативных и дорефлексивных процессов восприятия. Это и есть область "третьего измерения" как инкарнированное сознание и инкарнированного смысла.

Восприятие неразрывно связано с *телесностью*. Наша *телесность* фундирует наше объективное существование в качестве тела и наше субъективное существование в качестве сознания. Рефлексивность как экзистенциальная соотнесенность с собой понимается исходя из телесности как воспринимающее и дающее тело, так как, если я на что-то воздействую, то чувствую воздействие этого чего-то на себя.

Еще одним пониманием "третьего измерения" является его понимание как *между* "для-себя" и "в-себе" Ж.-П. Сартра: как *между* психическим и физиологическим, то, что Мерло-Понти называет экзистенцией. "Экзистенцию как онтологическую двусмысленность невозможно обойти стороной посредством абсолютного сознания, как и перешагнуть с позиции совершенно ясного и определенного познания" (S. 147). "Третий путь" в качестве инкарнированного сознания означает, что мы несем ответственность за наши конкретно-исторические действия, но не можем взять их на себя в полной мере, потому что мы одновременно являемся всеобщими (со всеми) и одинокими, потому что создаем нашу историческую ситуацию не *ex nihilo*, а в рамках нашей телесности, принимая на себя пред-историю, как и презумпцию будущих событий.

Важным замечанием по поводу телесности является то, что она обнаруживается в моменты прерывностей, например, болезни, при нарушении деятельности тела, как, к примеру, экзистенциальное и интенциональное значение ходьбы дает о себе знать в невозможности-больше-ходить. В таком случае и инкарнированность смысла в теле дает о себе знать тогда, когда тело становится препятствием, барьером, тогда как в основном оно действует анонимно.

С точки зрения моего телесного существования, Другой доступен мне в определенной мере непосредственно: я вижу его удивление, слышу его волнение, чувствую радость. Но само понятие *непосредственности* получает здесь новое значение: это не впечатление, свидетельствующее о совпадении объекта с субъектом, а смысл, структура, спонтанная связь частей.

Концепция телесности Я. М. Мерло-Понти показывает, что в генезисе Я участвуют материальное, идеальное, физические условия, общественные нормы, природно-необходимое и спонтанное, делая видимым разворачивание Я как развитие социальности. Генезис идентичности и социальности свершается как живой парадокс нашего существования. Я никогда не являюсь Я в полной мере, а соконституирован Другим, что делает очевидным *избыток не-идентичности, не-эгологических структур*, делающих понятным генезис. Здесь внешнее вновь перемежается со внутренним. Так, мое собственное изображение на фотографии является для меня чем-то внешним, а в процессе узнавания, природа которого до сих пор не прояснена, я открываю за изменчивыми внешними чертами Другого нечто неизменное внутреннее.

С позиций телесности ставится вопрос и о *конституировании смысла*. "Если тело может символизировать существование, это потому, что оно осуществляет его и является его актуальностью" (М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. М., 1999. С. 218). Это первейший способ конституирования значения, предшествующий конвенциональным способам выражения и нетождественный последним. Так, прикосновение руки может "сказать" куда больше, чем слова участия. Жесты и мимика — это знаки внутреннего восприятия, само это восприятие, выражение "всего существования", не внешнее сопровождение, а его реализация (С. 198). В телесном существовании мы находим и ответ на вопрос о конституировании интер-субъективного смысла.

Двусмысленность живой диалектики нашего существования неустраима: это двусмысленность одиночества и социальности, озабоченности собой и открытости Другим, не-эгологическое Его и солипсистское объединение, продуктивность и упадок. Эта двусмысленность не означает, однако, что Я является то социальным, то солипстичным. "Двусмысленность Его означает, скорее, живую неидентичность Я, которая состоит в том, что оно как Его никогда не может быть понято в полной мере, потому что оно в определенной мере всегда уже впереди себя" (С. 153). В таком случае, *социальность* принимает форму прерывной истории решения межчеловеческих конфликтов. Интеракция является солидаристской и кризисной, ибо действуя совместно с Другими, я утверждаю себя вопреки им, "так как, когда я хочу понять Других, я отчуждаю их от их собственной истории опыта, чье живое протекание превращается в устойчивое значение" (С. 154). Тезис, утверждающий двусмысленность коммуникации, нацелен на сохранение равноисходности (равенства первоначал), а не равноценности солидарности и распада. Любая коммуникация одновременно является отказом от коммуникации и началом взаимопонимания. *Тогда и человеческая гуманность в качестве фактики инкарнированных, конечных субъектов с неизбежностью сопровождается негуманностью*. Интерперсональные акты являются существенно асимметричными: "было бы лицемерно думать, что я желаю блага другим так же, как своего, поскольку сама эта привязанность к благу другого идет от меня" (М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. С. 455).

Таким образом, понимание *социальности* соответствует живой драматургии социальности, она экс-центрична, т. е. социальный контекст действий между Я и Ты передается скорее в виде деформированного

эллипса. Генезис само-идентичности, как и генезис отношения с Другим, остающийся принципиально незавершенным, совершается как дифференциация, актуализация и переструктурирование первоначальной "анонимной коллективности", при этом развитие Я означает одновременно деперсонализацию и децентрирование, состоящие в выраженном принятии на себя пред-истории и презумптивного сосуществования в смысле преперсонального, интер-персонального поля опыта (С. 154).

"Восприятие Другого и интерсубъективный мир составляют проблему лишь для взрослых. Ребенок живет в мире, который, как он верит без колебаний, доступен для всех, кто его окружает, и он не осознает ни себя самого, ни, впрочем, других в виде личных субъективностей, он не подозревает, что мы все и он сам ограничены определенной точкой зрения на мир" (Мерло-Понти. Феноменология восприятия. С. 452–453).

IV. Попытка наброска генеалогии социальности

В данной части книги разворачивается генетическое значение интерсубъективности, соответствующее онтологическому. Это генетическое значение или генезис раскрывается Мэйер-Дравэ на примере генеалогии социальности в детском возрасте. Материал, на который она при этом опирается, это исследование Ж. Пиаже и М. Мерло-Понти. Мы зафиксируем только важнейшие выводы проведенного Мэйер-Дравэ исследования.

Первой фазой развития ребенка, по мнению М. Мерло-Понти, выступает фаза *прекоммуникации или анонимной коллективности*. Уже на почве этой фазы, на почве этой изначальной общности посредством объективации собственного тела и конституирования Другого, происходит выделение, различие индивидуумов, совершается процесс, который никогда не завершается. Иллюстрацией к отношению этих двух фаз выступает психология ребенка в возрасте от нескольких месяцев до трех лет. В самый ранний период (нескольких месяцев) ребенок ориентирован на телесные проявления Другого, которые он не отличает от своих собственных (см. С. 175–192; а также М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. С. 449). Наряду с понятием "анонимной коллективности", решающим является и понятие телесности, что находит свое подтверждение как в гештальтпсихологии, так и в психоанализе.

Понятие *гештальта* принимает на себя роль пересечения опыта Чужого и опыта меня самого, выступает системой опытов, которая структурирована несимметрично. В одних фазах генезиса доминирует опыт собственного тела, в других — тела Другого. Интерсубъективность в форме гештальта является динамично-временной, а не статичной.

Другим важным понятием является здесь понятие *телесной схемы*. Телесная схема — это другое обозначение для бытия-в-мире моего тела и является выражением доинтеллектуального единства Я и Другого. Ее развитие происходит в первые месяцы жизни ребенка посредством интероцептивных ощущений. Возможность познания (опыта) мира развивается позднее. За становлением телесной схемы следует ее дифференциация, которая является уже предпосылкой различения Я и Другого, как, например, реакция на чужой голос.

Следующей важной фазой в развитии ребенка, как и в становлении его Я, является "фаза зеркала". Сначала это восприятие себя в зеркале (6 мес.), затем осознание самого зеркала. Последнее связано с формированием у ребенка идеальной пространственности, в отличие от пространственности, присущей феноменам. Узнавание себя в зеркале — это определенного рода *отчуждение*, разрывающее первопервичную транзитивность. "Я — это уже не просто то, чем я себя непосредственно воспринимаю, но и этот образ меня, который предлагает мне зеркало". Второе *отчуждение* происходит в рамках идентификации: Другие также имеют свои отображения в зеркале, Другой, таким образом, вырывает меня из непосредственной интимности раньше, чем зеркало. Узнавание себя в зеркале знаменует отход на задний план "Я пережитого", и выдвижение на передний — "Я идеального", которое теперь структурирует "пережитое". (Интеллект понимается Мерло-Понти как особая абстрактная форма прожитой интер-субъективности).

Три года являются поворотным пунктом в развитии ребенка. Анонимная коллективность получает новый рельеф, синкретическое единство дифференцируется, ситуативное переплетение становится хрупким, поливалентные перспективы объединяются. Ребенок с этого момента становится тем, что видят в нем Другие. Непосредственная связь Я и Другого становится прерывной, но не прерывается окончательно. Это период формирования Я-идентичности; это результат процесса дифференциации, в рамках которого изначально синкретическое единство переструктурируется в критически-дистанцирующее отношение между Я и Другим. Идентичность при этом не является окончательной и завершенной, она постоянно подвержена отчуждению со стороны Другого, для которого мы остаемся открытыми.

Заключительным выводом размышлений о генеалогии социальности у ребенка являются следующие замечания К. Мэйер-Дравэ по поводу концепции детского развития Мерло-Понти. Со всем основанием мы можем говорить о генетическом примате двусмысленности собственного и чужого в рамках конкретного существования. "*Социальность не строится исходя из эгоцентриков... а разворачивает структуры первопервичной коллективности, которые дифференцируются в эксплицитную интер-субъективность*" (S. 191). Этот генезис как протекание переструктурирования анонимных полей опыта характеризуется кризисами и переломами. Примерами выступают здесь узнавание себя в зеркале и артикуляция "социального Я", половая зрелость и т. д. Другой иллюстрацией генезиса социальности у ребенка становится рассмотрение генезиса *детской речи*, в отношении которой важно отметить следующее:

А. Язык является способом выражения нашего существования. В процессе речи, в диалоге, а не в ходе рефлексии по поводу сказанного происходит смыслообразование. Язык при этом — это интер-субъективная практика, так как и знакомство с ним, и овладение им происходит в диалоге с Другими.

В. Овладение языком происходит спонтанно. Для открытия этого факта необходимо анализировать живую речь, или "говорящий язык", что и делал Мерло-Понти.

С. Один из выводов М. Мерло-Понти: *В рамках конкретных языковых процессов взаимопонимания конституируется опыт сосущество-*

вания, т. е. возникает смысл, который не является голым продуктом конституирования одного или другого сознания, он скорее образуется в синтезирующей артикуляции конституированных средств участниками диалога посредством принятия определенной ситуации. Решающую роль здесь, конечно же, играет телесность, которая дает о себе знать в жестах, движениях и мимике, служащих генетически первыми и онтологически значимыми способами артикуляции нашего индивидуального и социального существования. Именно на уровне телесности происходит первичное смыслообразование, которое выходит за пределы приватной сферы, обращаясь к миру и Другому. В спонтанных жестах, как и говорении языка, обнаруживается онтологическая двусмысленность Я. То, что я выражаю себя и действую от своего лица, возможно только потому, что я уже нахожусь в языковом сообществе.

V. Педагогика "третьего пути"?

В V, заключительной, части книги К. Мэйер-Дравэ подводит итоги своим феноменологическим размышлениям, эксплицируя их в контекст педагогической рефлексии. Здесь важно зафиксировать такие ее выводы:

Понимание интер-субъективности как фундирующей категории педагогической рефлексии подтверждено не только на уровне философских построений феноменологов-классиков и современных философов, но и на примере анализа генезиса социальности у ребенка. Интер-субъективность сопровождается утверждением двусмысленности человеческого существования, которое обусловлено ситуативностью и кризисностью всех его феноменов, в том числе и феноменов воспитания и образования. Процесс обучения и образования, таким образом, должен избегать строго установленных правил его организации исходя из возможности его модификации как со стороны учителя-воспитателя, так и со стороны ученика-воспитуемого.

Онтология существования как новый вид онтологии приводит к тому, что истина оказывается фрагментарной, что невозможно полное снятие как идеологического элемента, так и бессмыслицы в структуре знаний, что невозможна полная интегрированность неупорядоченного в определенный порядок, а любое знание должно быть соотнесено — радикальным образом — с существованием.

Педагогика "третьего пути" принимает во внимание коллизии человеческого существования, не отказываясь при этом от возможности познания вообще, подчиняя его познанию, являющемуся модусом существования. Знание тогда становится существенным моментом существования еще и потому, что не стремится обладать преимуществом по отношению к существованию.

Педагогика "третьего пути" исходит из двойственного разграничения:

- a) ограничения рефлексии от протекания опыта и
- в) фрагментарности нашего фактического понимания от тотальности нашего универсального знания.

Педагогическая рефлексия — это всегда делание возможным универсального знания о процессе обучения, изучения и воспитания и реду-

ция живой педагогической практики. Рефлексия умалет действительность, приводя ее в состояние бездействия. В ответ на это педагогическая тематизация конкретных протеканий действий должна разворачиваться в рамках опосредующей, срединной сферы рефлексии на основе открытия случайности, двусмысленности и непрозрачности педагогических процессов взаимопонимания и понимания. Данный способ рефлексии является заостренным осознанием его укорененности в фактических отношениях. В итоге, феноменологически ориентированная теория конкретной интер-субъективности модифицирует центральные понятия традиционной педагогической концепции образования:

1. Понятие *рациональности* как таковой преобразуется в понятие *рациональности опыта*. Возникает вопрос о возможности иной или иных рациональностей и экспликация их в плоскости педагогики. Изучение генеалогии детской социальности показало, что ребенок формирует выборочно определенные формы рациональности, отличающиеся от нашей, взрослой, но которые, тем самым, не должны быть вследствие этого дискредитированы. Поливалентность, транзитивность, недостаток вещественной идентичности, пластичное Я-сознание, "вездесущность" (*Ubiquität*) и "дикая" спонтанность — являются признаками детской рациональности. Актуализировать их очень сложно, но возможно, например, в музыке или искусстве. Логическая же форма рациональности является только одной возможной формой артикуляции человеческого разума, из чего можно сделать вывод, что рациональность как таковая "скорее является структурой интер-субъективной практики в качестве ее конкретно-исторической разумности" (S. 234). Универсальный разум — это фикция, не подтверждаемая нашим фактическим опытом. В рамках конкретных жизненных процессов мы сталкиваемся, скорее, с различными усилиями по устранению неразумности и осуществлению рациональных возможностей. При этом рациональность оказывается неотделимой от власти (М. Фуко), что не означает, что самая сильная позиция является всегда и самой разумной. Иным образом понятая рациональность — это:

1) рациональность в качестве меры воспитательных действий; рациональность, которая должна быть найдена в опыте посредством различных дисконтинуальных процессов дифференциации исходя из стили эпохи барокко и доходя до единичных упорядоченных перспектив;

2) рациональность, связанная с гуманностью. Мы можем иметь в виду две формы негуманности:

а) рациональное познание может делать людей чужими, редуцируя их к определенным возможностям;

б) рациональное познание может не достигать человека, так как его мерило — это всегда невозможное для человека.

Такого рода "негуманная рациональность" обнаруживается не в конкретно-историческом опыте, а в экстраситуативном контексте (например, рассуждение о детской и взрослой рациональности на телевидении). Теории, принимающие во внимание только то из человеческого существования, что укладывается в правила, являются *негуманными*, если они претендуют на понимание человека как такового, так как исключают угрозы, переломы, случайности и, таким образом, живость человеческого бытия-к-миру;

3) обращение к повседневности, что включает в себя анализ на занятиях "контуров повседневности", при этом должна быть отмечена опасность субъективной сублимации социальных условий конституирования, которые базируются на выведении понятия опыта из рефлексивных возможностей прозрачного для себя самого сознания. Здесь на помощь приходит интер-субъективное понятие опыта как структуры телесного бытия-к-миру. "Феноменологическая критика концепций, ориентированных на повседневность, указывает на двусмысленность субъективности, для которой преувеличение субъективно-приватной артикуляции опыта является в той же мере редуцией, что и научное десубъективирование". "Конечность нашего телесного бытия-к-миру является обоснованием конечности гуманной рациональности, которая соразмерна опытам, из которых она разворачивается" (S. 238). Мы сталкиваемся с распадом человеческой рациональности в форме тотального господства и уничтожения людей (пытках, войнах, социальной изоляции и т. д.), то же самое относится и к границам нашего существования и образует различные рельефы внутри поля нашего исторического опыта. Конечность телесного человеческого существования, обнаруживаемая в "остаточном солипсизме", должна оставаться постоянным требованием к нашему реальному разуму;

4) рациональность конечная, указывающая на условия возможности и действительности человеческого существования, которые одновременно являются его осуществлением и ограничением. Рациональное познание, принимая решение в пользу определенной разумности, несет в себе не-рациональные взаимосвязи, которые остаются где-то в глубине, но в качестве границы делают возможным актуальный образ рациональности, а в строгом смысле, критической рациональности, которая противостоит угрозам этих взаимосвязей.

Воспитание имеет структуру господства и признания, разворачивающуюся как напряжение между осуществлением и ограничением. Признавая совершенно определенное отношение к действительности, например, в форме научного знания, я вытесняю многозначные, недифференцированные возможности на границу контекстов и действия. Структура такого поля истолкования "взрывается", если нами вызываются неупорядоченные и поливалентные возможности, как, например, это происходит в музыке или литературе и живописи (что говорит в пользу этих предметов в структуре образования).

Из всего этого можно сделать вывод, что *тотальная рациональность* невозможна и бесчеловечна. Конечность существования и рациональности обнаруживается в процессах воспитания и должна приниматься во внимание. С точки зрения относительности границ нашего познания феноменологические "исследования" педагогических вопросов, посвященных возможности легитимации педагогического действия, встречаются с трансцендентально-критическими концепциями неокантианской педагогики (S. 240). По словам Мерло-Понти: "Мы обладаем опытом не вечно истинного и не сопричастности Единому, но опытом конкретных актов возобновления, посредством которых в случайности времени мы завязываем связи с собой и другими, одним словом, мы обладаем опытом *сопричастности миру* — "бытие в истине" не отличается от бытия в мире" (Мерло-Понти. Феноменология восприятия. С. 501).

Феноменологическое признание поливалентности рациональности ведет не к релятивизации или релятивистской сублимации универсальных возможностей познания, а скорее к гуманизации обусловленного нашим исторически-конкретным опытом разума. На границах презумптивной рациональности должны обрести голос конфликты различных точек зрения, приводящие в движение педагогическое мышление (такowymi являются, например, критика технологий, науки и прогресса, которая не должна оттесняться на границу исторического сознания, а рассматриваться в качестве прерывности внутри самой этой рациональности). Тогда *обучение* должно пониматься и быть возможным как переструктурирование горизонтов опыта.

Открытые рациональные возможности не должны ограничиваться речевой артикуляцией. "Скорее в рамках совместного действия разворачивается рациональность, разумность практики, которая постфактум фиксируется в речевой форме, не находя в ней завершения" (S. 242). При этом речь идет не о стремлении к целерациональности¹⁰, которая использует чужой разум в качестве инструмента технической практики, а о возможности познания, обнаруживающейся в рамках конкретно-коммуникативной интеракции, и является не возможностью мышления (*Denk-Möglichkeit*), а структурой порядка совместного действия.

"Рациональность, укорененная в опыте, означает в итоге не вынесение вовне в педагогических процессах определенной возможности знания с позиции незнающих, а то, что мы как обучающие вступаем в дискуссию с отчасти ставшим чужим образом рациональности, который мы позабыли из-за наших исторически обусловленных привычек мышления" (S. 242).

2. Следующим понятием, переосмысляемым в рамках педагогики "третьего пути", является *понятие нормы*. Решающим для этого переосмысления выступает понимание педагогики как пространства действий, открытого с точки зрения вопроса о легитимизации педагогических действий.

Нормы действия, задающие и ограничивающие педагогическую практику, получают свою обязательность, но не на основе значимости чистой "нравственности". "Человечески возможная, рациональная интер-субъективная практика сама порождает свои нормы, принимая уже действующие правила и модифицируя их на основе избыточности всего не подчиненного правилам, являющегося ситуативно-историческим и привязанным к контексту" (S. 244). Так, солидарность и эмансипация получают новое значение для конкретного человека с точки зрения фактической ситуации (солидарность для немца означает нечто иное, нежели для польского рабочего). Абстрактная обязательность действий не должна быть отделена от практики, конституируемой личностной историей опыта и совместными контекстами.

Пространство педагогического действия является открыто-ограниченным, т. е. никогда не может оказаться полностью исчерпанным или по желанию преодоленным. Ограниченные и неудавшиеся свершения образуют структуры внутри самой практики, а не являются всего лишь знаками тотальной неудачи, явленными сознанию, находящемуся вне контекста. "*Достойное человека неотделимо от возможного для челове-*

ка" (S. 245). Легитимация интер-субъективной практики в плане возрастающей гуманности означает поэтому всегда к тому же и соположение границ, частные неудачи или удачи. Исходя из нашей телесности мы "опутаны" социальным смыслом. Тогда мы и не в силах осознать в полной мере предструктуры наших действий, как и предугадать их последствия. Задача педагогики "третьего пути" — это преодоление догматизма, тематизация фрагментарного. На основе этого можно выделить отличительные черты феноменологической педагогики в сравнении с трансцендентально-критической педагогикой. Такой сравнительный анализ позволяет Мэйер-Дравэ сделать вывод, что феноменологическая педагогика вслед за феноменологической философией исходит из интенциональной структуры опыта, но, кроме того, обращает внимание на смысл свершения практики (*Vollzugssinn*), которая не является теорией среди прочих теорий. *Между конкретными способами артикуляции межчеловеческой практики и теорией как рефлексией по поводу этой практики имеется пропасть (хиатус)*. Смысл совершения практического действия не является исключительно прагматическим или утилитарным, а выступает *самостоятельным способом структурирования*, который осознается только тогда, когда нарушается, прерывается его действие. Любая телесная схема или хабиутальное образование являются до всякого тематического его открытия динамическим образом (гештальтом) действующей интенциональности. Языковое взаимопонимание разворачивает прекогнитивные структуры, по отношению к которым любая теория всегда уже запаздывает. *Телесные способы артикуляции являются непрозрачными в том смысле, что не являются продуктом рефлексивного сознания и отвечают за смысл интер-субъективного опыта*.

Смысл свершения практики зависит не от просветительской воли познания, а от воли или желания разобраться в чем-то, договориться о чем-то, от интер-субъективного значения, конституируемого между участниками взаимодействия. В том, что всякая теория приводит в действие живой процесс, изменяет его смысл, заложено различие между фактичностью и тематизацией. Это различие является фундаментальным в том смысле, что делает понятным изменение вообще. Конкретная практика никогда не вписывается в ее теоретическое истолкование, а действующие правила остаются фундированными в слое неупорядоченного, что позволяет ей оставаться почвой модификации и переструктурирования седиментированных¹¹ значений, и, наоборот, теория тоже порождает избыточность, производя новые значения посредством фиксации и ограничения практики и открывая таким образом новые перспективы (S. 250).

На основе размышлений о конкретной интер-субъективности обнаруживаются способы артикуляции человеческого существования, обозначаемые *срединной* — между предметной теорией и интенциональной практикой — *сферой*. Педагогическое пространство действия открывается в рамках этой сферы как со стороны оснований педагогических действий, так и со стороны мотивов, еще одного способа объяснения действий. "Конкретные действия определяются не только легитимируемыми нормами, но и разворачивают поле донормативных и определяющих структур, которые образуют сплетение в рамках интер-субъективных процессов" (S. 251).

Только определенные конфликты заостряют наше внимание на действующих скрыто нравственных схемах, которые затем в качестве норм становятся предметом обсуждения. В любом действии нам явлены только определенные цели, которые выступают переплетением бытия и должностности, фактичности и нормативности. Совершенно определенные в данном контексте способы обращения превращаются в правила и остаются таковыми только в этом контексте, не претендуя на всеобщность. "Важным для интер-субъективного существования является не нормативность идеалистической индивидуальности, чистая моральность присущей ей идеи, как и не рационально опосредованный надситуативный консенсус, а конкретно-исторический контекст действия" (S. 251). Этот контекст является "обобщением актов поведения — независимо от того, собственные они или чужие, одновременные или следующие друг за другом, — с которыми внутренне соотношен спорный образ действия" (B. Waldenfels. Der Spielraum des Verhaltens. S. 286).

В таком случае нормы становятся "рамками продуктивности поведения, которое продолжает образовывать контексты и заимствовать у них специфические мотивы" (B. Waldenfels. Op. cit. S. 286). Оправдание (норма) и обоснование (легитимация) разворачиваются и развиваются из фактических, исторических взаимодействий поступков.

"Сосуществующие и коммуницирующие индивидуумы дают ситуациям, в которых они действуют совместно, смысл и обязательные масштабы, договариваясь о чем-то или действуя совместно" (S. 253). Это взаимопонимание и совместное действие разворачиваются в средней сфере между обобщенным и индивидуальным существованием, в которое модифицируются официальные правила посредством их ситуативного и руководимого опытом присвоения. В принятии санкционированных правил ведущую роль играет мотивация. При этом полная произвольность является столь же неправдоподобной, как и прозрачная рациональная намеренность. Так, поведение в педагогических ситуациях часто оказывается сложным для обоснования и понимания, но мотивированным, что выступает почвой взаимопонимания (в срединной сфере). *Феноменологическая педагогика, исходящая из понятия интер-субъективности, понимает ситуацию как способ социального структурирования, которое ставит под вопрос границы действия, т. е. действующие нормы и требует от обучающихся эмансипации, т. е. освобождения от ритуальных форм поведения, превращающихся в непродуктивные шаблоны* (S. 254). *Эмансипация и солидарность*, обретающие свою значимость в рамках названной педагогической теории или в рамках рациональной гуманности или гуманной рациональности, тематизируются здесь в их двусмысленности. *Эмансипация* означает освобождение от неопознанных зависимостей и в то же время признание обязательств. *Солидарность* же делает возможным одновременно сосуществование и взаимопонимание, не упуская при этом из виду их собственный смысл. "Эмансипация и солидарность легитимируются в реальных условиях, охватывающих как социальный контекст, так и интер-субъективные действия" (Ibid.). Так, становится понятным, что педагогическое действие постоянно имеет дело с различного рода отклонениями, которые тоже относятся к процессам эмансипации и солидаризации,

как-то, циничная переоценка рационального критического ума и разрыв с любой ответственностью в ситуации опеки.

3. Третьим понятием выступает понятие педагогической теории социального обучения, которое, скорее, должно соответствовать кризисным чертам и прерывностям генезиса социальности, чем тем концепциям, которые подчиняют спонтанный аспект обучения операционализируемым закономерностям. Здесь уместно говорить об измерениях теории социального обучения. Таковыми выступают:

1) *измерение социальности как интер-субъективности*, к которому относится, например, обретение квази-идентичного идеального Я в процессе обучения; это переход от синкретичной социальности (Sozialität) к опыту Другого и Я (стадия зеркала) или научение самооценке, служащей формированию концепции самости "под взглядом Другого". Это путь через разрыв с прежде доверительной социальной прозрачностью, который совершается ребенком на определенном этапе его развития;

2) *измерение фундирующего опыта*: здесь в силу вступает вся широта интенциональности человеческого поведения. Отсюда кажет себя селективность и ограниченность социального восприятия, которое делает возможными и одновременно ограничивает процессы взаимопонимания. Школьник, которого мы воспринимаем на уроке в качестве ученика, является не только и не большей частью эпистемологическим субъектом. "Чтобы понять феномен отказа ученика или его социально-выделяющегося поведения, необходимо вернуться к его ситуации со всеми ее чертами, чтобы исходя из понимания ее предьстории и антиципаций, прояснить действующий горизонт опыта" (S. 258);

3) *измерение телесности*: конкретная телесность не только создает основу, на которой становится возможным социальное знание, но и фундирует социальную стигматизацию. Именно в своей телесности человек оказывается больным или калекой, привлекательным или отталкивающим, толстым или старым; но то же самое относится и к постижению Других (Ср. Graumann C. / Métraux A. Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie // Wissenschaftstheoretische Grundlage der Psychologie. München, Basel, 1977. S. 45), на основе чего формируются социальные отношения (Ibid.);

4) *исторически-социальное измерение*, обеспечивающее возможность переструктурирования восприятия на основе исторически-культурных процессов седиментации. Так, рост становится знаком силы, возраст — непродуктивности, телесные повреждения — признаком духовной деградации и т. д. То, как происходит структурирование восприятия и помещение его в определенные рамки, как в нем кристаллизуются значения и что с ними происходит затем, — все это должно стать предметом рассмотрения. "Историко-социальное измерение нашего восприятия находится в тени наших рефлексивных актов и обнаруживается впервые в таких ситуациях, в которых личности перепрыгивают "вопреки ожиданиям" приписываемые им роли и в которых терпит фиаско и, таким образом, осознается наше латентно действующее предпонимание" (S. 259). Задачей феноменологии является описание такого рода кризисных ситуаций, в которых спонтанно эксплицируется социальность. Такое описание проводится "снизу", т. е. подчинено ответу на вопрос, "как из преддифференцированных, поливалентных и предпер-

сональных образов интерактов и коммуникации развиваются эксплицитные и упорядоченные формы социального и персонального" (S. 260);

5) еще одним направлением исследования является феноменологическое рассмотрение половой зрелости, которая должна быть понята как телесное переструктурирование.

Таким образом, феноменологическая педагогика ориентируется на изначально неупорядоченные, пререфлексивные, преобъективные и предопределяющие процессы артикуляции интер-субъективных полей опыта. Усилие понимать обучение в неэкспериментальных конкретных связях действий натывается на методические трудности, так как обучение является нетематизируемым процессом, т. е. чаще всего мы ориентируемся на то, чему хотим научить, а не на как процесса обучения, что свидетельствует о несовпадении рефлексии и свершения. Здесь и обнаруживаются возможности и одновременно граница феноменологического исследования социального обучения и принципиальная незавершенность феноменологической рефлексии. Обучение в этой перспективе — это "история самого обучаемого" (G. Vuck). В рамках этой истории и с точки зрения генезиса социальности примордиальная (первопервичная) интер-субъективность превращается в сложное высоко дифференцированное сплетение, которому угрожают формы разложения, но которое остается возможным на основе утверждающей межтелесности (S. 268). Нужна теория социального обучения, принимающая во внимание дисконтинуальность этого процесса, имеющая приоритет перед гармоничной линейностью.

"Обучение как процесс опыта не протекает в виде гомогенного процесса, требующего возрастающей точности познания реальности. Оно, скорее, структурируется в качестве случайного процесса конфронтации, в рамках которого, проходя сквозь определенные апории, прежде известные знания, ценности и действия превращаются в пред-историю и открывают пост-историю" (S. 268). Поэтому-то история опыта и имеет здесь определяющее значение.

С феноменологической точки зрения социальное обучение, как и любая педагогическая практика, основывается на нетематически руководящем предзнании, формирующемся и типически структурирующемся по масштабам седиментированного опыта, habituализаций и предчувствий. В рамках генезиса социальности, который в значительной мере управляет в каждом случае специфическим социальным обучением, из изначальной социальности и переплетения контекстов дифференцируется рельеф конкретно-исторической интер-субъективности. Внутри истории опыта и, еще в большей мере на границах тематического поля, в качестве мотивов, ожиданий и действующей интенциональности нашего социального поведения обнаруживаются допредикативные и дорефлексивные структуры нашей примордиальной интер-субъективности.

В рамках синкретической социальности (Sozialibilität), в рамках полицентрической вездесущности (Ubiquität) определяющую роль должно играть изначальное доверительное отношение педагога к обучаемому, которое приобретает очертания различности Ego и Alter, чуждости Другого и квазиидентичной самосоотнесенности, которые превращают примордиальную интер-субъективность как структуру в задачу (S. 269). При этом никак не преодолевается конечность понимания Другого:

"поскольку мгновение моей смерти является для меня недостижимым будущим, я уверен, что никогда не буду переживать присутствие Другого, данное ему самому. И тем не менее каждый существует для меня в виде стиля или среды неустранимого сосуществования, моя жизнь протекает в его социальной атмосфере так же, как она имеет привкус смерти" (М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. С. 465).

Примечания

- ¹ "Протекание" является одним из возможных переводов одного из центральных понятий данной книги Vollzug (Vollzüge). Другие возможности его перевода: *свершение* (действия), *процесс или свершение* (опыта). Во всех случаях речь идет о процессуальности — опыта, действия, практики, интер-субъективности, сосуществования — как почвы, в которой и из которой непосредственно вырастает смысл, перед тем как стать предметом рефлексии. — Прим. пер.
- ² Интер-субъективность в таком написании (M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible. Paris, 1964) показывает, что интерсубъективность не совпадает с объективностью, что объективность выступает определенной формой интер-субъективности.
- ³ Дело в том, что фр. *etre-au-monde*, переводимое на русский язык как бытие в мире и отсылающее таким образом к философии М. Хайдеггера (см. М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. М., 1999), на немецкий язык переводится как *zur-Welt-Sein* (см. M. Merleau-Ponty. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin, 1966.), т. е. бытие-к-миру, что позволяет говорить о синтезе в рамках этого понятия бытия-в-мире Хайдеггера с понятием интенциональности Гуссерля. Об этом далее см. у самой Мэйер-Драве. — Прим. пер.
- ⁴ Термин, заимствованный у Мида, и в отличие от социальности, общности людей как таковой, означает группу людей, чья взаимопринадлежность определяется общими социальными нормами, интересами и целями, а не совместным местопроживанием. — Прим. пер.
- ⁵ Понятие, происходящее от лат. *Habitus* (свойство, состояние) и нем. *Habitus* (общее представление о личности исходя из его облика и поведения), получившее иное значение в психологии. Хабутиализация здесь означает усвоение и привыкание к чему-то, превращение этого чего-то в составную часть своего облика. Данное понятие имеет также несколько иное значение за пределами феноменологической традиции (напр., у Бурье). — Прим. пер.
- ⁶ Это понятие (нем. *Existenz*) переводится здесь то как экзистенция, то как существование и является центральным понятием "Феноменологии восприятия" М. Мерло-Понти, который, взяв его у Хайдеггера, привнес в него новое содержание в русла интенциональности Гуссерля (см. далее реф.). Соответственно понятие Хайдеггера *Dasein* — *вот-бытие* (в переводе Е. Борисова) или *присутствие* (в переводе В. Библихина) — остается в данном реф. в немецком написании. — Прим. пер.
- ⁷ В своих текстах Мерло-Понти использует введенное Гуссерлем различие между *Körper* (физическим телом) и *Leib* (телом-телесностью, моим телом). — Прим. пер.
- ⁸ Речь идет о наполнении или реализации интенции (*Erfüllung*). Наполнение интенции означает осуществление ее значения, напр., в фантазии или ожидании, и является второй, наряду с функцией интенции, функцией психического переживания. — Прим. пер.
- ⁹ О "конфигурировании в виде пары" или "удвоении" Гуссерль говорит так: "Удвоение, т. е. конфигурирование в виде пары и, в дальнейшем, в виде группы, множества, есть универсальный феномен трансцендентальной сферы (а также, параллельно, сферы интенциональной психологии); и, можно сразу добавить, насколько актуально такое удвоение, насколько простирается тот достопримечательный вид изначального учредительного акта аналогизирующего восприятия, сохраняющего свою живую постоянную актуальность, который мы выделили как первую, но не исключительную особенность опыта "другого" (Гуссерль. Картезианские медитации. СПб.: С. 219). — Прим. пер.
- ¹⁰ Понятие М. Вебера, обозначающее одну из разновидностей социального действия. Вот как сам Вебер определяет его: "Социальное действие, подобно всякому действию,

может быть определено: 1. Целерационально, то есть через ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и при использовании этого ожидания как "условия" или как "средства" для рационально направленных и регулируемых целей (критерием рациональности является успех)". (М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990. С. 20).

Первоначально понятие Э. Гуссерля, встречающееся затем у М. Мерло-Понти. Это слово заимствовано из химии, где оно обозначает оседание твердых пород, взвешенных в жидкости или газе, происходящее под действием силы тяжести, напр., отстаивание мутной воды. В феноменологии речь идет о седиментации смысла или значения.

Реферативный перевод О. Шпагаги выполнен по изданию:
K. Meyer-Drawe. Leiblichkeit und Sozialität;

Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität.
Wilhelm Fink Verlag: München, 1987

Т. В. Щитцова

ИСПЫТАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ в формировании "субъекта" события у Бахтина

Наследие Бахтина можно сравнить с полураскрытым веером, интригующий и сложный рисунок которого не всегда складывается в цельную картину, скрываясь в таящих нераскрытые перспективы складках. Следуя этой метафоре, моя работа — это попытка перспективного развития основополагающих идей Бахтина в том направлении, которое, на мой взгляд, вырисовывается в его сочинениях, однако, если говорить о его принципиальной разработке, скорее не дано, но задано.

Кратко, существо этого задания заключается в том, чтобы, отталкиваясь от понятия события в творчестве Бахтина, продолжить начатую им работу по философскому обоснованию гуманитарных наук. Этим предполагается, что обращение Бахтина к вопросу о специфике гуманитарного знания и задаче его философского обоснования прямо связано с ведущим вопросом размышлений Бахтина, в качестве какового выступает вопрос о диалогическом событии. Необходимо только добавить, что исходной интуицией философии Бахтина, в свете которой только и выступает этот путеводный вопрос, является идея прибыльности и прироста в бытии как основополагающая в его творчестве (вспомним различие Grundfrage и Leitfrage у Хайдеггера). Чтобы не терять из виду этот изначальный горизонт бахтинской мысли, нужно удерживать на первом плане именно понятие события. Последнее действительно понимается Бахтиным как сущностно диалогическое, — настолько, что даже представляется возможным редуцировать его к понятию диалога. Однако всякая редукция, как известно, означает ограничение — т. е. определение — тематического поля. Такое определение методически необходимо (и Бахтин его сам методически в разных направлениях проделывает), — вопрос в том, что именно уходит в тень и насколько мы такого рода уход отслеживаем. Представление философии Бахтина как философии диалога если не искажает, то обедняет исходную перспективу его мысли. В той мере, в какой нас интересует, говоря языком древних, вопрос о "первых началах", т. е. вопрос относительно оснований и соответственно обоснования философия Бахтина — это, в первую очередь, философия события, и именно в качестве таковой она может быть интерпретирована как философия поступка или философия диалога.

Понятие события и вопрос о том, "кто" в нем участвует

Можно говорить об уникальности понятия события у Бахтина, а можно — о его размытости и неопределенности, опираясь на знаменитый вердикт Аристотеля: "иметь более одного смысла — значит вообще не иметь смысла"¹. Вспомним только, что, взявшись за построение первой философии, Аристотель сам кладет рамки своему вердикту, поскольку "о сущем говорится в различных смыслах" (Метаф. кн. 7, 1028 а 10). Итак, имеем ли мы дело с позитивной или же негативной оценкой понятия события у Бахтина, дело заключается в том, что работа понятия идет в различных тематических направлениях и на различных уровнях — от почти нейтрального употребления (когда оно кажется вполне замени-