

О. Н. Шпарага

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ ДЕЙСТВИИ

Данная работа является откликом на реферативный перевод книги К. Мэйер-Дравэ "Телесность и социальность", который был предложен во втором номере нашего журнала, и на дискуссии вокруг него. Эти дискуссии натолкнули меня на мысль, что, прежде чем говорить о возможности феноменологии в качестве педагогической методологии, необходимо сказать несколько слов о феноменологии в качестве *возможной методологии вообще, возможной здесь и теперь*.

Первоначально мое сообщение носило название "Феноменология в педагогическом действии", однако затем я отказалась от такого названия. Почему? Потому что сначала и большей частью мне хотелось бы говорить просто о *феноменологии в действии, а именно в действии методологическом*. Это, в свою очередь, означает, что область или сферу педагогического я рассматриваю только как один из частных случаев применения той самой феноменологии как методологии, о которой мне и хотелось бы говорить. Другими такими же сферами ее применения могут быть социология (пример — статья Р. Кобца "Как возможна социология экзистенции?") и политология (M. Schnell. *Phänomenologie des Politischen*), сфера эстетического (Iris Därmann. *Tod und Bild*) и этического (книги, по большей части посвященные Левинасу). Таким образом, *феноменология в действии* — это возможность очерчивания с точки зрения такого "действия" пространства современного философствования и вообще мысли, или определенный способ подхода к этому пространству. С другой стороны, что видно уже из названия приведенных книг, феноменология оказывается одним из действий или образует часть, а возможно, в каком-то случае, основу одной из возможных методологий. Другими компонентами выступают/могут выступать психоанализ и герменевтика (ср. хотя бы П. Рикёра и самих феноменологов М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти), интеракционизм и понимающая социология (H. Coenen. *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang*, где в продуктивный диалог приведены М. Мерло-Понти, А. Шюц, М. Вебер, Э. Дюркгейм, Х. Гарфункель), критическая теория и др. Возникает вопрос: в чем состоит продуктивное использование феноменологии в качестве методологии? Или, вернее, что в самой феноменологии является продуктивным для задания современных методологий? На мой взгляд, К. Мэйер-Дравэ отвечает именно на этот вопрос. При этом она расставляет акценты так, что в центре ее феноменологической методологии оказывается М. Мерло-Понти. Теперь, после небольшого выступления, я хотела бы перейти к докладу, который будет состоять из четырех небольших частей:

1. Современная проблема методологии *здесь и теперь*, т. е. в Беларуси, наследнице постсоветской культуры в целом и методологической в частности. Речь здесь, в двух словах, пойдет о фиксации современной постсоветской методологической ситуации, ее проблемах и парадоксах.

2. Феноменология как методология: такая ли это новая проблема?

3. *Феноменология в действии* глазами К. Мэйер-Дравэ или обращение к понятию *интер-субъективности* М. Мерло-Понти, которое Мэйер-Дравэ выбрала в качестве исходного для своей феноменологии в действии.

1. О чем здесь, собственно, будет идти речь? О *марксизме-ленинизме*. О том марксизме-ленинизме, который сегодня заявляет о себе не напрямую, что, впрочем, только усложняет нашу "борьбу" с ним. Нужно ли с ним вообще бороться, можете Вы спросить? Может, просто предлагать новое, то, что актуально и действительно сегодня? Здесь возникает такого рода проблема: многие исследователи старого, а иногда и нового толка думают именно так, а именно что они уже забыли старое, что они с помощью новых понятий и концептов стали думать и писать по-новому. На самом же деле не только ничего подобного не происходит, но, что хуже, методологическая работа, как необходимая и репрезентируемая в любой книге в качестве ее начального этапа, задающего логику разворачивания этой книги, оказывается зачастую вытесненной построениями новых систем и новыми понятиями. Увлекаясь этими понятиями и системами, исследователи, забывают вопрос, *зачем* нужны все эти построения? *А необходим этот вопрос потому, что авторы этих новых понятий (такие, как Хайдеггер или Деррида) ответили бы на этот вопрос совершенно иначе, чем мы*. Нет, я не посягаю на универсализм философии, только нужно отдавать себе отчет в том, что сегодня, (впрочем как и всегда, просто со времен Ницше, Маркса, Фрейда мы это поняли отчетливо и об этом заговорили) этот универсализм сосуществует с *неопределенной всеобщностью*, т. е. этим я хочу сказать, что знание является универсальным, но только в отношении к *соответствующему положению дел, которое само не является необходимым*¹. В таком случае, *наше положение дел* — это положение дел общества, хорошо, если с переходной, а не с неизвестно какой экономикой, а *западное положение дел* — постиндустриальное общество, с проблемами и задачами глобализации, растущей открытости и коммуникабельности. Так вот, возвращаясь к сказанному выше, *наш философский дискурс*, оперирующий западными понятиями и претендующий на универсальность, должен коррелировать и коррелирует (я не говорю совпадает, или произведен от него, или ему подчиняется) с нашим положением дел. И это *положение дел* — не существующая политическая или экономическая ситуация, хотя и она тоже, а прежде всего *прежняя философия-идеология*, которая представляла и до сих пор представляет наше положение дел, конституирует его, но мы почему-то считаем, что можем так просто от него отказаться. Мое же мнение: прежде чем отказываться, нужно понять, от чего *конкретно* мы должны отказаться, что такое наше случайное (случайность, затянувшаяся как минимум на 70 лет) положение дел, которое так рьяно, но все без толку примеряет на себя универсальный философский дискурс?

Отвечая на этот вопрос, мне хотелось бы привести только важнейшие, на мой взгляд, черты, этого нашего *марксистско-ленинского положения дел*. И здесь мне хотелось бы обратиться к до сих пор существующей российской методологической школе (одно из последних, "новых" ее изданий — "Познание в социальном контексте". Под ред. В. А. Лек-

торского и И. Т. Касавина. М., 1994), представленной Лекторским, а также Степиным, Кисселем, когда-то отчасти Мамардашвили.

1) Итак, первое: "Дело, однако, в том, что субъективный мир, мир сознания, вовсе не является некоторой исходной данностью". Другими словами, Я, мое сознание и моя личность производны от существующей практики, которая в рамках марксизма-ленинизма была прежде всего практикой господствующего класса, "гегемонствующего" в сфере политики так же рьяно, как и экономики, утверждая при этом, что экономика — это базис, а они сами, представители этого господствующего класса, их идеология — надстройка. На самом же деле они-то сами и были базисом в качестве господствующей идеологии, в основе которой лежало подавление всего индивидуального (в том числе и его физическое истребление), пролонгирование диктатуры в массы, фабрикование советских граждан, каждый из которых мало чем отличался бы от других, отдавая при этом все свои силы (добровольно, конечно же, для этого его, собственно, главным образом и обрабатывали) на поддержание машины подавления и диктата (ср., к примеру, Оруэлл. 1984.).

В таком случае, *субъективный мир* не то что не являлся первичной данностью, его просто не должно было существовать (и не существовало, особенно в 30–40-е годы). Но заявить такое означало бы удалить с поля боя одного из основных "врагов", что противоречило бы самой идее диктатуры: борьбе и уничтожению врагов. Поэтому-то его и оставили, но только в качестве некой вторичной реальности, производной от чего?

2) Здесь мы переходим ко второму пункту. Уже, в общем-то, сказано, что являлось первичной реальностью: существование господствующего класса (причем здесь тоже интересно: по существу, это было существование конкретных лидеров, а не массы, которое этими лидерами выдавалось за существование массы) и создаваемая ими идеология, которой подчинялись экономика и политика, искусство и зачатки личной жизни, что было возможно за счет ведения войн (которые приносили новые технологии из "порабощенных" стран) и огромного, неисчерпаемого потенциала ресурсов, природных и человеческих, приравненных за счет искоренения личностного к природным ресурсам. На языке методологии и гносеологии эта первичная реальность — *объективный мир*, т. е., кто этого не знает или забыл (но это можно до сих пор обнаружить в вышедшем в этом году в Минске "новом" учебнике по философии Харина), существующая независимо от наших органов чувств, но воздействующая на них реальность. Прежде всего, это реальность природы. Но мы-то уже должны догадываться, о чем здесь идет речь. Просто, как в любом классическом тоталитарном обществе, все всегда переворачивается с ног на голову: говорится, что мир существует по собственным законам, на самом деле это законы партии. Причем они пронизывают все, в том числе и мир природы: так, Хрущев сажает кукурузу там, где она по определению расти не может. Это для народа существуют объективные законы природы, для партии — их нет, она-то и есть эти законы.

Интересным образом получается, и здесь дает о себе знать тот самый *философский универсализм*, что в самой глубине тоталитаризм — это та же демократия: т. е. в основе его лежит индивидуальный интерес (Ленина или Сталина), который и задает картину мира. Отличие здесь

опять же в *положении дел*, которое соответствует этому универсализму: на Западе этот индивидуальный интерес сталкивается с интересами других, возникает сообщество, и есть в нем такие умники, которые для своего же блага, а не для блага сообщества выдумывают законы, которым это сообщество должно подчиняться, чтобы интересы действительно сталкивались, а не стали принадлежностью одной сильной руки. Что же происходит у нас? У нас возникает (создается) зеркальное западному положение дел: нет лично Сталина, есть абстрактная диктатура, и не она задает мир, а это мир так устроен, что возникает диктатура. Тут-то и возникает проблема ответственности, а вернее безответственности нашего положения дел: спросить-то в такой ситуации не с кого. Даже Бога нет в этом объективном мире. Как все гладко. Но мы-то теперь знаем... И тогда возникает целый ряд вопросов: почему же все так, почему у нас дискурс (или, скорее, претензия на дискурс, попытка овладеть дискурсом или навыком некоего дискурса) тот же, а ситуация другая? Почему так случилось, что мы создали такое варварское положение дел и живем в нем, и довольствуемся им? Это извечный вопрос. Отвечать на него в мои задачи не входит, скажу только одно: если долго невозможно получить ответ, может, вопрос поставлен неверно...

3) В этой прекрасной гармоничной системе есть и третий компонент. Вы должны догадаться какой, если хоть чуть-чуть знакомы с теорией познания: речь уже шла о субъекте и объекте, осталось только знание. И что же мы имеем: "Обязанная в своих истоках марксовым идеям познания как социально-исторического процесса, как *духовного производства и всеобщего труда*, современная социальная гносеология предполагает ориентацию на неразрывную связь знания и *порождающей его деятельности в системе общественных отношений и межличностного общения* (курсив мой. — О. Ш.)". Это значит, что знание порождается не чем иным, как деятельностью в системе общественных отношений, читай, в конечном итоге, партией, идеологией, оно и есть выработка идеологии как форма самосохранения партии, а еще точнее, конкретно Ленина или Сталина. Это та самая форма его мысли, которая на самом деле и задает мир, нам же говорится, вы уже догадываетесь, что знание отражает объективно существующий мир. Вот вам и целостная картинка. Вернее, подделка, в которой мы во многом продолжаем жить, потому что не замечаем этого, или еще по каким-либо причинам, выяснение которых не входит в задачи данной работы. Одно очевидно: кто-то все-таки с этим уже соглашаться не хочет. Например, я. Поэтому на эклицированную здесь методологию марксизма-ленинизма я даю свой, инспирированный прежде всего книгой Мэйер-Дравэ, *феноменологический ответ*. При этом я делаю не что иное, как пытаюсь показать, что же за (универсальный) дискурс прячется за нашим положением дел? Его можно сформулировать так: речь должна идти о конкретном *индивиде*, от которого-то все и производно, вопрос только, в какой форме, о *мире*, в созидании которого мы постоянно участвуем, вопрос только в том, как не превратить его при этом в необитаемый, и, наконец, о *знании*, которое и есть одна из форм созидания мира. Приблизительно так может быть сформулирована феноменологическая методология. Раскроем ее содержание, имея в виду вопрос, который должен постоянно сопровождать наше исследование: какое отношение имеет феноменологическая

методология к нашему положению дел, т. е. к марксистско-ленинской идеологии.

2. Несколько слов о возможности феноменологии в качестве методологии. Здесь можно было бы обратиться практически ко всем феноменологам, начиная с Гуссерля и имея в виду его проекты феноменологической философии, в основание которых оказывается положено различное понимание феноменологического метода. Но обратить внимание мне хотелось бы только на Хайдеггера и Мерло-Понти. Что касается Хайдеггера, то здесь уместно отослать к § 7 "Бытия и времени". Понимание феноменологии прежде всего как "способа проработки" вопроса о бытии делает ее *методическим понятием*¹. Для Хайдеггера это означает — обращение к такому *как* предметов философского исследования, которое дает их исчерпывающим образом. Феноменолог должен скрыть такой способ подхода к проблеме, который, наконец, выставит эту проблему во всем ее свете. Феноменология заявляет о решающем значении такого подхода, отличая при этом сам подход к предмету от его содержания и делая это содержание зависимым от подхода. Такая взаимобусловленность, коррелятивность, но не совпадение, и является решающим моментом для данного сообщения. Именно в этом смысле необходимо вспомнить о Мерло-Понти, согласно которому, сама феноменология доступна только феноменологическому методу². Для Мерло-Понти это, прежде всего, означает особую позицию исследователя, который, в силу невозможности проведения феноменологической редукции до конца, является, метафорически выражаясь, видящим и одновременно видимым оком. Исследователь пытается понять, что, собственно, он видит, но не может окончательно абстрагироваться от того, что видит *именно он*. В таком случае, отношение между тем, что видимы, и тем, кто видит, и становится центральным отношением: оно не самопонятно, не однозначно, оно открывает по обе свои стороны такие неизведанные области — организации взгляда и мира, в котором этот взгляд утопает, — что, не упуская самое себя, призывает исследовать окружающую его сферу. Феноменологический метод, таким образом, реализует себя в своем применении, постоянно себя корректируя и самоопределяя, очерчивая при этом ту часть мира, которая становится "видной" вместе с "видимостью" (проясненностью) этого метода. Обратимся теперь, после этого небольшого методического прояснения, к феноменологии в версии К. Мэйер-Дравэ.

3. Как уже сказано, центральным понятием феноменологической методологии в версии К. Мэйер-Дравэ является понятие *интер-субъективности*. При этом написание этого понятия через дефис является определяющим для его понимания. Каков же его смысл?

Интер — это между, т. е. это указание на пространство, которое существует между мной и Другим, на пространство мира. *Субъективность* же указывает на меня или на Я. *Межсубъективность* — исходная ситуация моего существования: в ней выражено то, что мир не гомогенен, представляет собой не кусок гранита (абсолютного, самодостаточного бытия), а прежде всего пространство *между* мной и Другим, которое возможно только потому, что Я существую, но не в одиночестве, а рядом с Другими, и второе, что Я и Другие — это не одно и то же. Тут

может возникнуть иллюзия, что, как в картинке, которую рисовал и презентировал марксизм-ленинизм, сначала существует объективный мир, а затем Я, что мое субъективное Я производно от социального или социальности. Развеем эту иллюзию можно поступательно:

1) Сначала действительно существует мир, ведь я в него *заброшен*, просто рождаюсь, не желая того, получаю имя, на которое не даю согласия, и т. д. Именно в этом смысле *интер* стоит на первом месте.

2) Но это не значит, что мир существует исключительно и только объективно, т. е. независимо от меня. Дело в том, что, как только я начинаю сознавать себя, т. е. как только рождается моя субъективность, я мыслю и себя, и мир изнутри этого мира. Т. е. я не могу занять позицию вне мира: вернее, могу, но эта позиция не будет абсолютной, вернее, я могу сделать ее абсолютной, навязав ее в приказном порядке многим другим, т. е. уничтожив десяток-другой людей, которые не признают этой моей позиции в качестве абсолютной, потому что у них есть своя собственная относительная позиция, которую я ставлю под вопрос. Мое существование, или бытие в мире не позволяют мне быть ни абсолютным господином мира, ни его рабом: я влияю на мир (на Других), за что должен нести ответственность, он (Другие) влияет на меня, на что я не могу не реагировать. В этом моя *субъективность*: быть и понимать это свое бытие из мира и внутри мира. Иными словами, только начиная понимать эту ситуацию заброшенности в мир и необходимость реагировать на эту ситуацию, возникаю Я, только так рождается самосознание — как необходимость отличия себя от Других не только для сосуществования с ними, но и для существования вопреки им. Тут возникают еще несколько вопросов: *почему* я реагирую на свою заброшенность и *как* я ее понимаю?

Ответы на эти вопросы связаны с пониманием того, что такое наше существование. А наше существование — это прежде всего *существование в теле*. Это значит, что я прежде всего подвержен боли и страданию, что я уже на уровне тела "осознаю", что нечто причиняет мне боль. Мерло-Понти называет этот феномен *исходной интенциональностью и рефлексивностью тела*. Проявляется она, по его мнению, на уровне движений и восприятия. Но не только. Еще одним измерением, теперь уже и телесным и не только телесным, выступает *сексуальная и речевая интенциональность*. Т. е., желая или не желая того, я обнаруживаю, что то, что причиняет мне боль, похоже на меня и, более того, вызывает во мне отклик, *желание*. Левинас говорит, что интенция познания, а мы скажем: интенция, обнаруживающая предметы, "позволяет отличить Я от вещей, но не дает возможности избавиться от солипсизма, ибо свет, ее стихия, отдает в нашу власть внешний мир, но бессилён отыскать нам в нем ровню"³. Я обнаруживаю в мире Другого как нечто отличное от вещей и в этом похожее на меня, но в то же время как нечто отличное от меня, поскольку именно в этом Другом мои интенции, словами Мерло-Понти, ищут такого своего наполнения, которого не находят в вещах и во мне самом.

Итак, сначала я *пассивность* (это и есть заброшенность в мир), но в силу своего телесного существования я не могу оставаться только пассивностью: оно, мое тело, приводит меня в движение, открывает передо мной мир, в который я оказываюсь уже вплетен, что и называ-

ется голыми интенциями многообразного полагания этого мира. Реагирую на мир (Других), я из пассивного превращаюсь в активного, а мир — наоборот: из активного, в который я заброшен и который меня формирует, в пассивный — на который я теперь реагирую. Но реагирую не только бессловесно-телесно, но и средствами языка, а вернее, *речи*. Здесь мы должны вспомнить еще об одной интенции: интенции речи.

Итак, реагирую я на мир не только посредством движений и картин восприятий, но и одновременно посредством речи. При этом и здесь дает о себе знать заброшенность: родители предлагают мне язык, на котором я начинаю говорить, с его фонетикой и системой значений. Но это не значит, что я буду говорить на этом языке так, как это делают родители. В этом отличие речи от языка: речь имеет творческий характер, она, словами Вальденфельса, характеризуется своим избытком, в отличие от языка, который есть система. Речь лежит в истоках интерсубъективности мира: я говорю всегда для кого-то или кому-то, кто, как я надеюсь, способен меня понять. В этом, на мой взгляд, исток возникновения единого мира или общего мира: Я обречен в своей речи на это единство, т. е. мой интенции, восприятия и движения, желания и речи выводят меня за мои собственные пределы. Я трансцендирую и трансгрессирую, оставаясь при этом собой: я одновременно в мире, с Другим и в себе, с собой. Это фундаментальная двусмысленность моего существования: оно в мире и вопреки миру, как об этом как-то сказал Вальденфельс.

Таким образом, мое тело вынуждает меня реагировать на мою заброшенность в мир. И что же я делаю? Или: как же я эту заброшенность понимаю? (Это наш второй вопрос, первый был — почему я вообще начинаю реагировать.)

Я понимаю ее прежде всего как мою собственную жизнь (здесь ср. П. Рикёр. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 16). Т. е., испытывая боль и сексуальное влечение или просто смутный интерес к чему-то вне меня и во мне самом, я пытаюсь понять, откуда она происходит, почему я выступаю ее объектом и субъектом. Включается мое внимание, я вникаю в процесс, в протекание самой жизни, от которого не могу себя отделить, но которому я не тождествен. Таким образом, я предпонимаю мир, но, и здесь я спорю с Хайдеггером, я предпонимаю его не в бытийных структурах озабоченности и заботы, исходных формах повседневного существования в мире, а как *некое анонимное течение самой жизни*. Вернее, я предпонимаю его как течение жизни, но в силу *существующего положения дел*, для Хайдеггера — немецкого потребительского общества, мое смутное понимание выливается то ли в потребительскую, то ли в рабскую, то ли в обезличенную *интерпретацию* этого понимания. Поэтому-то самым адекватным выражением того, что я хочу сказать, является такое высказывание П. Рикёра: «До объективности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь, которую Гуссерль иногда называет анонимной не потому, что тем самым он возвращается к кантовскому безличному субъекту, а потому, что субъект, который располагает объектами, сам является производным от действительной жизни¹⁷». Понимая заброшенность как действительную жизнь, я называю ее, вслед за Мерло-Понти, *исходным опытом мира*. Эта действительная жизнь, как уже было показано, есть

в равной мере жизнь с Другими и вещами, при этом они в той же мере — негативно и позитивно — влияют на меня, но я отличаю их от себя в качестве субъекта претерпевания жизни.

Итак, мы задали *феноменологическую методологию*, в основе которой оказывается положено понятие *интерсубъективности*. Ее смысл: изначально существует анонимное течение самой жизни, в которое я заброшен и которое я изначально предпонимаю, одновременно или с небольшим опозданием учась интерпретировать это предпонимание. Феноменология, с одной стороны, пытается описать «простой опыт мира», анонимное течение жизни и возникновение в нем моей рефлексивной позиции, т. е. моего предпонимания, с другой, дает определенную интерпретацию этого предпонимания. Эта *интерпретация*: есть телесно и речевым образом существующий Я, обладающий опытом мира, который создается, однако, не только им, но и Другим, вещами, смыслами культуры. Этот существующий обречен на стремление и достижение рефлексивности, самосознания, и все-таки достичь его не так просто, почему философов так и волнует этот вопрос: они пытаются эксплицировать пути самосознания, сделать их универсальными. И если Другие, вещи и культурные смыслы, находящиеся в связи со мной, причем как на уровне понимания, так и на уровне предпонимания, суть мир, то я должен не только быть с ними, но и отличать себя от них — в качестве того единственного и неповторимого бытия в мире, которое отличает меня от каждого Другого. Я всегда внутри мира, мы обуславливаем друг друга; одновременно я пытаюсь выйти за пределы этого мира, но никогда не сделаю это абсолютно, пока существую телесно. Как же соотносится такая методология с нашим здешним марксистско-ленинским положением дел?

Она на своем первом уровне, т. е. на уровне предпонимания течения жизни, его обуславливает. Это центральный итог моего доклада. В основе и демократии, и тоталитаризма лежит одно и то же — мое человеческое существование и сосуществование, или моя жизнь, которую я с неизбежностью разделяю с другими, хотя и отличаю ее от их жизни. Различия — между демократией и тоталитаризмом — возникают на *втором уровне*: на уровне *интерпретации*. В рамках демократии сохраняется автономность моего существования, но такая автономность сосуществует с автономностью Других. Способы этого сосуществования получают символическое значение институтов: так возникает социальный мир, но само мое существование ни в коем случае не тождественно ни одному из этих институтов — оно шире и глубже. В случае же тоталитаризма (марксизма-ленинизма) мое индивидуальное существование нивелируется, подчиняется утрированным формам сосуществования, которое уже и не сосуществование больше, поскольку в нем нет самих существующих, а только обезличенные винтики социальной машины подавления. Эта машина, таким образом, подавляет и вытесняет саму жизнь и мое собственное существование и сосуществование с Другим, говоря при этом, что они производны от объективной социальной жизни, а на самом деле, — совершенно определенной интерпретации-идеологии этой жизни. И здесь феноменология отчасти приходит к своему пределу, потому что свою главную миссию она уже выполнила: показала то, что должно быть выявлено в качестве основы теоретизирования и

практик. Здесь она дает, скорее, направление интерпретации, а не саму интерпретацию. Ее направление: каким бы образом мы ни конкретизировали человеческое существование (как субъекта политики или экономики, желания и творчества, а делать это совершенно необходимо, иначе кто-то другой сделает это за нас, но делать множественным, демократическим, а не единственно-правильным, тоталитарным образом), оно не будет тождественно ни одной конкретизации. В этом плане субъект умер. Но без конкретизации никак нельзя, потому что, к примеру, именно субъект политики определяет политику, но у всякой конкретизации есть свои границы, и мы не должны об этом забывать.

Итак, первым пунктом направления интерпретации феноменологического предпонимания является необходимость конкретизации *человеческого существования* (в сторону его неповторимой индивидуальности и стремления "поделиться" ею, сделать ее соразмерной/конкурентной индивидуальности Другого), имея при этом в виду границы такой конкретизации. Второй пункт касается *мира*: как бы мы его ни задавали, *опыт мира* будет шире этого конкретного концепта мира. И, наконец, знание. Оно не существует само по себе и не производно от концепта мира. С одной стороны, оно модус существования и задает этот мир и существование, есть форма конкретизации этого существования, и в этом смысле оно ограничено; с другой, оно есть эксплицитная форма течения жизни или опыта мира, и в этом смысле мостик между предпониманием и пониманием, метод, способ перехода от одного к другому, который тоже имеет границы, задаваемые безграничностью самого существования и опыта мира.

Что же с марксизмом-ленинизмом? То, что он предлагал и наследниками чего мы являемся — это отказ от предпонимания, т. е. от самой жизни, и признание за совершенно определенной ее интерпретацией единственно возможного бытия. Интерпретация эта — идеология партии, которая прячется под маской объективного мира. Таким образом, раскрыв эту идеологию, нужно понять, что это только идеология или интерпретация (она — это *объект* — массовый мир и мир природный, которым управляет *субъект* — господствующий класс с помощью *знания*, которое внушает ему, что это объект заставляет субъекта действовать таким образом) и вскрыть за ней жизнь. Вот тут-то и начинается самое сложное. Причем об этом речь шла на протяжении всей истории философии. И это проблема во многом *образования и воспитания*, которые должны не просто осваивать на нас различные формы знаний и идеологий, а учить отличать идеологии от самой жизни, даже если это *хорошие* идеологии, потому что человеческое существование и опыт мира всегда шире любой идеологии, ибо то, что я не могу помыслить, — это в большей мере Я и мир. Феноменология и феноменологическая педагогика пытаются сказать именно об этом.

Таким образом, экспликация *марксистско-ленинской идеологии* и задание *феноменологической методологии*, которая оказывается исходной для марксизма-ленинизма, является всего лишь началом той работы, которую нужно проделать, на мой взгляд, каждому, кто пытается предложить свою интерпретацию (жизни, существования, Другого, социальности и социального института, мира и т. д.). Далее следует ин-

терпретация, которая всегда конкретна и всегда ограничена, но которая и плетет ткань нашей жизни. Если мы этого не поймем и не будем эксплицитовать и интерпретировать течение нашей жизни, то кто-то сделает это за нас. И уже делает. И мы знаем, кто это. Непонятно только, почему мы до сих пор не попытались во всем этом разобраться, а разобравшись, и только тогда, начать говорить на своем собственном языке, т. е. с помощью новых западных понятий строить *наши* новые системы мысли, на самом деле *задавать направления и придавать формы нашей жизни*.

Примечания

- 1 Ср.: Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1970. S. 165.
- 2 Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 170.
- 3 Познание в социальном контексте. Под редакцией В. А. Лекторского, И. Т. Касавина. М., 1994. С. 34.
- 4 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 27.
- 5 Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. М., 1999. С. 6.
- 6 Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 59.
- 7 Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М., 1995. С. 12–13.