

"ДРУГОЙ" М. ТЁНИССЕНА

Книга Михаэла Тёниссена "Другой: изучение социальной онтологии современности"¹, впервые изданная в 1965 г., по-прежнему остается одной из немногих попыток систематического исследования "философии диалога" ("диалогизма", "диалогики"), определения ее сути, ее статуса и реального вклада в философию. Автор стремится выяснить, почему, в ответ на какие теоретические проблемы возникло это философское течение. При этом его интересуют не столько конкретные исторические обстоятельства, хотя и о них есть упоминания, сколько сама суть дела. Она заключается, по Тёниссену, в теоретических трудностях, с которыми столкнулась гуссерлевская феноменология при разработке понятия "Другого". Интенциональная схема, принятая трансцендентальной феноменологией, ведет к солипсизму. Какие бы радикальные ее усовершенствования ни предлагались, "Другой" остается продуктом конституирующей деятельности "Я". Философия диалога оказывается продуктивной альтернативой постольку, поскольку исходит не из трансцендентального "Я", а из события встречи, из "между", в котором определяются посюсторонние, "мирские" Я и Ты. Суть философии диалога представлена у Тёниссена путем соотнесения "диалогизма" с "трансцендентализмом".

Настоящая статья нацелена не столько на критику, сколько на обзор основных положений книги, которая, несомненно, является основательным вкладом в процесс конституирования диалогической философии, все еще пребывающей с академической точки зрения в стадии "недоросля".

С самого начала Тёниссен констатирует нерядовой статус понятия "Другой" в современной философии: "Хотя в прежние времена тоже размышляли о Другом и предоставляли ему место - иногда выдающееся - в этике и антропологии, в философии права и государства, однако, пожалуй, никогда Другой не проникал в основы философского мышления так глубоко, как сегодня. Он является уже не просто предметом отдельной дисциплины, но в значительной мере - темой первой философии. Вопрос о Другом неотделим от первейших вопросов современного мышления" [1]². Титул "Другой" охватывает такие различающиеся понятия, как, с одной стороны, "Ты", а с другой - "чужое я", "alter ego" или "вот-бытие Другого" (Mitdasein). Это различие, как показывает Тёниссен в дальнейшем, является принципиальным, маркирующим пределы трансцендентальной философии. Для трансцендентального ego как теоретического конструкта Другой может быть только чужим, неблизким, неродным, эмоционально индифферентным. Различие между философией трансцендентальной и философией диалогической уже предположено тем, что одна исходит из "чужого Я", а

другая - из “Ты”. Ввиду этого автор не относит к “диалогистам”, например, И. Фолкельта, М. Шелера и К. Ясперса, которые, хотя и говорят о “Ты”, подразумевают все же не “Ты” в строгом смысле: Ясперс имеет в виду скорее “другую самость”, а Фолкельт и Шелер - “чужое Я”.

Корни философии диалога уходят, по мнению Тёниссена, в XIX или даже XVIII столетия. Она восходит к учениям Гамана, Якоба Гримма и Вильгельма фон Гумбольдта о языке, к философии веры Якоби, к этическому учению Фихте, к воззрениям романтизма, к ранним мыслям Гегеля и к “Философии будущего” Фейербаха. Однако автор не ставит своей задачей исследовать собственно исторические корни современной философии Другого. Зато ему хотелось бы, в частности, точнее определить термин “социальная онтология”. Он должен не только выражать то, что “Другой” ныне входит в первую философию, но также и отделить тему предлагаемого исследования от области социальной философии и отдельных социальных наук. Социальная онтология, по Тёниссену, отстраняется не только от социологии как эмпирической науки, но и от всех попыток философского обоснования социологии. В поддержку своего употребления термина “социальная онтология” автор ссылается на Гуссерля и Райнаха, уже использовавших это понятие в аналогичном значении. “Если они называют акт “социальным”, то не из-за его социобразующей функции, а только ввиду того, что он изначально обращен к Другому. Ничто не мешает следовать за ними и окрестить именем “социальная онтология” философскую науку, которая иначе могла бы быть описана только громоздкими формулами” [7].

Тёниссен берет философию Гуссерля за отправную точку, по отношению к которой философия диалога с ее трактовкой понятия Другого оказывается противоположным полюсом. Между ними как крайними противоположностями располагаются все другие современные тематизации Другого. Философия Гуссерля является трансцендентальной, поскольку ведущую роль в ней играет вопрос о субъективном конституировании мира. В связи с проблемой строения мира она может понимать Другого только как чужое Я или вот-бытие (Dasein).

В первую очередь предметом анализа становятся основания гуссерлевской трансцендентальной теории intersубъективности. Собственно, под этим именем у Гуссерля и выступает социальная онтология. Теория трансцендентальной intersубъективности является одной из двух основных дисциплин, на которые подразделяется феноменологическая философия, играя роль ключевого замкового камня свода системы. Она раскрывает смысл “эгологии”, из которой исходит феноменология. В начальной главе Тёниссен анализирует содержание, способ развертывания эгологии и ее место в целом трансцендентальной феноменологии. Особое внимание уделяется пятой “Картезианской медитации”, где Гуссерль наиболее подробно объясняет свою теорию intersубъективности [15].

Темой феноменологии, в противоположность объективным наукам, является субъективность, *не принадлежащая миру*, или “экстрамунданная” (extramundane, внемирская) субъективность. Гуссерлевская радикализация Декарта состоит в исправлении “ошибки”, которую он совершил тем, что рассматривал “ego” все же как “малый краешек (Endchen) мира”³. Субъективность, на которую опирается феноменология, очищена от всего мирского, в том числе и человеческого. Хотя эта субъектив-

ность выступает, как и “ego” Декарта, в качестве “Я”, однако *это Я* “не экземпляр мира, и если оно говорит: “я есмь, ego cogito”, то это уже не значит: есмь Я, этот человек”⁴. После того как феноменологическая редукция принципиально отделила ego от мира, от реального человека, воссоединение с миром становится проблемой [21].

Гуссерлевскую “моёмость” (Jemeinigkeit⁵) не следует понимать как *персональную*. Феноменологическая субъективность хотя и является моим Я, однако это Я не стоит ни в каком отношении к Ты и не является членом Мы. Вместе со всем миром она трансцендирует и “все человечество”. Этим она в корне отличается от понятия “моёмости” у Хайдеггера, у которого титул “Jemeinigkeit” содержит “указание, что Я есть это вот-бытие, а не другое”⁶. “Рассмотрение присутствия сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать *личное* местоимение: “я есмь”, “ты есть”⁷. Хайдеггер помещает моёмость, таким образом, на “онтический” уровень в противоположность тому, что у Гуссерля она располагается на онтологическом. У Гуссерля субъективность имеет атрибуты 1) *внемирности* (Unweltlichkeit) и, значит, не-человечности, 2) *моёмости*, имплицитующей индивидуальность, фактичность и историчность, и 3) *абсолютности*, означающей асоциальность [22-23]. Феноменологическая субъективность отрицательна по отношению к миру, поскольку не наличествует в мире, но, с другой стороны, положительна постольку, поскольку она проектирует мир. Гуссерль называет такое проектирование “конституированием”, а задачей феноменологии считает “систематическое открытие конституирующих интенциональностей”⁸ [23-24]. Истолкованная таким образом феноменология подпадает под понятие трансцендентальной философии, которое, по Тёниссену, “должно охватывать все способы игры того и *только* того мышления, которое тематизирует проект мира из субъективности так, что мир становится его определенным предметом. Хотя философия последних столетий, начиная с Декарта, всегда уже шла к субъективному обоснованию мира, однако только Гуссерль поставил конститутивное отношение субъективности к миру *как таковое* в центр трансцендентального рассмотрения. Вследствие этого “вся трансцендентальная проблематика” вращается вокруг отношения моего чистого Я к моей мирской субъективности, моей “душе”, и в конечном счете “вокруг отношения этого Я и жизни моего сознания к миру”⁹ [26].

Гуссерлевское эпохе создает исключительную философскую “уединенность, которая как “абсолютность”, т. е. как обособленность от всего другого и всех Других, отбрасывает Я на себя и собственную индивидуальную фактичность. Однако оборотной стороной этой абсолютности является радикальная релятивность мира по отношению к конституирующему его Я. Соответственно, феноменологию можно было бы называть *трансцендентальным релятивизмом*. Относительность мира и абсолютность Я вместе основывают “уединенность”. Эта уединенность есть уединенность конституирующего, который не знает себе подобного, так как он встречает только конституированное им [27-35].

Поскольку феноменология использует эйдетическую редукцию, она является “эйдетической” наукой, или “наукой о сущности”, т. е. не “наукой факта”. И все же трансцендентальная редукция обнаруживает “факт” - факт моего индивидуально-исторического ego. Согласуется ли его индивидуальность с всеобщностью сущности? - спрашивает Тёнис-

сен. Можно ли утверждать, что предметом эгологии должно быть “всегда-мое” (“je mein”) ego, если ее предметом теперь оказывается “эйдос ego”? Этот последний вопрос, по мнению Тёниссена, является самым важным с точки зрения основоположения теории intersубъективности [37]. Он подчеркивает, что полученное эйдетической интуицией “ego вообще” есть лишь мыслимое, а не мое *фактическое* ego [42].

Движение конституирования происходит в направлении, противоположном редукции, являясь трансцендентальным построением объективного мира. Оно происходит на двух уровнях - эгологии и теории intersубъективности. Мир, который для своего конституирования еще не требует “Другого”, является вещным миром в его чистой вещиности. Соответственно мы становимся эгологическими учредителями мира [47].

Конституирование, трактуемое лишь эгологически, выполнимо только для одного “я” как трансцендентального “solus ipse”. Однако феномен *объективного* мира, требует конституирования, в котором также участвовали бы и другие источники конституирования - чужие трансцендентальные субъекты. Таким образом, эгология отсылает во вне себя - к трансцендентальной теории intersубъективности, telos которой обозначен такой задачей, которую эгология не может осилить [51]. В “трансцендентальном солипсизме” коренится неспособность эгологии сделать понятной объективность мира. Ego конституирует “Других”, тоже конституирующих мир, но это означает, что мир все-таки конституируется лишь первоначальным ego [52].

В начале теории intersубъективности Гуссерля стоит новая редукция - к моей “примордиальной”, или “особенной сфере”. Примордиальная редукция абстрагируется “от того, что придает людям и животным их специфический смысл как... я-образно (ich-artigen) живущим существам”¹⁰. Примордиальное эпохе исключает все то, что в “феномене мира” отсылает к “Другим” как конститутивному условию его возможности, все “предикаты культуры”. Остается в конечном счете только “мое собственное” как остаток абстрагирования от всех “Чужих”, как “не-чужое” [55]. При этом устраняется Другой *как Другой*, как конституирующий [56]. В центре моего примордиального мира стоит правящее в моем теле Я. Речь идет о “моем персональном Я”, хотя оно оказывается персональным в каком-то нечеловеческом смысле. Другие, к которым ведет первый шаг теории intersубъективности, понимаются “как объекты мира”, однако они еще не суть другие *люди*, не мои “ближние” (Mitmenschen) [57-58].

Далее излагается, как Гуссерль при помощи понятий “аппрезентация” и “проницание”¹¹ (Einfühlung) объясняет возможность опыта Другого. Мой и чужой примордиальные миры идентичны. Чужой рассматривается как alter ego. Чужой не есть мое собственное. Негативное значение не-собственного для обоих совмещается. Alter ego есть не-собственное, поскольку оно есть собственное Другого. Объективный мир же как не-собственное также не есть собственное Другого. Собственное Другого исключает мое-собственное и наоборот. Объективный мир, таким образом, не есть ни мое-собственное, ни собственное Другого, поскольку он включает в себя и то и другое. Он не идентичен ни с тем, ни с другим, поскольку он идентичное в обоих. Таким образом, его чуждость в противоположность “чистой” чуждости чужой субъективности опосредована идентичностью. Как опосредованное таким образом он представляет

собой Третье по отношению к “моему” миру и миру Другого - Третье, которое, по Гуссерлю, лишь посредством “идентификации” примординальных миров следует из них. Органом конституирования объективного мира из идентификации примординальных миров должно быть трансцендентальное “проникание” как “аппрезентация” alter ego [68-72].

“Там” Чужого отлично от моего “здесь”. Моя точка зрения исключает чужую, а чужая исключает мою. И все же для идентификации восприятий вещи можно поменяться с Другим местами. Вместе с тем, тематизируется значение языка. Оно оказывается лишь “прикладным”. Конститутивную роль языка Гуссерль понимает ограниченно. Она сводится к фиксации эксплицированной предметности для ясного осознания того, что уже конституировано [73-76].

Благодаря прониканию в “Другого вообще” конституируется объективный мир. Если этот мир вбирает объективность чужого тела, то теперь Другой сам приобретает смысл объективного сущего, объекта. Однако при этом не объективируется другая часть Другого, его ego. Лишь подразумевается, что оно входит в единство объекта, называемого “человеком”. Итак, только в контексте объективного мира Другой конституируется как “объективный человек”. Благодаря прониканию в чужое тело я переношу в дальнейшем его “человечность” на себя самого.

Как возможен этот перенос? Он основывается на факте, что при проникании я не только представляю себе, как и в качестве чего Другому даны окружающие его и меня вещи, но и как и в качестве чего я сам являюсь ему. Я должен теперь на основании аппрезентированной тождественности ego и alter ego позволить произойти со мной тому, что я совершил в отношении Другого: я должен понимать себя самого как человека [77-78]. Влияние Других на меня в негативном аспекте представляет собой “депотенцирование”, обессиливание. Первоначально Я - тот, кто конституирует все другое, однако в дальнейшем оказывается, что Я - тот, кто конституируется всеми Другими. Это депотенцирование осуществляется как децентрация.

Как мое ego посредством проникания в чужое “представление обо мне” “объективирует” себя в человека, так и все человеческое сообщество есть совместно наличествующая в сознании проникания объективация общности монад. Однако она как общность *трансцендентальных* субъектов сама является трансцендентальной общностью. Именно она, по Гуссерлю, есть *трансцендентальная* интересубъективность [96-97].

Тёниссен далее указывает на ограниченность того опыта, на котором строится трансцендентальная теория интересубъективности. Эту ограниченность можно увидеть с позиций философии диалога, о которой речь еще впереди, а пока здесь называются наиболее явные недостатки:

1. Мир, в котором я первоначально встречаю Другого, есть по своему конститутивному значению для встречи *мир пространства*, в котором Другой предстает как тело, находящееся “там” [106].

2. В примординальной ситуации Другой выступает для меня только в модусе воплощенного, физического наличия, к которому у Гуссерля сводится все многообразие способов присутствия Другого.

3. Восприятие, открывающее Другого в примординальной ситуации, Гуссерль ограничивает чувственным зрением. Не предполагается, например, речевое общение [108].

4. В примордиальной ситуации я первоначально выступаю только как субъект, а Другой только как мой объект.

5. Другой в самом начале только один среди многих Других, не доверенный Ты, не исключительный. Какой-нибудь “Другой вообще” - всегда “чужой”, которому в сравнении с ближним недостает даже квалификации “постороннего” [109].

Гуссерль с самого начала абстрагировался от того, что окружающий мир является коммуникативным миром, и в итоге его теория запуталась в противоречиях [125]. Абстрактный “Другой”, конституируемый мной, никогда не может поразить меня и преобразить во встрече, он никогда не может явиться мне из мглы будущего [150]. Подводя итог анализу теории intersубъективности Гуссерля, Тёниссен констатирует, что тот не ушел от солипсизма, а усугубил его [154].

Далее рассматриваются проекты социальной онтологии Хайдеггера и Сартра, в которых гуссерлевская теория подвергается модификациям. Хайдеггер решительно отходит от Гуссерля в трактовке “фактичности”. У Гуссерля речь идет об индивидуальной фактичности трансцендентального его в ее отличии от мунданной фактичности. Хайдеггер открывает измерение, в котором “*фактичность не эмпирия чего-то наличного в его factum brutum, но втянутая в экзистенцию...*” Так оно есть фактичности никогда не обнаруживается созерцанием¹². Вот-бытие (Dasein) у Хайдеггера выступает как “конкретный человек”, и весь перелом от трансцендентальной феноменологии к фундаментальной онтологии проявляется как движение от “расчеловеченной” трактовки человека как “мирского реального факта” к прояснению поистине человеческой мирскости (Weltlichkeit) и фактичности. Моёмость, превращаясь в моёмость вот-бытия, становится персональной, а человек - личностью в совместном бытии с личностями [160]. Именно благодаря открытию этой фактичности Хайдеггер совершает в социальной онтологии шаг вперед по сравнению с Гуссерлем [161].

Плодотворность “новообразований” хайдеггеровского анализа события резюмирована в следующих пунктах.

1. Вот-бытие есть “по существу само по себе со-бытие”¹³. Только тот, кто изначально рассматривает Я изолированным от Другого, прибегает к “проницанию” как акту, который должен впервые установить недостающую связь между Я и Другим¹⁴.

2. Даже тогда, когда в моем поле зрения нет Другого, я существую все же в качестве со-бытия, а именно в модусе изолированности [165].

3. Если Гуссерль относится к великому множеству тех, кто истину выводит из рассмотрения восприятий и теоретических знаний, то Хайдеггер в вопросе об истине отходит от созерцания к активному обращению с мирским сущим¹⁵ [166].

Однако Другой у Хайдеггера, как и у Гуссерля, улавливается, подобно прочему мирскому сущему, моим проектом мира и тем самым лишается своей чуждости и противоположности [168]. Вместе с тем вещное бытие наделяется преимуществом перед бытием Другого [169].

Переходя к социальной онтологии Сартра, Тёниссен отмечает, что он при описании бытия-с-другими стремится, по видимости, к радикальному перевороту построений Гуссерля и Хайдеггера, но на деле ему не удается преодолеть зависимость от трансцендентальной философии. Сартр не принимает гуссерлевскую эгологию, уводящую в тупик солипсизма. Сна-

чала ему кажется, что “ошибку” Гуссерля можно исправить, отвергнув существование трансцендентального *эго*, которое делает мое сознание привилегированным по отношению к другому. Однако в дальнейшем он приходит к решению доказать, что мое трансцендентальное сознание в самом своем бытии причастно к внемирскому существованию других сознаний. Импульс к такому повороту Сартр находит у Гегеля, который в определенном отношении оказывается “прогрессивнее” Гуссерля. Сартр полагает, что наличие Другого необходимо не столько даже для конституирования мира и моего эмпирического “эго”, сколько “для самого существования моего сознания как самосознания”. Самосознание как чистое тождество с самим собой “имеет достоверность самого себя, но эта достоверность еще лишена истины. В действительности, эта достоверность была бы истинной только в той степени, в какой его собственное существование для себя являлось бы ему в качестве независимого объекта”¹⁶.

У Сартра Другой изначально не есть ни “объект в мире”, или “внутримирно сущее”, ни, как и я, направленный на вещи “субъект для мира”, или чужое “бытие-в-мире”, которому открыто то же внутримирно сущее, что и мне. Другой является мне в настоящем без *посредничества*; мир – то среднее звено, которое здесь исключается. Как не внутримирно сущее Другой не позволяет опосредовать себя миром, который я проектирую. Посредничество “мира” приходит слишком поздно: без него я уясе непосредственно в Другом [188-190].

Гуссерлевскую доктрину об опосредованности Другого мной Сартр превращает в ее противоположность, в учение, что *Другой меня мной* опосредует. При анализе феномена стыда выясняется, что Другой как конкретное и индивидуальное условие моего бытия есть необходимый средний термин между мной, стыдящимся себя, и мной как предметом моего стыда, выведенным на свет посредством Другого [208]. Чтобы мочь рассматривать себя самого в качестве объекта, мне нужно принимать себя как бы из рук Другого, как объект, которым я являюсь для Другого [209].

Особую заслугу Сартра Тёниссен усматривает в тематизации им того обстоятельства, что я могу быть Другим только таким образом, что остаюсь в то же время собой, что мое отчужденное бытие все же есть мое собственное, а не просто чужое. Двойственность хода мысли, в котором Сартр обдумывает это положение, обнаруживает двуликую переходную позицию его социальной онтологии между трансцендентальной теорией интересубъективности и диалогическим мышлением, развиваемым по ту сторону трансцендентально-философских альтернатив [221].

Поскольку к свободе другого относится то, что со мной происходит, я уже не являюсь в настоящем “хозяйном ситуации”: под взглядом другого “ситуация” ускользает от меня¹⁷. По Сартру, я одержим Другим, завишу от свободы Другого, но эта свобода гнездится во мне самом, в глубине моего бытия. Она “не моя”, но все же “условие моего бытия”. Она не моя, так как я не могу располагать ею. В свободе, однако, основано все, чем я являюсь. Итак, в бытии-для-другого находится “моя основа вне меня”. Другой есть мое я-сам; это положение кажется аналогичным гуссерлевскому, однако по своему смыслу оно противоположно: Гуссерль ищет в трансценденции имманентность, а Сартр ищет в абсолютной имманентности абсолютную трансценденцию [222-223].

Социальная онтология Сартра впадает в тот самый трансцендента-

лизм, с деструкции которого она начиналась. Он лишь *переворачивает* трансцендентально-философскую схему: не Другой, но Я являюсь в бытии-для-Другого объектом; не его, но меня охватывает проект мира, отводящий мне определенное место в пространстве и времени; не чужое, но мое бытие становится квазивещным наличием. С возвращением дуализма мунданного факта и априорного проекта мира от Сартра уклоняется тайна потустороннего миру и все же фактически присутствующего, конститутивного и все же индивидуального “ближнего” [225-230].

Анализом концепции Сартра заканчивается первая часть книги, и Тёниссен переходит ко второй части, озаглавленной “Философия диалога как контрпроект по отношению к трансцендентальной философии”. Диалогизм не по стечению обстоятельств, а по сути своей является движением оппозиционным [244]. Кто же противник философии диалога? Сами диалогисты отвечают: “идеализм” или “метафизика”. При более тщательном рассмотрении выясняется, что предметом критики диалогистов является, во-первых, идеализм как философия “всеобщего” субъекта или “сознания вообще”. В противовес этой философии “новое мышление” исходит из моего *фактического, человеческого Я* [245]. В этом отношении диалогизм сближается, в частности, с Хайдеггером и Сартром. Во-вторых, что более существенно, критика диалогистов направлена против *трансцендентальной философии* как учения о конституировании мира из субъективности, даже если субъективность трактуется как моя фактическая и человеческая. В этом плане философия диалога выступает в качестве оппозиции к трансцендентализму Гуссерля, Хайдеггера и Сартра [246].

Первые публикации, относящиеся к философии диалога, появились к концу второго десятилетия XX в. Их авторы пришли к своим идеям независимо друг от друга. В числе этих публикаций Тёниссен называет поздние произведения Г. Когена (1917-1918), “Пневматологические фрагменты” Ф. Эбнера (1918-1919), заметки Г. Марселя в “Метафизическом журнале” и, наконец, “Я и Ты” М. Бубера. Почва для “нового мышления” подготовлена, прежде всего, такими философами, как Гаман, Вильгельм фон Гумбольдт, Фихте, Фейербах. Кроме того, Эбнер ссылается как на своего вдохновителя также на Якоба Гримма. Бубер при случае упоминает еще и Якоби. Все представители философии диалога восприняли идеи Киркегора. Розенцвейг испытал также влияние Шеллинга и Гегеля.

Среди представителей диалогизма Тёниссен особо выделяет Мартина Бубера. В отличие от Сартра, Гуссерля и Хайдеггера, у которых вопрос об intersубъективности возникает лишь в связи с вопросом о субъективности и конституированном ею мире, у Бубера проблема “диалогической жизни” является проблемой по преимуществу [257]. Экспликация диалогической жизни призвана заложить основы онтологии.

В методическом отношении Бубер и вместе с ним все диалогисты остаются далеко позади Гуссерля, Хайдеггера и Сартра. Между тем, этот недостаток Бубера имеет положительное основание: мысль о “диалогическом принципе” возникает не метафизически, но из “опыта веры” и лишь “переводится” в философскую понятийность. Такой перевод неизбежно оказывается неадекватным, и к Буберу подходят с чужой меркой [258].

Понятие “Между” - ключевое, открывающее подступ к интенции Бубера да и всего “диалогизма”. В работе “Я и Ты” Бубер рассматривает соотношение, “основанное уже не в сфере субъективности, но в сфере

между существами”. В “Проблеме человека” Бубер пишет: “Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, я называю сферой Между (*des Zwischen*)”. Она “является первичной категорией человеческой действительности”¹⁸.

Бубер утверждает: “Дух не в Я, но между Я и Ты”. “Чувства лишь сопровождают метафизический и метапсихический факт отношения, который осуществляется ведь не в душе, но между Я и Ты”. Поскольку отношение, которое осуществляется в Между, не есть интенциональный акт субъекта, не может быть и то, к чему оно относится, интенциональным предметом. “Это не метафора, а действительность: любовь не присоединяется к Я так, чтобы она имела Ты только в качестве “содержания”, предмета; она есть *между* Я и Ты”¹⁹. “Отношение к Ты непосредственно. Между Я и Ты не стоит ни абстрактная понятийность, ни предзнание, ни фантазия... Между Я и Ты нет никакой цели, алчности и антиципации... Все средства являются препятствием. Только там, где все средства разлагаются, происходит встреча”²⁰. В конечном счете у Бубера так же, как у Гуссерля и Сартра, “непосредственность” является отрицательным понятием. Отрицается “средство”: Ты не есть средство, которое я мог бы использовать для своих целей.

Между не находится ни в Другом, ни во мне, ни в ком-то третьем, не является ни “миром идей”, ни миром реальности, не является и вещью между партнерами. Прежде всего сфера *Между* характеризуется отрицательно, а положительно *Между* определяется в качестве встречи. Она является совместным действием партнеров, не может быть односторонней. Она - “милость”, “подарок” того, чем я сам по себе не располагаю.

“Я” и “Между” взаимно оспаривают право первичности. “Я” притязает на первичность, поскольку событие встречи переживается мною, однако *Между* должно быть логически первым потому, что оно дает начало Я и Ты. Бубер решительно отдает первенство *Между*. Исхождение от *Между* противоречит только исхождению от Я как индивидуума, но не от Я как личности, начинающейся именно благодаря встрече [272]. Происхождение партнеров из события встречи Бубер мыслит как взаимное конституирование Я и Ты [274]. Онтология *Между* все же остается лишь *негативной* онтологией. Это значит, прежде всего, что Бубер понимает “сферу *Между*” только в снятии “сферы субъективности” [276-277].

Используемая Бубером модель имеет сходство со схемой трансцендентально-философского истолкования мира, причем даже более подобна гуссерлевской, чем хайдеггеровской. Сходство состоит в том, что мир открывается человеку двумя способами в зависимости от того, говорит человек основное слово Я-Ты или основное слово Я-Оно. Эти два “соотнесения” (*Haltung*) напоминают понятие “установки” у Гуссерля. Этими соотнесениями я интенционально направляю себя на нечто [278]. Вместе с тем у Ты теряется непосредственность, на которой так настаивает Бубер.

Зато Бубер придает *языку* такую роль, которая способствует отходу его учения от интенциональной модели. У Гуссерля и Сартра Другой помещается, главным образом, в медиуме чувственного восприятия, у Хайдеггера - в мире озабоченно-обеспечивающего обращения. Напротив, вселенной для Ты является язык. Я-Ты и Я-Оно являются именно “основными словами”, а основные слова “говорятся”. И сам язык дол-

жен быть двойственным. Говорение основного слова Я-Ты есть вступление в разговор, заговаривание (*das Ansprechen*), тогда как говорение основного слова Я-Оно есть оговаривание (*das Besprechen*). Такое понимание присуще не только Буберу, но и всей философии диалога. В случае, если это понимается иначе, мы имеем дело не с диалогическим мышлением, а слово “Ты” тогда большей частью является только синонимическим выражением понятия “Другой” или даже “чужое Я”. Заговаривание и оговаривание - установки, которые различными способами приводят бытие сущих к языку. Таким образом, заговаривание, несмотря на его интенциональную конституцию, дает основу для восстания Я-Ты-отношения против устройства интенциональности. Без противоречия организуется в интенциональную схему только оговаривание [281-283].

Итак, “хотя Бубер и разрушает схему интенциональности, однако в негативности разрушения все же остается в плену у нее. Разрушение схемы интенциональности достигается в исхождении от языка вообще; однако то, что Бубер остается в плену интенциональности, заявляет о себе уже в методической ориентации на те формы речи, которые все еще отчуждены, в сущности, по форме интенциональности” [293].

Далее Тёниссен указывает на другие аспекты деструкции Бубером трансцендентально-философской модели интенциональности. Так, Бубер различает “*прошлое*” как способ, которым я интенционально переживаю предметности, и “*настоящее*”, переживаемое во встрече. Оговариваемое есть прошедшее, уже ставшее предметом обсуждения [294]. Вступающие в разговор относятся к настоящему или будущему, открытому и непредопределенному. “Буберовское истолкование темпоральности Ты и Оно является репрезентативным для философии диалога вообще”. Едва ли найдется другой пункт, в котором диалогисты были бы столь единодушны [293-297].

Ты - не интенциональный предмет. Отношение к Ты трансцендирует все наличное. Ты не включено в пространство и время. Не бытие, а ничто доминирует в буберовской теории Ты, которая сводится к деструкции интенциональности посредством снятия, во-первых, интендируемого предмета и, во-вторых, интендирующего акта [302-312].

Целью буберовской диалогии является путь к Богу. “Точнее: положительная цель, к которой подводит философия как негативная онтология, может еще лишь “теологически” развертываться в ее позитивности”. “...То, что Бубер называет Богом, дано более непосредственно, чем все другое: это само настоящее” [330]. Бог не совпадает просто с онтологически истолкованным *Между*, но является как бы *Между* всех *Между* [336].

Буберовская “теология” *Между* является попыткой преодолеть ту негативность, которая присуща онтологии *Между*. Негативность тематизируемого Бубером Ты проявляется наиболее очевидно в его неустойчивости. Выйти из этой неустойчивости не теологически, но онтологически, не соскальзывая в устойчивость наличествующего, - это цель пути, на который удаляется диалогизм Ойгена Розенштока-Хюсси от диалогии Бубера. Свою версию диалогического мышления Розеншток-Хюсси называет “дианомикой”, “метаномикой”, “учением о назывании”, или наукой об имени. Розеншток-Хюсси отличает имя от слова и от понятия. Слово и понятие характеризуют Оно, а имя называет Ты. “Имена основываются на взаимности”. Называние по имени, как некое

обращение, есть притязание на ответ. “Когда имя не пусто, не звук и дым? Когда на зов зовущему будет ответ”²¹. Имя обладает устойчивостью, имеет особое существование. Язык для Розенштока-Хюсси есть сама действительность или жизнь. Имя пробуждает жизнь, оно является “первой ступенью языка” или “первым слоем языка”²², который конституирует язык. Как начало языка оно является также целым языка. Оно исполняет ту же функцию, которую Розеншток-Хюсси приписывает звательному падежу, - открывает разговор. “Имя является точкой пересечения трех речевых актов. Во-первых, я обращаюсь с ним к тебе. Во-вторых, я говорю о тебе с твоим именем. В третьих, ...я узнаю сам себя с именем и в этом имени”²³ [347-350].

Негативность онтологии *Между* коренится в конечном счете в зависимости от трансцендентально-философской модели интенциональности. Мыслителем, который глубже других осознал эту зависимость и предпринял самую значительную попытку к ее преодолению, является крупнейший после Бубера диалогист Габриель Марсель. Он предлагает отличать собственно общность Я-Ты от речи. Разговор, состоящий из вопросов и ответов, способен превращать Ты в Оно, в “объект анкетирования”, который всего лишь опрашивается. Вопрос навязывает горизонт, в котором уже намечен ответ Другого. Марсель стремится к преодолению вопросно-ответной диалектики, ориентированной на объективность мира. Это преодоление достигается в любви. Марсель, как и Бубер, все же лишь негативно способен описывать встречу с чистым Ты. Бог для обоих мыслителей является именем абсолютно чистого Ты [350-357].

Еще одна попытка преодолеть негативность буберовской диалогичности выражается в стремлении освободиться от господства интенциональности, обусловленного ориентацией на “приглашенность к разговору” (*Angesprochenwerden*). Тённиссен констатирует, что *философская* экспликация диалогического опыта первоначальной “приглашенности к разговору” до сих пор фактически никому не удавалась, а те, кто делает ее постоянной темой, а не только целевым пунктом, покидают почву или философии, или диалогичности, или обеих вместе. Розеншток-Хюсси считает “приглашенность к разговору” первичным человеческим опытом. Ведь ““я есмь я” - ответ человека, к которому обратились по имени”. “Первое, что с ребенком... случается, - с ним заговаривают (*angeredet*)”²⁴. Опыт ребенка переносится на опыт взрослого человека; меняется не структура встречи, но лишь круг людей, которые играют роли обращающихся с разговором. Объяснения этой “приглашенности™ к разговору” даются психологические, социологические или теологические, но не философские. Розеншток-Хюсси считает допустимым “скачок из философствования”. Он не только провозглашает свой диалогизм фактически нефилософским делом, но и заявляет о принципиальной невозможности философской диалогичности вообще. Несомненно, ориентация на “приглашенность к разговору” у Розенштока-Хюсси и Гогартена мотивируется христианской верой. За доктриной рождения Я из переживания вызова стоит как последняя инстанция положение: “Бог призвал меня, поэтому я есмь”²⁵. Эбнер находит диалогическую фактичность *исключительно* в отношении к Богу, а та схема, которая содействует ему в этом открытии, дает ему в руки также руководство для интенционалистского истолкования межчеловеческой коммуникации [357-361].

Приняв тезис, что философия диалога возникла как контрпроект по отношению к трансцендентализму, Тёниссен далее задается вопросом, в какой мере диалогика возможна исходя из феноменологии. Во всяком случае, диалогика стала действительностью не в наследовании *трансцендентальной* феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Авторы, о которых далее идет речь, достигают диалогической онтологии как раз в *отходе* от трансцендентально-философского базиса хайдеггеровского анализа со-бытия (Mitseinsanalyse). Тёниссен рассматривает здесь “раннюю немецкую феноменологию”, или “предтрансцендентальную феноменологию” геттингенского и мюнхенского кружков; только в них, а не в школе трансцендентальной феноменологии обнаруживаются предпосылки к диалогике. В принципиальной постановке вопрос звучит так: в какой мере безусловное подчинение схеме интенциональности допускает диалогике? А самые существенные условия, которые должны быть исполнены, чтобы социальная онтология в полном смысле была диалогикой, по Тёниссену, следующие: 1) тематизация Ты в строгом смысле второго лица личного местоимения, 2) ясное отличие этого Ты от предметного Нечто, 3) усмотрение диалогической фактичности, которую Бубер охарактеризовал как единство действия и страсти, 4) усмотрение *Между*, превышающего субъективность. Тёниссен анализирует в первую очередь идеи Адольфа Райнаха, которого величает “пионером” (Wegbereiter) диалогике. Далее идут испытывавшие влияние Райнаха Дитрих фон Хильдебранд, Курт Ставенхаген, Вильгельм Шапп. Интенционализм всех ранних феноменологов ограничивает реализацию трех последних условий, однако выполнимость первого условия позволяет говорить, по крайней мере, о “подступах” к диалогике [374-405].

Особый экскурс посвящен “кажущейся диалогике” (Scheindialogik) в социальной онтологии Альфреда Шюца. Используемое Шюцем выражение “Ты” не соответствует диалогическому пониманию. Его социальная онтология предполагает трансцендентальное конституирование Другого. Мирскость чеканит все опыты чужих субъектов. Социальные отношения, по Шюцу, вторичны по отношению к “одиночкам” (“Einzelnern”), которые в них вступают. С ранними феноменологами Шюц разделяет представление, что социальное отношение конституируется в интенциональных актах одиночек. С видом само собой понятного он говорит о “создании социального отношения”, силовым полем которого является “живая интенциональность”. “Социальная онтология Альфреда Шюца, - заключает Тёниссен, - является... примером того, что ориентация на *трансцендентальную* феноменологию Гуссерля не допускает диалогике даже в том объеме, как в ранней феноменологии” [406].

Еще одна тема, затронутая в книге Тёниссена, - разработка диалогике в отталкивании от фундаментальной онтологии. Здесь речь идет об идеях К. Лёвита и Л. Бинсвангера. Карл Лёвит критикует Хайдеггера за то, что тот, во-первых, фактически отдает преимущество окружающему миру перед совместным миром и, во-вторых, собственно бытие-друг-с-другом понимает как бытие с Другими. Сам Лёвит как настоящий диалогист использует понятие “Ты” не просто в качестве синонима понятия Другого. Он различает alter и alius, воспроизводя основное для диалогистов различие Ты и Он-Она-Оно. У Лёвита, как и у Бубера, отношение Я и Ты имеет характер исключительности. Отношение Я и Ты он характеризует

как “собственное” бытие-друг-с-другом, как более фундаментальное по сравнению с бытием-друг-с-другом кого-то одного и кого-то другого. Первое нельзя выводить из второго, но, наоборот, второе должно выводиться из первого. Бытие-друг-с-другом в виде Я-Ты-отношения дает, как полагает Лёвит, полемизируя с Хайдеггером, руководство для экспликации бытия-друг-с-другом вообще. Лёвит опирается на понятие, близкое к буберовскому “Между”, - “индивидуум в роли ближнего”. Под этим выражением подразумевается, что человек определяется как личность всегда в соотношении с другим, т. е. он встречается как сын со своими родителями; как муж - со своей женой; как отец - со своими детьми и т. д. Человек, обращаясь к другому, с самого начала ориентируется на него и говорит уже не просто от себя, но как тот, который определяется Другим. И все же Лёвит не вполне диалогист: вследствие его первоначальной концепции Я-Ты-отношение должно было бы иметь приоритет перед “диффузным” бытием-друг-с-другом, однако фактически Лёвит разрабатывает бытие-друг-с-другом Я и Ты на основе бытия-друг-с-другом кого-то одного и кого-то другого [413-437].

Именно этот момент у Лёвита становится предметом критики со стороны Людвиг Бинсвангера. Он предлагает, “пожалуй, самую радикальную попытку онтологии *Между*” и “еще решительнее, чем сам Бубер исходит от *Между*” [439-440]. Аналог буберовского понятия у Бинсвангера получает название “Мы” (*Wirheit*) или “дуальное Мы”. В свете этого “Мы” Бинсвангер пишет о любви, что она “является не мостом между двумя экзистенциальными глубинами, но самостоятельным, первоначальным модусом человеческого существования... в котором только и могут родиться Я и Ты”²⁶. Несмотря на радикальность своей попытки, Бинсвангер все же не преодолевает негативность, свойственную диалогической онтологии Бубера, и допускает рецидивы трансцендентализма.

В отдельном экскурсе Тёниссен дает оценку учению Карла Ясперса о коммуникации и определяет ему место между трансцендентальной философией и философией диалога. Ясперс приходит к экзистенциальной коммуникации, отталкиваясь от сферы мирской ориентации, т. е. тем же оппозиционным путем, который характерен и для философии диалога. И все же Ясперс исходит не из “Ты” в строгом смысле второго лица личного местоимения, но из “другой самости”. От Бубера его отличает, как заметил сам Бубер, то, что Ясперс отклоняет применение понятия “Ты” к божественной трансценденции. Отставание философии экзистенциальной коммуникации от радикальности “диалогизма” наиболее заметно в ее отказе от “непосредственности”. Этот отказ обусловлен, как полагает Тёниссен, опасением Ясперса, что коммуникации грозит “оскудение” без опосредования содержаниями мира, что самобытие окажется лишь пустым субъектным полюсом мира. К тому же Ясперс опасается, что признание непосредственности экзистенциальной коммуникации ведет к упразднению раздельности партнеров по коммуникации и их самости. В результате, “анализ коммуникации соскальзывает как на уровень сознания вообще, так и в открытую трансцендентализмом сферу бытия” [481].

В постскрипуме своей книги Тёниссен отмечает, что “значение философии диалога является спорным. У широкой общественности философия диалога стала ходовой монетой”, ее смысл сводится к тривиальностям. “В противоположность этому многие защитники академической

философии выражают демонстративными жестами невысокую оценку диалогического мышления” [483].

Современную философию диалога упрекают в том, что она ограничивает Я-Ты-отношение “частной” сферой. В ответ на это Тёниссен поясняет, что непосредственную встречу с Ты нужно характеризовать не только как интимное, доверительное бытие друг с другом, но и как *экзистенциальную практику*, а она не является ни общественным или обыденным использованием Другого, ни собственным функционированием для Другого. Она, скорее, представляет собой практическое исполнение человеческого существования, которое борется за свою возможность быть собой. “Экзистенциальная практика непосредственного Я-Ты-отношения есть практическое свершение экзистенций, которые во встречах друг с другом приходят из смещения в другое (*Veränderung*) к самим себе” [494].

Поскольку философия диалога настаивает на непосредственности, неконституируемости Ты, неинтенциональности диалогической встречи, ей “не удастся обращаться со своей темой так, как обращается со своей темой трансцендентальная теория intersубъективности”, которой именно опосредованность опыта Чужого позволяет излагать и объяснять его теоретически. В итоге образуется дилемма: “Либо непосредственная встреча с Ты исследуется в собственном медиуме, экзистенциальной практике диалогического самостановления, но, собственно, не анализируется, а лишь объявляется. Теория следует практике и теряется в назидательности. Либо непосредственная встреча с Ты вытесняется в сферу интенциональности и тогда хотя и анализируется, однако при помощи неадекватных понятий и недостаточных моделей. Теория отстает от своей задачи разъяснения экзистенциальной практики и переводит выделенный ею предмет в родственный ей элемент. Обе тенденции вместе приводят к негативности исторически осуществленной философии диалога” [495].

Эти односторонности рассматриваемых философских направлений обуславливают неоднозначность собственной позиции Тёниссена: “После долгих колебаний, - пишет он, - я пришел к взгляду, что неспособность диалогии сделать понятным происхождение Я *всего лишь* из встречи с Ты выдает принципиальную границу философии. Философия терпит неудачу — так это выглядит - в *предельно* развернутом учении о первичности *Между*” [500]. И все же: “я хотел бы... предположить, что за представлением о безусловном преимуществе *Между* перед субъективностью во всех ее формах существования скрывается определенная, но именно для философии недостижимая истина” [501].

В целом книгу М. Тёниссена отличают деловитость стиля, строгость и глубина анализа, тщательная проработка логических связей, довольно прозрачное формулирование рассуждений и выводов. Об этом следует сказать особо, поскольку в кратком обзоре невозможно отобразить все достоинства произведения.

Вопрос, который остается открытым по прочтении книги: можно ли безусловно утверждать, что философия диалога сформировалась или могла сформироваться *только* в качестве контрпроекта по отношению к трансцендентальной философии? Ведь именно это, по всей видимости, утверждает Тёниссен. Возможно, такой взгляд обусловлен опытом именно немецкой и отчасти французской философии. При знакомстве с историей русской философии могли бы возникнуть и иные интерпре-

тации становления “диалогического мышления”. Идеи “соборности” и “всеединства” разрабатывавшиеся русскими философами во второй половине XIX в., создали реальные предпосылки для диалогической философии. Особенно близко подошли к ней Семен Франк и Николай Лосский. Влияние Лосского вполне очевидно в рукописи Михаила Бахтина “К философии поступка”. Конечно, все три названных мыслителя были прекрасно знакомы с немецкой философией и, в частности, феноменологией, но все же их побудительные мотивы наверняка не сводятся к оппозиции трансцендентализму.

Еще более существенное замечание можно было бы сделать по поводу противопоставления Тёниссеном “трансцендентализма” и “диалогизма”: действительно ли второй является попыткой радикального отрицания первого или только его модификацией, которая в качестве *априорного условия* “опыта” берет уже не “чистое Я”, а *событие* (“*между*”)? Но это уже тема, выходящая за рамки данной обзорной статьи.

Примечания

- ¹ Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, New York: de Gruyter, 1977. XXIII, 538 S.
- ² В квадратных скобках указаны страницы книги Тёниссена.
- ³ Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. v. S. Strasser. Husserliana I. Den Haag, 1950. S. 63 f.
- ⁴ Ibid. S. 64.
- ⁵ В. В. Библихин перевел прилагательное *jemeinige* выражением “всегда-мое”, от которого, к сожалению, не удастся образовать существительное. Возможно, белорусское существительное *маёмасць* окажется подходящим вариантом.
- ⁶ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953⁷. S. 114.
- ⁷ Хайдеггер М. Бытие и время/Пер. с нем. В. В. Библихина. М., 1997. С. 42.
- ⁸ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 119.
- ⁹ Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hrsg. v. W. Biemel. Husserliana VI. Den Haag, 1954. S. 101.
- ¹⁰ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 126.
- ¹¹ Обычно *Einführung* переводят словом “вчувствование”, хотя и немецкое, и русское слово признаются неудачными. М. Бахтин использовал для обозначения соответствующего понятия слово “вживание”. Здесь предлагается иной вариант.
- ¹² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 135.
- ¹³ Ср.: “...Присутствие сущностно само по себе есть событие” (Там же. С. 120).
- ¹⁴ Ср.: Там же. С. 124.
- ¹⁵ Ср.: понимание Других, “подобно пониманию вообще, есть не выросшее из познания знание, а исходно экзистенциальный способ быть...” (Там же. С. 123).
- ¹⁶ Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 259.
- ¹⁷ См.: Там же. С. 288.
- ¹⁸ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 230.
- ¹⁹ Buber M. Die Schriften über das dialogische Prinzip. S. 18, 41, 82.
- ²⁰ Ibid. S. 15.
- ²¹ Rosenstock-Huessy E. Soziologie. Bd. II. Stuttgart, 1958. S. 158.
- ²² Rosenstock-Huessy E. Soziologie. Bd. I. Stuttgart, 1956. S. 175.
- ²³ Rosenstock-Huessy E. Der Atem des Geistes. Frankfurt/M., 1951. S. 55.
- ²⁴ Rosenstock-Huessy E. Angewandte Seelenkunde. Darmstadt, 1924. S. 25, 26.
- ²⁵ Ibid. S. 36.
- ²⁶ Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich, 1942. S. 481.