

И.В. ЖУРАВЛЕВ

ВРЕМЯ КОММУНИКАЦИИ

*Мышление нельзя начать, можно только
уже мыслить, быть в мышлении. Это
таинственно, как соль, которую
нельзя посолить. <...> Об этом важно
помнить особенно в случае расшифровки
социального контекста, когда вся проблема
состоит в том, что точно так же, как нельзя
начать мыслить, так нельзя начать и историю,
ибо мы уже должны быть в истории.
М. Мамардашвили (2000b, с. 64)*

1. Движение вокруг вещи

Есть целый ряд проблем, «завязанных» на проблеме коммуникации, на попытках неклассического ее видения и рассуждения о ней.

В первую очередь это проблема перехода от «внеопытной непрерывности», или сущностной связанности участников коммуникации друг с другом, к самому опыту коммуникации, непрерывность которого в процессе такого перехода оказывается необратимо утраченной. Это, далее, проблема децентрации субъекта (выражаемой, в частности, известной формулировкой «Я это другой») — децентра-

ции, которая неизменно оборачивается, за счет утраты субъектом своей прозрачности, высвечиванием уникального и единичного, т.е. того, что принципиально не может быть коммуницировано, существует только однажды, «здесь и сейчас». Это, наконец, множество проблем, так или иначе связанных с двумя упомянутыми: сюда относятся, например, вопросы о таких «проблематичных» вещах, как *понимание другого* (вещь прямо-таки невозможная в силу «очевидности» того факта, что понять мы можем только самих себя), *обращение к другому* (которое, как кажется, должно быть заложено в любом коммуникативном акте как бы «заранее», т.е. еще до того, как акт коммуникации обнаружит перед нами того другого, к которому мы обращались), *изначальная социальность* участника коммуникации (которая именно в силу того, что было сказано об обращении к другому, должна как бы «бежать» впереди самой себя) и т.д.

Чтобы все упомянутое как-то эксплицировать и прояснить, мы начнем с самого, казалось бы, простого и зададим себе, возможно, несколько странно звучащий в данном контексте вопрос: что нужно для того, чтобы увидеть вещь?

Как оказалось (как, по крайней мере, это продемонстрировала психология в XX в.), для того, чтобы увидеть вещь, вовсе не достаточно просто взять и открыть глаза: нужно, чтобы между тобой и вещью произошли сложные и явно не только в терминах физических теорий описываемые взаимодействия, включающие «выхватывание» из вещи ее (т.е. в ней самой присутствующего) *образа* и одновременно «оборачивание» ее этим предметным образом как формой всех тех действий, которые по отношению к данной вещи могут быть выполнены.

Такое «оборачивание», если его растянуть во времени, может быть уподоблено мысленному движению *вокруг* вещи, мысленному помещению ее в центр относительно множества точек возможного наблюдения (и возможной деятельности), а значит, оно предполагает как бы видение вещи с разных сторон, т.е. взгляд на вещь одновременно из *индивидуальных* и из *общественных* глаз, *обобществление вещи* в индивидуальном акте ее видения (называния, понимания и т.д.). Это и есть тот механизм «обобщения», который позволяет нам видеть «общее» (т.е. общественно значимое!) в любой единичной вещи. Именно он позволяет нам «удерживать» воспринимаемые вещи в объективном пространстве (как бы на пересечении множества

взглядов), именно он делает сами вещи субстанциальными, т.е. тождественными самим себе, постоянными в пространстве и во времени и мыслимыми как независимые от нашего акта их восприятия. И только такими обобществленными, общими вещами, предстающими перед нами как представленные нами другим, мы и можем «обмениваться» между собой в нашей коммуникативной деятельности, в деятельности *общения*. Все остальное — вещи-призраки, которые предметом общения стать не могут.

Таким образом, получается, что *сознательным* (а мы говорили именно о сознании — сознательном восприятии, понимании и т.д.) может быть лишь то, что разделяемо между людьми, то, что передается одним человеком другому человеку. В предельном виде эту идею, восходящую еще к философии Гегеля и Маркса, блестяще сформулировал Э.В. Ильенков (впрочем, очень хорошо понимавший и цену, за которую такая сознательность может быть куплена): «Все то, что я не могу выразить в форме речи, высказать в форме, понятной другому, я и сам не осознаю в качестве общественного индивида, в качестве человека» (Ильенков 1997, с. 43). Все это — призраки. Но именно призраки, скрывающиеся за пределом сознания, сознания как высказывания (ибо, будучи высказанными, они перестают быть самими собой, уходят в другой «план»), — именно они, как продемонстрировал, к примеру, уже столетие назад фрейдский психоанализ, и есть то, что вынуждает нас (как бы задним числом) с собою считаться, исподволь организуя в нашем существовании многое или даже практически все.

Общая неклассическая тенденция — тенденция децентрации, — как видим, привела одновременно и к деиндивидуализации сознания, и к его индивидуализации: ведь даже если отвлечься от психоанализа, во всем, что происходило как в психологии, так и в философии сознания в XX в., можно разглядеть два взаимоисключающих и при этом дополняющих друг друга процесса — «срезание» индивидуального (в качестве примера можно привести известные аргументы о невозможности «личного языка» и «личного опыта», к которым мы еще вернемся) и «срезание» общезначимого, высвечивание индивидуального, неповторимого, личного, не подлежащего какому бы то ни было воспроизведению (вспомним хотя бы формулу «моё не-алиби в бытии» М. Бахтина).

К примеру, если я смотрю на вещь, то я, конечно, вижу ее «глазами других», — ведь иначе мой взгляд не был бы человеческим, т.е. сознательным по своей сути, по природе (а не по созвучности взглядам окружающих меня случайных людей!). Но в этом самом акте видения мною вещи я как бы выделяюсь из общественных глаз и «узнаю», что точка, с которой я смотрю, — лишь одна из множества возможных. Иначе говоря, мы способны видеть в мире вещи как объективно существующие (как разделяемые нами с другими людьми) лишь в той мере, в какой мы *не* обладаем возможностью посмотреть на них сразу со всех сторон (что, казалось бы, только и могло бы сделать наш взгляд объективным). Сообщается (обобществляется) то, что единично, поскольку общее нет нужды сообщать. Кстати, к этой идее пришел в свое время и У. Эко, сказавший, что человек сообщает нечто «именно потому, что он не в состоянии охватить всё единым взглядом. <...> То, что составляет меня как человека, так это то, что я не Бог, это моя отделенность от бытия, моя ненадежность полнотой бытия» (Эко 1998, с. 15).

Но, что особенно важно, такая «ненадежность полнотой бытия» вовсе не восполняется актом со-общения или, что то же самое, приобщения к общественному сознанию. Она принципиально не может быть восполнена никаким подобным актом (который, казалось бы, только ради такого восполнения и осуществляется), поскольку то единичное, которое человек стремится в таких актах передать другому (а значит, между прочим, и самому себе как другому), в действительности существует лишь однажды и, становясь предметом сообщения, перестает быть самим собой. Значит, и то *движение вокруг вещи*, о котором мы говорили выше, как и любое название нами вещи, не совершается в некотором безвременном пространстве, допускающем возможность одномоментного или, точнее, вообще выключенного из времени перескакивания из одной точки наблюдения в другую. Между фактом извлечения человеком какого-либо знания о мире или о себе самом (или переживания человеком чего-либо здесь и сейчас) и фактом воспроизведенности, сообщенности извлеченного опыта другим людям и самому себе как другому существует непреодолимый временной промежуток, удачно названный М. Мамардашвили «зазором под необратимостью фактов» (Мамардашвили 2004, с. 59). Отсюда следует, между прочим, и такая принципиально важная вещь, как невозможность простой

трансляции, «переброски» исследователем самого себя, своих собственных средств понимания из одного *места* в другое, и в том числе — в другую культуру из своей.

К вопросам, поднятым здесь, мы еще вернемся, а пока, чтобы дать читателю передышку, рассмотрим проблемы вполне «классические».

2. Люди и манекены

Говоря о коммуникации, мы прежде всего не можем не считаться с *неприсутствием* двоякого рода, связанным с тем, что, во-первых, вещи объективного мира, явленные нам в нашем восприятии, неизбежно скрываются за своей же явленностью, *моделируясь* в явлении (это так называемая «проблема мира»: сознание опредмечивает мир, и только о таком мире мы можем что-либо знать — а значит, ничего не можем сказать о мире «самом по себе»), а во-вторых, люди, с которыми мы общаемся, *даны* нам как физические тела наряду с другими физическими телами, а значит, мы лишь *приписываем* им сознание, хотя в действительности они вполне могли бы быть манекенами или автоматами, лишь искусно воспроизводящими то, что нам кажется поведением людей (эта проблема называется «проблемой чужого сознания»).

Хотя проблема мира может показаться первичной по отношению к проблеме чужого сознания и вопросам, связанным с ней, логика истории субъекта свидетельствует об обратном: если удастся конституировать интерсубъективность (как это, например, сделали Гуссерль, Мерло-Понти или Левинас), то «эффект объективности», как и «эффект субъективности», получает вполне надежное обоснование. Все это, конечно, метафизические проблемы, и их можно было бы не упоминать, если бы мы были способны «прописать» в мире коммуникацию каким-нибудь окольным путем — т.е. минуя наши собственные знания о том, что после Лейбница, например, в мире невозможна никакая коммуникация. Но такого способа у нас нет.

Бросив взгляд на предпринятые в прошлом попытки конституирования интерсубъективности, мы сразу отмечаем интересную вещь: там, где интерсубъективность мыслится принципиально возможной, рано или поздно появляется понятие тела как «тела другого» (пусть даже тело при этом мыслится только как представление). Проект интерсубъективности тогда оказывается и проектом интер-

корпоральности, т.е. «коммуникации» тел. С чем это может быть связано? Чтобы в этом разобраться, мы рассмотрим сначала сам феномен «тела другого» и попытаемся ответить на вопрос, что дает нам основания считать это тело «первым культурным объектом» (Мерло-Понти 1999). Обратимся прежде всего к «Картезианским размышлениям» Э. Гуссерля.

В любом акте внешнего восприятия, говорит Гуссерль, то, что присутствует (презентируется), всегда спаяно с тем, что приводится в соприкосновение (аппрезентируется): например, презентация видимой части предмета есть одновременно аппрезентация его тыльной стороны (Гуссерль 1998, § 55). В случае с восприятием «другого» мы имеем дело с особым видом аппрезентации, поскольку чужое сознание, в отличие от тыльной стороны предмета, никогда не может быть дано нам непосредственно. Поэтому восприятие «другого» требует некоей «уподобляющей апперцепции»: «Только подобие, благодаря которому внутри моей первопорядковой сферы тело, находящееся там, связывается с моим телом, может служить основанием для мотивации восприятия *по аналогии*, при котором это тело воспринимается как живое тело “другого”» (Гуссерль 1998, §50). Такая аппрезентация нуждается в постоянном подтверждении посредством новых аппрезентаций: именно их синтетическая согласованность позволяет нам легко исправлять ошибки своего восприятия, когда мы, например, путаем продавца с манекеном.

Если некое тело выполняет аппрезентативную функцию, то «вместе с ним мной осознается *другое ego*, и прежде всего другое *ego* со своим телом, как данным ему в модусе явления, принадлежащем его *абсолютному “здесь”*» (Гуссерль 1998, § 55). В этом акте происходит не только конституирование «другого», но и отождествление мира, воспринимаемого мной, с миром, который полагается как воспринимаемый «другим»; устанавливаемая таким образом интерсубъективная природа в результате оказывается первой формой объективности. Реальное — это то, что я могу разделить с другими, то, что воспринимается не только мной, но и другими людьми.

Таким был ход «интенционального истолкования опыта “другого”», позволивший Гуссерлю конституировать объективный мир как сущностно связанный с интерсубъективностью. Но само это истолкование основывалось на данности «тела другого» (наряду с другими объектами) как феномена первопорядковой сферы. Этот

подход вызвал у последователей Гуссерля определенные возражения, которые фактически им же самим и были подготовлены. Сказав, что нет феномена там, где нет изначальной открытости другому, Левинас и Мерло-Понти эксплицировали диктуемый историей субъективности *конец монадологии*. Вот что говорит об этом французский философ А. Рено: «Разрушить монадологическую идею означает прежде всего допустить *тот разрыв имманентности*, который бы показал, что субъективность, в отличие от монадической индивидуальности, может осуществиться только на основе открытости внешнему или инаковости» (Рено 2002, с. 302). Итак, описываемой Гуссерлем аппрезентации должна «предшествовать» изначальная открытость другому: конституировать интерсубъективность исходя из самотождественного Я невозможно уже потому, что Я не может быть самотождественным (Левинас 1998; Мерло-Понти 1999).

Пока что, рассуждая об интерсубъективности, мы так или иначе предполагали возможность данности объекта (например, такого объекта, как «тело другого») в сознании. То, что видит человек, говорили мы, — это физические тела, и даже если доказать *сознательность* некоторых из них достаточно сложно, все равно сами тела остаются *данными* нашему сознанию. Мы также пытались «наделить» сознанием тело другого, хотя и пришли к утверждению, что любому такому акту должна «предшествовать» изначальная открытость Я. Теперь всю проблему можно перевернуть. Для этого зададимся простым вопросом: как возможно, чтобы какие бы то ни было состояния сознания человек приписывал самому себе? Как я могу, иначе говоря, осуществить «уподобляющую апперцепцию», т.е. наделить другого своими собственными свойствами, если еще далеко не факт, что *я сам* ими обладаю? Так ли уж достоверно сознание для самого себя, как это представлялось Декарту и его последователям? Один из возможных ответов на этот вопрос представлен в философии П. Стросона.

В своем знаменитом эссе «Individuals» Стросон предпринял попытку выяснить, можно ли и как можно «обладать» своими состояниями сознания. В связи с этим он формулирует следующие вопросы: 1) «Почему состояния сознания вообще чему-либо приписываются?», и 2) «Почему они приписываются тому же, чему приписываются определенные телесные характеристики?» (Strawson 1959, p. 90). Прежде всего Стросон отмечает логическую (не эмпирическую, конечно) возможность того, чтобы сознательный опыт был связан с каким-

либо другим телом, нежели с тем, которым каждый из нас «обладает». Но идентифицировать состояния сознания мы можем только в том случае, если мы способны идентифицировать физические тела, или «материальные партикулярности» (это центральный пункт в рассуждениях Стросона). Поэтому «необходимым условием для того, чтобы вообще приписывать состояния сознания, является то, что они должны приписываться тому же, чему приписываются и определенные телесные характеристики» (Strawson 1959, p. 102).

Теперь начинается самое интересное. Откуда я, например, знаю, что могу испытывать боль? Мнение Стросона по этому вопросу кажется в высшей степени антикартезианским: поскольку невозможно понятие, которое применялось бы только к одной вещи, мы можем приписывать себе состояния сознания только в том случае, если можем приписывать их другим. «Необходимым условием для того, чтобы кто-то мог приписывать себе — как он это делает — состояния сознания, переживания, является его способность или готовность также приписывать их другим, которые не есть он сам» (Strawson 1959, p. 99).

Может возникнуть впечатление, что Стросон проделал работу, обратную той, которую проделал Гуссерль. Ведь одно — наделять сознанием чужое тело, и совсем другое — получать сознание от тела другого человека. Может также показаться, что способ решения всей проблемы сводится к простой формуле: либо другого выводят из Я, либо Я выводят из другого, либо предполагают их изначальное взаимопроникновение или тождество («Я это другой»). Здесь проблема по-прежнему сохраняется: чтобы стать собой, я должен «встретиться» с другим, но чтобы впервые увидеть другого, я уже должен быть самим собой, и т.д. Можно, конечно, предположить, что Я и другой появляются (как курица и яйцо в древнем софизме) одновременно, но такое решение только уводит нас в сторону. Впрочем, указанные авторы, рефлексировав саму возможность сознательного говорения о таких вещах, имели в виду «нечто другое».

Но прежде чем это прояснить, мы должны рассказать о том, что случилось в XX в. с проектами автокоммуникации и личного языка. Мы покажем, как два наиболее ярких мыслителя XX в., воспроизводящих к тому же совершенно разные стили философствования, провалили эти идеи, хотя и шли к этому с разных сторон. Перед нами «феноменолог» Гуссерль и «позитивист» Витгенштейн.

3. «Провал» проекта автокоммуникации

Несмотря на то что к чужому сознанию не существует непосредственного доступа, аппрезентация другого, как ее описал Гуссерль, есть именно восприятие, но не суждение или указание посредством знака. «Если мы придерживаемся фактического опытного познания “другого”, т.е. такого опытного познания, которое имеет место во всякий момент, то находим, что и в самом деле тело, увиденное с помощью органов чувств, сразу же опознается в опыте как тело “другого”, а не только как некое указание на “другого”. Разве не загадочен этот факт? <...> То, что я действительно вижу, есть не знак и не простой аналог, некое отображение, понимаемое в том или ином естественном смысле, но сам “другой”» (Гуссерль 1998, § 55).

Этот факт действительно загадочен: ведь как только начинается коммуникация, слушающий начинает *воспринимать* говорящего как личность, которая «одновременно со звуками осуществляет определенные смыслопридающие акты, о которых она его извещает и, соответственно, смысл которых она хочет ему сообщить. <...> Слушающий воспринимает извещение в том же самом смысле, в котором он воспринимает саму извещающую личность — хотя все же психические феномены, которые делают личность личностью, не могут быть даны при созерцании другого как то, что они суть», поскольку «есть большая разница между действительным схватыванием некоторого бытия в адекватном созерцании и предположительным его схватыванием на основе созерцательного, но не адекватного представления» (Гуссерль 2001, § 7). Анализируя теорию знаков Гуссерля, Ж. Деррида высказался по этому поводу вполне определенно: именно потому, что у нас нет изначальной интуиции живого опыта другого, коммуникация или сообщение являются сущностно указательными. «Где бы ни скрывалось непосредственное и полное присутствие означаемого, означающее всегда будет иметь указательную природу» (Деррида 1999, с. 57).

Здесь необходимо упомянуть о различии, которое в своих «Логических исследованиях» Гуссерль проводит между двумя видами знаков. Знаки как *оповещения* или *указания* функционируют в том случае, когда «какие-либо предметы или положения дел, о существовании которых кто-либо обладает действительным знанием, оповещают его о существовании других определенных предметов или по-

ложений дел в том смысле, что убежденность в бытии одних переживается им как мотивация (причем сама мотивация остается непроясненной) убежденности в бытии или мотивация предположения бытия других» (Гуссерль 2001, § 2). Принципиально важно, что в ситуации оповещения отсутствует очевидность: «Там, где мы заключаем о существовании одного положения дел, исходя из существования другого положения дел, усматривая это с очевидностью, мы не называем последнее оповещением или знаком первого» (Гуссерль 2001, § 3).

От таких знаков отличаются *выражения* как «знаки, обладающие значением» (возникающие здесь терминологические трудности мы сейчас обсуждать не будем). В процессе коммуникации выражения извещают слушающего о том смысле, который говорящий «хочет придать» своим словам, и поэтому здесь выражения функционируют как признаки «мыслей» говорящего, т.е. выражение и оповещение оказываются неразрывно связанными. Граница между ними — это граница между невысказанным и высказанным, проводимая внутри языка (Деррида 1999, с. 52).

Отношение к другому как к *неприсутствию* не может не быть указательным: «Чтобы редуцировать в языке указание и дойти, наконец, до чистого выражения, отношения с другим волей-неволей должны быть прекращены» (Деррида 1999, с. 58). После редукции коммуникации оказывается, что «выражения развертывают свою функцию значения и в одиночестве душевной жизни, где они больше не функционируют как признаки» (Гуссерль 2001, § 1). Что же в действительности происходит тогда, когда я пытаюсь поговорить с самим собой?

Слово может перестать быть словом только в том случае, когда мы направляем свой интерес на него как на комплекс звуков. Если же мы вживаемся в его понимание, то оно нечто выражает, причем независимо от того, адресовано ли оно кому-либо или нет. Поэтому, говорит Гуссерль, значение выражения не может совпадать с его извещающей функцией: ведь я не нуждаюсь в том, чтобы указывать самому себе на свои состояния так, как я указываю на них другому. И хотя во внутреннем монологе слова, как и всегда, функционируют в качестве знаков, эти слова здесь лишь *воображаются*, и говорящий только *представляет* себя сообщающим себе что-либо. «В монологической речи слова все же не могут служить нам как признаки для существования психических актов, ведь такого типа оповещение было бы здесь совершенно бесполезным. Ведь эти акты

переживаются нами в тот же самый момент» (Гуссерль 2001, § 8). Этот вывод привел Гуссерля к фактическому признанию подлинным знаком лишь знака как оповещения: впоследствии он будет неоднократно повторять, что «живой опыт самопредставленности» есть опыт бесполезности знаков, а значит, и отсутствия коммуникации. Гуссерлю, конечно, можно было бы здесь возразить, что все представленное в сознании имеет знаковую природу (представленное мной представлено мной другому, и лишь только так — самому себе). Любой сознательный *образ*, действительно, *обращен* к другим людям — такова его сущность (Михайлов 2001). Но речь у Гуссерля шла совсем о другом, ведь, как мы уже показали, между данностью и представленностью внутри самого сознания существует невосполнимый зазор, в который, между прочим, и пытается проникнуть феноменология (сознание бесконечно догоняет само себя).

Вернемся к разговору о боли. Дело в том, что вопрос о возможности узнать, что ты испытываешь боль (так же как и узнать, что ее испытывает другой человек), мог бы быть решен достаточно легко, если бы мы доказали возможность существования языка, на котором можно общаться исключительно с самим собой (т.е. указывать самому себе на свои состояния). Мы уже показали, как Гуссерль «провалил» идею автокоммуникации, оставив, однако, нетронутой сферу того, что называется личным опытом. Теперь рассмотрим аргументацию Л. Витгенштейна.

Прежде всего отметим, что эта аргументация развивается как бы с противоположной стороны. Витгенштейн вполне допускает, что можно разговаривать с самим собой, а также высказывать свои внутренние переживания, пользуясь обычным языком. Можно даже изобрести собственный язык, на который мы могли бы переводить с обычного языка то, что хотим скрыть от окружающих. Но возможен ли такой язык, который указывал бы исключительно на «субъективный» опыт говорящего и при этом не был бы понятен никому другому? Отрицая это, Витгенштейн отрицает не только индивидуальность нашего «внутреннего» опыта, но также и то, что значением слова является нечто «внутреннее» и «личное» (последний вывод колоссален по своим последствиям).

Можно ли сказать, что «только я могу знать, действительно ли у меня что-то болит»? По Витгенштейну, это не только ложно, но и бессмысленно. Ложно потому, что обычное употребление слова

«знать» вполне согласуется с утверждением, что другие люди очень часто знают, когда я испытываю боль. Бессмысленно потому, что «обо мне нельзя сказать, что я *знаю* свои ощущения. Они просто у меня есть» (Витгенштейн 2003, § 246). Здесь не подходит и аргумент о том, что «у другого не может быть моих болей»: это утверждение бессмысленно, поскольку обычно нельзя сомневаться относительно того, чьи боли являются чьими (Витгенштейн 2003, § 253).

Предположим теперь, что я записываю в дневнике некий знак, когда у меня появляется некое ощущение. Оказывается, что я не могу указать на ощущение, если в обычном языке этому знаку не была отведена соответствующая роль. Конечно, я могу сконцентрировать внимание на данном ощущении и указать на него «в своем внутреннем мире», закрепляя связь между знаком и ощущением. Однако этот процесс только «обеспечивает то, что впоследствии я *правильно* вспоминаю эту связь. Но ведь в данном случае я не располагаю никаким критерием правильности» (Витгенштейн 2003, § 258). Я не могу сравнить себя с самим собой, пользуясь исключительно своими собственными средствами.

Что же касается слов, при помощи которых ощущения обозначаются в обычном языке, то и они, по Витгенштейну, не являются знаками чего-то «внутреннего»: когда ребенок, испытывая боль, просто кричит, взрослые учат его «болевому поведению», включающему произнесение слова «боль» (Витгенштейн 2003, § 244). И поскольку такое употребление слов является доступным общему наблюдению элементом поведения, язык никогда не может быть личным.

Вот что говорит, анализируя аргументацию Витгенштейна, современный британский философ С. Прист: «Мнимое личное ostensive определение не содержит в себе ничего. <...> Нельзя обучиться психологическим понятиям только на своем собственном случае. Необходимо, чтобы обучающийся был знаком с критериями от третьего лица для их употребления. <...> Если витгенштейновский аргумент личного языка работает, то он уничтожает картезианскую картину мира ее же собственным оружием. Декарт полагает психологическое знание от первого лица единственным числом наиболее достоверным и основополагающим. Он считает, что нет ничего более достоверного, чем то, что он мыслит, и основывает на этом все свои иные притязания на знание, включая и притязание на то, что он существует. Если витгенштейновский аргумент личного

языка обоснован, то Декартова доступность своего сознания самому себе основывается на очень больших допущениях: общем языке и мире здравого смысла находящихся в общении друг с другом людей. Его (Декарта) сомнения возможны только в том случае, если они беспочвенны» (Прист 2000, с. 92–93).

4. «Внеопытная непрерывность»

Пришло время обратить внимание на странную ситуацию, которую мимоходом мы уже упоминали. Оказывается, что выделение в опыте тела другого (впрочем, как и любого объекта) было бы совершенно невозможным, если бы другой изначально не присутствовал в опыте, а точнее — как бы «за» опытом. Мир объектов может постепенно оформиться как представленный (удвоенный) в сознании только при условии изначального *не-одинокства*, изначальной потребности человека передать нечто другому. Еще раз напомним: сознательно то, что разделяемо людьми между собой, что передаваемо одним человеком другому (Ильенков 1997; Мамардашвили 2000а). Откуда бы тогда возник этот другой, если для того, чтобы с ним впервые встретиться, он уже должен быть?

Мы можем, конечно, сказать, что с самого начала другой не является объектом. Однако так проблема не решается: ведь с этой точки зрения именно тот другой, который сначала «диффузен» (как и объектный мир вообще), впоследствии облекается в тело и становится «дискретным». Дискретный другой, как и любой объект, который может быть представлен в сознании, по определению эмпиричен: он представляем в сознании лишь постольку, поскольку сознательный опыт есть опыт опредмечивания мира. Поэтому в погоне за *этим* другим мы, во-первых, неизбежно окажемся на пути *психологического* исследования, а во-вторых, будем вынуждены бесконечно отодвигать сроки появления первого опыта социальности ребенка все ближе и ближе к моменту его рождения (а то и сдвигать их во внутриутробный период — что и демонстрирует современная психология).

Психология действительно обладает прекрасным материалом о становлении отношений «Я-другой-объект». Однако есть проблемы, которые с самого начала не относятся к психологии и, напротив, требуют своеобразного «соскабливания человеческого образа с бесконечности» (Мамардашвили 2004, с. 42). Психология никогда

бы не смогла «разглядеть» отношения «Я-другой», если бы сама логика истории субъекта не разбила вдребезги монадологическую идею, идею тождественности субъекта самому себе. Так что работа психологов с «сознанием другого» стала лишь ответом на появление «другого» в культуре.

Снова приведем уже упоминавшееся утверждение П. Стросона: мы не могли бы приписывать себе состояний сознания, если бы не приписывали их другим. Вполне вероятно, что кто-то спросил бы Стросона, откуда тот мог впервые узнать, что хочет, например, сходить в туалет, если другие обычно скрывают такие желания. И хотя Стросон легко нашел бы ответ на этот вопрос, его можно было бы до бесконечности спрашивать о подобных вещах. Можно, однако, отвлечься от эмпиричности этой ситуации и рассматривать атрибуцию желания другому как *принцип*: раз желание возникло, значит, оно возникло как желание другого. Введя это положение пока что только как посылку, мы должны сейчас посмотреть, что же из нее извлекается.

Достаточно очевидно, что дискретный другой *постепенно выделяется* в нашей предметной картине мира наряду с другими объектами (некоторое отличие его от объектов, правда, заключается в том, что он «движется сам»). И здесь прав Стросон: мы не могли бы мыслить другого, не могли бы иметь с ним дело, если бы в нашем опыте он не был «локализован» в некоем теле, т.е. не обладал бы пространственными характеристиками. Однако так понимаемый другой не присутствует с самого начала. И если по поводу дискретного другого можно сказать, что он имеет «человеческую» (т.е. производную от человеческой способности опредмечивать мир) природу, то о другом как принципе, о другом как *способе организации сознания* это утверждать уже нельзя. Другой как принцип — не дискретен (и никогда не может таковым стать), он — основа самой возможности любого сознательного опыта, а значит, и условие возможности увидеть что-либо в мире сознательно, т.е. делая этот мир предметным, а опыт о мире — сообщимым в форме сознания.

Значит, я никогда бы не смог «встретиться» с другим, если бы общение не было самой моей сущностью. Сущность человека (по Марксу) — это и есть общение (Маркс, Энгельс 1933, с. 20–21). Именно это мы и хотели обозначить, вводя фигуру «другого как принципа». Социальность должна присутствовать в нас изначально, но именно как внеопытный принцип, а когда и как происходит социальный опыт в мире

«дискретных других», нас здесь просто не должно интересовать. Вот что по этому поводу говорит М. Мамардашвили: «Человеческий облик в принципе множественен, сообщающаяся множественность. И поэтому сущность человека не есть некий факт, который существовал бы сам по себе, а она есть в той мере, в какой человеческая личность поддерживает, воспроизводит и сохраняет общение. <...> О чем это говорит? О том, что выводить общение из готовых агентов общения бессмысленно. Напротив, нужно, согласно Марксу, иметь сначала общение, то есть социальность. Иначе осознание социальности в том смысле, какой она приобрела в философии, вопреки многим толкованиям, будет означать, что действительно быть человеком вне общества нельзя. Я имею в виду конкретное общество, что мы являемся людьми в той мере, в какой якобы максимально приспособлены, интегрированы в него или в культуру, которую застаем. Но мы же договорились, что все это случайно и абсурдно в своей случайности. Понятие социальности в философии имеет, как я сказал, иной смысл...» (Мамардашвили 2000а, с. 201–202).

Отметим попутно, что появившаяся здесь идея двух «других» — первый из которых эмпиричен и представляет собой то же самое, что и наше эмпирическое Я, а второй никогда не может быть выявлен эмпирически, но именно поэтому составляет человеческую сущность, — через столетие после Маркса была заново сформулирована Ж. Лаканом: у Лакана идет речь о «воображаемом» другом (дискретном, эмпирическом) и «Большом» Другом («истинном субъекте»). Эта идея имеет важное значение для совершенно разных предметных областей: например, во французской школе дискурс-анализа она трансформировалась в представление о двух видах неоднородности дискурса — явной и конститутивной (Отье-Ревю 1999).

Введенная таким способом непрерывность снова, казалось бы, указывает на «невозможность» коммуникации: последняя оказывается так же «представляемой», «воображаемой», как и автокоммуникация в монологе. Напомню слова Э. Кассирера: «Посредством языка и образа субъекты не сообщают друг другу то, чем уже владеют, но лишь здесь вступают в это владение» (Кассирер 1998, с. 61). Существование языка имеет смысл и, возможно, только в предметном мире, в мире «дискретных других». Пытаясь как-то охарактеризовать эту ситуацию и во многом вторя Канту (а Кант, как известно, «промолчал» о языке, но зато ясно высказался о мире), В. Гумбольдт говорил о «невидимом мире» вне языка — мире, которого никогда

нельзя достигнуть, поскольку ведет к нему только язык (Гумбольдт 1985, с. 378). Почти то же самое повторит Ж. Лакан: «Язык создан как для того, чтобы укоренить нас в Другом, так и для того, чтобы в принципе помешать нам его понять» (Лакан 1999, с. 351).

Здесь нужно уточнение. Я живу в человеческом мире, смотрю на мир человеческими глазами. И именно в *этом* мире происходит «представляемая» коммуникация. Социальность при таком подходе, напомним, становится внеопытным принципом; что же касается социальности (т.е. общения) в рамках «представляемого» мира, то она, по словам М. Мамардашвили, случайна и абсурдна в своей случайности. Но «если мы под человеком понимаем трансцендирование своего натурального положения, то это значит, что мы соотносим законы понимания мира не со случайным фактом, а с таким миром, который образуется в человеке в зависимости от его соотносительности с самим же этим миром поверх эмпирической, конкретной ситуации» (Мамардашвили 2000а, с. 201).

Стало быть, я способен осознать другого только потому, что обладаю сознанием, но я обладаю сознанием потому, что другой присутствует в нем как принцип. Сущностная множественность человека (его социальность) *видна* во всей его деятельности в предметном мире, но, как это ни парадоксально, не может быть *найдена* в нем — как, например, и конститутивная неоднородность дискурса не может быть найдена путем лингвистического анализа (Журавлев 2004b; Отье-Ревю 1999).

Все это значит, что мы никогда не можем прийти к своей сущности опытным путем. Мы всегда *уже в мире*, и в этом мире явлений или предметов, как показал еще Кант, бессмысленно искать начало и конец. Имея своей сущностью общение, мы обречены бесконечно искать ее там, где ее нет: отсюда все порочные круги и неразрешимые проблемы, с которыми мы сталкиваемся в исследовании самих себя.

5. Проблема активности

К таким проблемам, вновь и вновь дающим о себе знать и каждый раз привлекающим внимание исследователя при решении самых, казалось бы, частных вопросов, относится и проблема активности субъекта. Но говорим ли мы о природном и социальном, о проблеме

«встречи» с другим и т.д. — мы всегда рискуем оказаться взаперти собственной системы понятий, которая снова и снова воспроизведет для нас то или иное решение, причем в полном соответствии с механизмами, которые еще Канту удалось обнаружить и явить миру.

Современные психологи «открыли» в субъекте свойство, именуемое активностью (Знаков 2003). Но можно ли найти эту активность *в природе*, где действует закон основания (т.е. там, где любая причина сама имеет причину)? Этот путь поиска неизбежно будет приводить к обнаружению все новых и новых «источников активности». Получающаяся в таких случаях картина поистине поразительна: «Весь ход процесса демонстрирует существование некоей движущей силы, вызывающей как первые вокализации младенца, так и последующую речевую активность, включая взрослый возраст. Мы видим это побудительное начало в том, что вошедшее в нервную систему возбуждение по общим законам работы мозга вызывает ответную реакцию в виде активизации двигательных органов, в нашем случае — активизацию голосовой активности» (Ушакова 2000, с. 21–22). Иными словами, активность сама должна чем-то «активизироваться», а утверждение этого не может не увести исследователя в дурную бесконечность.

Здесь мы на самом деле сталкиваемся все с той же ситуацией, которую обнаружили выше и для выхода из которой ввели понятие «внеопытная непрерывность», правда, оставив его тогда без должной экспликации. Именно теперь пришло время это понятие прояснить.

На пути к пониманию сути обсуждаемых проблем мы должны прежде всего четко обозначить уже древним мыслителям известную, но сейчас часто забываемую вещь: в мире, в природе нет и не может быть никакой выявляемой причины, чтобы случился свободный поступок, была подумана мысль или совершено любое человеческое действие.

Кант, которого осознание этой проблемы привело к формулировке категорического императива, решил ее путем разграничения мира явлений и мира вещей «самих по себе». Когда с этой же проблемой столкнулся Гегель, она приобрела у него вид ставшего впоследствии знаменитым круга «цель — действие»: «Индивид... словно находится в каком-то кругу, в котором каждым моментом уже предполагается другой момент, и он не может, таким образом, найти начало, потому что свою первоначальную сущность, которая должна быть его целью, он узнает *лишь из действия*, а чтобы действовать, у него *наперед* должна быть цель» (Гегель 2000, с. 203).

Здесь у Гегеля и появляется принципиально неклассическое решение: круг разрывается в *самом действии*, которое выступает поэтому как порождающее свое же собственное осознание. *Нечто устанавливается в качестве условия собственного осуществления*, а значит, факт такого осуществления (например, совершения свободного поступка) уже не требует от нас, его описывающих, ссылки на некую «предустановленную гармонию», на некие законы или правила, которые даны заранее и лишь развертываются, реализуются в деятельности человека: напротив, они *сами устанавливаются в этой деятельности как руководящие ей*.

Именно эта же идея легла у Маркса в основу анализа социальной деятельности как естественно-исторического процесса (или анализа «естественной технологии» воспроизводства человеческой жизни), а у Мамардашвили — в основу его рассуждения о «третьих вещах» (или «континуально действующих предметно-вещественных механизмах сознания»), которые внеопытны, поскольку избыточны по отношению к любым практическим целям человека (в качестве примера таких «третьих вещей» можно привести наскальные изображения или ритуальные предметы, при том условии, что мы будем понимать их не как вещи в привычном смысле слова, а как вещи-действия, вещи-механизмы).

Снова процитируем Мамардашвили: «...возникает идея... структур человеческого действия и сознания, в пространстве которых... “идеально” формируются — и в людях порождаются в качестве осадка или вторичного продукта — состояния или человеческие свойства памяти, верности, добра и т.д. <...> нечто не предустановлено в виде закона, а *устанавливается* в качестве закона. <...> Органами структуризации и носителями “порядка впереди”, этого невероятного чуда, и являются структурирующие нас техносы, произведения <...> структурирующие способности этих предметных образований или предметных механизмов, которые сами являются “произведениями”, но, в свою очередь, еще и производят, мы можем ставить на то место, которое мы раньше в классической науке вынуждены были заполнять принципом предустановленной гармонии. <...> есть “полевые” (т.е. континуального действия) состояния понимания (независимо от понимания тобой себя или другим — тебя), а они имеют вещественную сторону, “тело”, т.е. суть “понимательные вещи”, которые мы не можем разложить и воспроизвести по рефлексивной схеме сознания. Мы понимаем сделанным, а не сделанное, т.е. мы понимаем, сами

установившись в качестве события в мире вместе с законами этого мира» (Мамардашвили 2004, с. 74–85).

Отсюда можно, кстати, выйти (или обратно зайти) в лингвистику, в сформулированную еще классической лингвистикой проблему взаимопонимания говорящих друг с другом людей. Еще В. Гумбольдту было очевидно, что человек может понять (и вообще услышать!) обращенную к нему речь лишь в том случае, если он *сам ее воспроизводит*, лишь благодаря одновременному и, я бы добавил, опережающему ее *произнесению* (которое может быть выражено в разных формах, но которого не может вообще не быть). Это, однако, не означает, что человек способен понять лишь то, что сказал или повторил сам: мы понимаем не *то*, что сказали, а *тем*, что сказали. Именно работой нашего «сказывающего аппарата» мы и понимаем других людей. Иными словами, чтобы понять обращенную к тебе речь, недостаточно просто иметь уши: нужно еще и кое-что *сделать*, и тогда — *понять сделанным*.

Мы можем теперь утверждать, что, так или иначе, логика истории субъекта эксплицировала *автономию* как сущностную его характеристику. «Если бы, — говорит А. Рено, — после эры монадологий, после завершившегося индивидуализма гуманизм должен был снова обрести смысл, то это произошло бы постольку, поскольку открытость иному, определяющая субъект трансцендентность позволила бы мыслить себя в перспективе *автономии*» (Рено 2002, с. 303). Субъект *необходимо свободен*, так как принцип его организации (принцип автономии, т.е. своезакония) — это и есть принцип свободы, ведь свобода есть «необходимость самой себя», «нечто, производимое на своих собственных основаниях» (Мамардашвили 2000а, с. 142, 253). Свобода ни на чем не основывается, кроме самой себя, она сама дает себе закон. Это значит, что ее (так же, как и нашу потребность обратиться к другому, потребность в общении) нельзя найти эмпирическим путем.

Так обстоят дела и с проблемой «другого»: мы видим в мире себя и других, мы друг с другом общаемся, «вступаем» в коммуникацию, но можем это делать исключительно потому, что мы *сущностно* множественны. Именно поэтому в любом акте осознания себя или обращения к другому мы никогда не возвращаемся к «самим себе»: мы всегда «в других». У Рильке есть странная фраза о телах, лежащих в море (Рильке 1998, с. 349):

*Глаза под веками перевернулись
и всматриваются теперь в себя.*

Если эту идею «обратить», получится следующее: пока я жив, пока у меня открыты глаза, я не могу совпасть с самим собой. Все личное, индивидуальное, уникальное, все то, что существует во мне только «здесь и сейчас», — все это изначально предназначено для других. Моя жизнь и есть непрерывное усилие по восполнению того зазора между «мной в себе» и «мной в других», который требует восполнения, но не может быть восполнен. Человеческая жизнь, с этой точки зрения, есть не что иное, как затянувшийся акт коммуникации...

6. Психическое расстройство как «отказ» от коммуникации

Можно придать нашим рассуждениям особую «плотность», прибегнув к примерам из области психопатологии. Один из возможных аспектов рассмотрения психических расстройств как раз и заключается в оценке *коммуникативности* сознания при той или иной душевной болезни. Этому посвящены многие работы (Вацлавик и соавт. 2000; Журавлев 2003; Fischer 1987; Tress 1986). Например, может быть продемонстрирована акоммуникативность галлюцинаций — любых, а не только вербальных (Журавлев 2004а; Журавлев 2004с; Журавлев и соавт. 2005, гл. 2 и 6).

Мы говорили о том, что сознание всегда расщеплено внутри себя, что между данностью и представленностью, между извлеченностью опыта и его сообщенностью существует невосполнимый и постоянно восполняемый зазор. Именно в «отказе» от непрерывного усилия по его восполнению можно видеть сущность психического расстройства как расстройства, «выхватывающего» человека из общественного сознания и тем самым оборачивающегося перечеркиванием его же индивидуальности. Я приведу здесь рассуждения немецкого психиатра-феноменолога Э. Вульфа из его блестящей работы с красноречивым названием «Перечеркнувшая себя интенциональность: бред как попытка субъекта изъять себя из общественных отношений и истории» (Вульф 1994).

В этой работе Вульф, ссылаясь, между прочим, на учение А.Н. Леонтьева о «смыслах» и «значениях», определяет интенциональ-

ность как «соотнесенность личностного смысла тут-бытия с обобщимыми значениями». Личностный смысл здесь — это «то, о чем идет дело для кого-либо *именно здесь и теперь*», или, иначе говоря, это *субъективно-ситуативный смысл*, «исходя из которого тут-бытие направляет на мир обобщимых значений свои интенциональные акты» (Вульф 1994, с. 5). Связывание измерений смысла и значения, по Вульфу, есть «акт, который должен постоянно продуцироваться в качестве самостоятельного акта тут-бытием как субъектом, причем тут-бытие тем самым — и только тем самым — само продуцирует себя в качестве субъекта». Этим связыванием «достигается то, что всеобщность, а также процесс обобщения значений переживаются как позволяющие наполнить их субъективно-ситуативным смыслом; а кроме того — то, что субъективный смысл некоторой ситуации в свою очередь признается поддающимся обобщению». Здесь, таким образом, можно говорить о «взаимной *восприимчивости* как со стороны значений по отношению к субъективно-ситуативному смыслу, так и со стороны субъективно-ситуативного смысла по отношению к обобщимым значениям» (Вульф 1994, с. 7–8). Напомним в связи с этим формулировку Мамардашвили: «Феноменальная данность — это то, что в качестве таковой еще должно быть открыто» (Мамардашвили 2004, с. 51).

Многие проявления бреда, говорит Вульф, «сигнализируют о чем-то вроде некой — делегитимирующей — отмены *основ* и тем самым также базирующихся на них *основных правил, которые являются предпосылкой всех форм человеческой коммуникации*» (Вульф 1994, с. 6). В случае бреда признание взаимоотношения сопричастности субъективно-ситуативного смысла и обобщимого значения утрачивается. Всякий акт понимания продуцирует аннулирование смысла понятого, а всякий акт субъективной актуализации смысла продуцирует обезначивание. Поэтому функция смысловых актов приобретает диалитический характер в отношении значений, а функция актов означивания — диалитический характер по отношению к смыслу. «Таким образом, в случае отсутствия признающей конституции взаимоотношения сопричастности между субъективно-ситуативным смыслом и обобщимым значением попытки извлечь из обобщимых значений некоторый субъективно-ситуативный смысл, равно как и попытки обобщить субъективно-ситуативный смысл посредством значений, в конечном счете аннулировали бы сами себя. Это зачеркивание собственного намерения обобщить субъективно-ситуативный смысл и, соответственно, соотне-

сти обобщимые значения с субъективно-ситуативным смыслом есть, однако, вместе с тем и самозачеркивание интенционального субъекта» (Вульф 1994, с. 10).

Возвращаясь к тому, о чем мы говорили выше, можно определить бред как неспособность человека найти самого себя в других, неспособность к акту коммуникации.

7. В поисках утраченного

Итак, мы постарались «перетащить» фокус рассмотрения коммуникации из сферы психологии (в широком смысле) в сферу онтологии. Но когда мы действительно осуществляем такое перемещение, или, иначе говоря, когда мы пытаемся задать некое непрерывное доопытное (или принципиально внеопытное) поле как фундамент того, что становится дискретным в коммуникации, мы вдруг сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, в которой все мыслимые основания коммуникации снова оказываются подвешенными. Теперь мы продвигаемся в область, где уже нельзя — как бы того ни требовал наш предметный язык (вспомним Лакана: «Чтобы в принципе помешать...») — отделить понимаемое нами от понимания как акта, всегда уже включенного, в то, что мы «хотели» или «должны были» понять.

Задумавшись над простым вопросом: может ли «внеопытная непрерывность» (или сущностная множественность участников коммуникации) быть гарантом непрерывности самого опыта — т.е. сообщимости и воспроизводимости, а значит, и объективности наших знаний о мире? Опредмечивали мы мир, конечно же, объективно — именно в силу априорности, т.е. необходимости и общезначимости (по Канту), наших форм его познания. А это, по-видимому, значит, что теперь мы можем обмениваться полученными предметами друг с другом, т.е. вступать в коммуникацию, не рискуя быть неверно понятыми. Но именно в этом пункте возникает для нас непреодолимое препятствие.

Если в классической картине мира была точка отсчета, позволяющая охватить весь опыт сознания и не имеющая при этом собственной «плотности» (трансцендентальный субъект), то в неклассической картине эта точка исчезла, а точнее, потеряла свою прозрачность. Мир перестал быть делимым на субъект и объект именно тогда, когда обнаружилось, что из самого мира нельзя изъять акт попытки его (и себя в нем как понимающего субъекта) зафиксировать, а значит, мир

всегда уже не тот, каким мы его фиксировали, т.е. понимали. Именно это, как мы уже говорили, М. Мамардашвили называл «зазором под необратимостью фактов» — зазором, в который нельзя выйти из какой-либо внешней системы отсчета и в который мы можем лишь «феноменологически сдвинуться» (Мамардашвили 2004, с. 46). Субъект утратил самоидентичность, а значит, исчезла и возможность приобщаться в каждом наблюдении к «точке зрения» универсального наблюдателя, присутствие которого обеспечивало бы воспроизводимость (и тождественность) опыта, возможность передать нечто другому. Непрерывность опыта оказалась принципиально недостижимой.

Отсюда следует, между прочим, крайне интересная и важная для нас вещь: *время, необходимое для совершения акта коммуникации, в любом таком акте оказывается как бы заранее утраченным*. Самый нелепый, но вместе с тем и позволяющий нам как бы «телесно» схватить смысл говоримого здесь пример — это общение диктора в прямом эфире с корреспондентом, находящимся в какой-нибудь далекой точке: представьте себе, что мы сами от себя так же отделены, но при этом, «догоняя» самих себя, мы видим уже совсем не то, что в действительности произошло...

Когда философия науки наткнулась на все эти вещи, стал осыпаться не только классический рационализм (по понятным причинам), но и классический эмпиризм: ведь невозможность разделить мир на субъект и объект оборачивается, помимо прочего, и невозможностью провести демаркационную линию между опытом и теорией: «Ошеломляющий для классического эмпиризма вывод... заключается в том, что... *нет никакой естественной (т.е. психологической) демаркации между предложениями наблюдения и теоретическими предложениями*» (Лакатос 2002, с. 283).

В результате может показаться, что относительность опыта свидетельствует о том, что этот опыт навсегда перестал быть объективным, положение вещей стало непредсказуемым, коммуникация — невозможной. Напомним в связи с этим слова Т. де Мауро, проделавшего блестящий анализ того, как различные мыслители (от Аристотеля до Соссюра, Кроче и Витгенштейна) оценивали возможность коммуникации. «Итак, мы убедились в невозможности доказать, что мы можем общаться, что наши слова имеют значение, что познание сущего (в том числе коммуникации и значения) осуществимо. Равно невозможно доказать, что мы живем, а мир существует. Любое доказательство та-

кого рода, как сказал бы Аристотель, свидетельствовало бы о “невоспитанности”, ибо оно было бы вынуждено опираться на возможность коммуникации (иначе его просто не было бы), на возможность существования значения у слов (иначе оно было бы бессмысленным), на наличие у нас совокупности знаний (иначе его нельзя было бы развить); к тому же такое доказательство могло бы иметь место только при условии существования живых существ и мира. Иначе говоря, любое доказательство такого рода возможно лишь при условии, что предполагается существование того, что как раз и нужно доказывать. Что же касается нас, то мы не можем доказать, мы можем только допустить и принять в качестве допущения возможность существования семантической практики и возможность ее познания» (Мауро 2000, с. 170).

Но если мы, вместе с Гегелем, Марксом, Лаканом, Ильенковым и Мамардашвили, поставили знак равенства между человеческой сущностью и общением (введя фигуру «другого как принципа»), если мы обосновали и эксплицировали «внеопытную непрерывность», то нам уже не нужно ничего допускать: коммуникация — потом, давайте сначала разберемся с природой человека, и тогда, может быть, нам вообще не придется что-либо доказывать, — сказал бы по этому поводу Маркс.

Иначе говоря, неклассический мир вовсе не вычеркнул из себя субъекта, а, скорее, наоборот: субъект, потерявший «прозрачность», потерявший возможность присутствия одновременно в разных точках, именно в силу своей децентрации оказался максимально включенным, «втиснутым» в мир. Акт извлечения опыта стал мыслиться как событие внутри мира, подчиняющееся его объективным законам. То же самое можно сказать и об акте коммуникации.

Канту, чтобы шагнуть из «царства необходимости» в «царство свободы», пришлось сформулировать категорический императив. Мы, двигаясь к этой же цели, сформулировали идею о «внеопытной непрерывности». Я не вижу ничего лучшего, чем закончить эту работу строчками из стихотворения Блока, удачно описывающими изначальное не-одинокое существование человеческого существа (Блок 1989, с. 112).

*Нам в темные ночи
Легко умереть
И в мертвые очи
Друг другу глядеть.*

Возьмем эти строки в аккорде со словами Рильке, приведенными выше. Умирать, глядя в глаза другому, или, что то же самое, обретать себя в других, а не в самом себе — это и значит быть человеческим существом.

Список литературы

- Блок А.А. Изборник. — М.: Наука, 1989. — 287 с.
- Вацлавик П., Бивин Дж., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций: изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия. — М.: Апрель-Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2000. — 312 с.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. — М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. — С. 220–546.
- Вульф Э. Перечеркнувшая себя интенциональность: бред как попытка субъекта изъять себя из общественных отношений и истории // Независимый психиатрич. журнал. — М., 1994. — №2. — С. 5–13.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — М.: Наука, 2000. — 495 с.
- Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. — М.: Прогресс, 1985. — 451 с.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб: Ювента — Наука, 1998. — 315 с.
- Гуссерль Э. Логические исследования: Исследования по феноменологии и теории познания // Собрание сочинений. — М.: Дом интеллектуал. книги, 2001. — Т 3, ч. 1.
- Деррида Ж. Голос и феномен. — СПб.: Алетейя, 1999. — 208 с.
- Журавлев И.В. Языковое сознание при шизофрении: динамический подход // Языковое сознание: устоявшееся и спорное: XIV Международный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации / Под ред. Тарасова Е.Ф. — М., 2003. — С. 91.
- Журавлев И.В. «Миф» и психоз: к проблеме анализа актов высказывания // Языковое бытие человека и этноса: психолингвистический и когнитивный аспекты. — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2004. — Вып. 8. — С. 43–56.
- Журавлев И.В. Психолого-лингвистический анализ субъективности // Психологический журнал. — М., 2004. — №4. — С. 66–74.
- Журавлев И.В. Семиотический анализ расстройств речемыслительной деятельности. — М.: МАКС Пресс, 2004. — 60 с.
- Психосемиотика телесности / Журавлев И.В., Никитина Е.С., Сорокин Ю.А и др.— М.: КомКнига, 2005. — 152 с.
- Знаков В.В. Психология субъекта как методология понимания человеческого бытия // Психологический журнал. — М., 2003. — №2. — С. 95–106.

- Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. — М.: РОССПЭН, 1997. — 464 с.
- Кант И.* Критика практического разума // Собрание сочинений в восьми томах. — М.: Чоро, 1994. — Т. 4. — С. 373–565.
- Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарика, 1998. — 780 с.
- Лакан Ж.* Семинары. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. — М.: Гнозис, Логос, 1999. — Кн. 2.
- Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Кун. Т. Структура научных революций. — М., 2002. — С. 269–453.
- Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — 265 с.
- Мамардашвили М.* Мой опыт нетипичен. — СПб.: Азбука, 2000. — 397 с.
- Мамардашвили М.* Эстетика мышления. — М.: Моск. школа полит. исслед., 2000. — 414 с.
- Мамардашвили М.* Классический и неклассический идеалы рациональности. — М.: Логос, 2004. — 90 с.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Сочинения. — М., 1933. — Т. 4.
- Мауро Т. де.* Введение в семантику. — М.: Дом интеллектуал. книги, 2000. — 234 с.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. — СПб.: Ювента: Наука, 1999. — 606 с.
- Михайлов Ф.Т.* Фантазия — главная сила души человека. Introductio и пять вариаций rondo sarciósio на темы Э.В. Ильенкова // Избранное. — М.: Индрик, 2001. — С. 62–109.
- Отье-Ревю Ж.* Явная и конститутивная неоднородность: к проблеме *другого* в дискурсе // Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса. — М.: Прогресс, 1999. — С. 54–94.
- Прист С.* Теории сознания. — М.: Идея — Пресс: Дом интеллектуал. книги, 2000. — 287 с.
- Рено А.* Эра индивида: К истории субъективности. — СПб.: Владимир Даль, 2002. — 474 с.
- Рильке Р.М.* Избранные сочинения. — М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. — 701 с.
- Ушакова Т.Н.* Языковое сознание и принципы его исследования // Языковое сознание и образ мира / Отв. ред. Уфимцева Н.В. — М.: Институт языкознания РАН, 2000. — С. 13–23.
- Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. — СПб.: Петрополис, 1998. — 431 с.
- Fischer H.R.* Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit. — Frankfurt a. M.: Athenäum, 1987. — 357 S.
- Strawson P.F.* Individuals: An essay in descriptive metaphysics. — L.: Methuen, 1959. — 255 p.
- Tress W.* Sprache, Person, Krankheit. — B. etc.: Springer, 1986. — XV, 161 S.