

Л.В. Скворцов

САМОСТЬ (SELF) КАК ПРОБЛЕМА ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Гуманитарное знание в широком смысле этого слова – это знание о *человеке*. Исторически, однако, гуманитарное знание превращается в определение *состояния и качества*, делающих человека *субъектом цивилизационной эволюции*, постигающим основания *выбора* своих практических действий и образа своей жизни. Так человек оказывается перед проблемой *самости (self), истины самоопределения*.

В этом контексте гуманитарное знание приобретает **проблемный** характер: соответствуют или не соответствуют качества личности требованиям социума, обеспечивая гармонию цивилизационной эволюции или препятствуя ей? Могут ли из такого несоответствия возникать цивилизационные коллизии? И как может гуманитарное знание влиять на ход цивилизационной эволюции? Очевидна «многослойность» и «многоступенчатость» этих проблем. Но подход к их решению может быть адекватным лишь в том случае, если мы поняли природу того «исходного материала», с которым мы имеем дело. Этот «исходный материал» – *человек как личность*, т.е. обладающий самосознанием субъект, способный к принятию решений и выбору действий. Что в этом смысле составляет *сущность личности* и существует ли такая сущность или это иллюзия, простая видимость? В контексте этих вопросов человек оказывается загадкой для самого себя. Что делает человека личностью? И что такое человек как личность – определенное *свойство тела*, которое принадлежит данному конкретному индивиду, или это особая *субстанция*, которая обладает самостоятель-

ностью и независимостью от тела? Проблема самости (*self*) – это проблема познания человеком самого себя, поставленная как центральная уже в античной философии. Если самости не существует, то человек оказывается моментом естественного процесса, познание законов которого оказывается и познанием его *судьбы*. Судьба определяет характер событий, то, что *случается* с человеком. Если человек сформировал себя как субъекта, то он сам начинает определять то, что с ним случается. В естественный процесс жизни **«вклинивается» он сам**, влияя на свою судьбу. Значит, он должен знать, что правильно, а что неправильно в его действиях для определения собственной судьбы.

Это – знание истины для себя, своей самости. Какое же оно, это знание?

Что такое самость (*self*)?

Ответить на вопрос, что такое самость (*self*) человека, значит прояснить механизм формирования того внутреннего исходного пункта, который влияет на направленность его образа жизни и принимаемых решений. Иными словами, возникает реальная возможность *предугадать*, как будет вести себя человек в тех или иных ситуациях.

Очевидно, что это – одна из ключевых проблем развитых цивилизаций. Устойчивость цивилизаций зависит от синхронизации массового поведения, в основе которой лежит общность представления о *смысловых основаниях жизни*.

С этой точки зрения самость человека возникала как результат «вхождения» в его внутреннюю сущность общего константного знания своей жизненной функции как истины своего бытия. Человек становится носителем *внутренней сущности*, которую он знает как исходный мотив поведения, как идеальную детерминанту, которая может «корректировать» влияние материальных воздействий. Идеальная детерминанта может обладать такой силой влияния, которая обусловливает способность индивида на *самопожертвование*. В этом случае идеальная детерминанта воспринимается как сакральная, безусловная абсолютная истина. Ее следует признать как реальность, которая *дана* человеку. Индивид признает эту реальность, отталкиваясь от *авторитета*, от того или иного *сакрального*

свидетельства. Индивид принимает *несамостоятельность* своих когнитивных способностей и следует *вере* как полному доверию знанию, заключенному в сакральном источнике – устном или письменном.

Если источником истинного знания полагается способность разума, которой обладает **сам** индивид, то его самость формируется как расшифровка собственной реальности, а значит, отталкиваясь от эмпирической основы или от истины принципа.

Уже на ранних стадиях цивилизационной эволюции возникают обстоятельные философские размышления вокруг этих проблем. И, как показывает опыт, они не утрачивают своей актуальности и сегодня. Это форма постоянного внутреннего диалога – утверждения оснований и их когнитивного отрицания.

Реальность диалога – это основание признания *автономности* самости (*self*). Вместе с тем это и проблема ее «природы». Автономность означает *реальность*. Но что это за реальность, как следует истолковать ее «природу»? Эта проблема и сегодня рассматривается в ходе воспроизведения тех дискуссий, которые возникли вокруг текстов Ньяя-сутры.

Монима Чадха (Школа философских исторических и международных исследований факультета искусств Университета МОНЭШ, Австралия) в своей статье «Самость в ранней Ньяя: Исходное умозаключение»¹ осуществляет концептуальное воспроизведение рождения исходного противостояния представлений о самости как сохраняющемся агенте сознания, с одной стороны, и проявления действия *субстанции*, требующей онтологического истолкования, – с другой.

Он отмечает тот факт, что в силу афористичности Ньяя-сутры она допускает различные интерпретации. Единственно верной интерпретации не существует и, видимо, существовать на этой почве не может. В итоге возникают *три* версии исходного принципа аргументов – негативного исходного принципа, позитивного исходного принципа и, наконец, элиминации исходного принципа вообще.

Если отвергается реальность исходного принципа существования самости, то тогда она должна найти свое *эмпирическое* основание. И здесь, естественно, теоретический взор комментаторов обращается к реальности *памяти* как свидетельству существова-

¹ См.: Chadga M. The self in Early Nyāya: A minimal conclusion // Asian philosophy. – Abington, 2013. – Vol. 23, N. 1, Feb. – P. 24–42.

ния продолжающейся самости¹. Опора на память позволяет принять исходное умозаключение, что самость – это унитарный, т.е. единый, и сохраняющийся сознательный агент. Монима Чадха склоняется к этой точке зрения, фиксируя вместе с тем и онтологическое заключение, согласно которому самость является *субстанцией*. Но это заключение может опереться только на авторитет таких сакральных текстов как Упанишады, где самость концептуально представлена как *ātman*, как *нетелесная сущность*.

Если самость совпадает с нетелесной сущностью, то это значит, что она не может быть доступной перцепции, восприятию. Но простая ссылка на тексты кажется недостаточной свободному мышлению. Если и перцепция и авторитет текстов недостаточны, то остается вывод *умозаключения*.

Соответственно Ньяя-сутра представляет центральный аргумент в пользу существования самости². Свидетельством реальности самости являются желание, отвращение, усилие, удовольствие, боль. Это знаки, которые направлены на определенный *объект* как в начальной, так и в конечной стадии взаимодействия с ним. Но при этом взаимодействует все время *один и тот же агент*. И это – свидетельство существования *самости*. Таково умозаключение. Свидетельством реальности самости является и *когниция*, т.е. характер познавательного процесса. Особенность этого свидетельства заключается в том, что его начальной фазой является *сомнение*, которое предшествует знанию. Завершающей фазой является *знание* как ответ на вопрос: «Что это такое?» Когниция в этой своей форме оказывается свидетельством реальности самости как *единственного агента, соединяющего начальную и конечную фазы процесса познания*. Таким образом, философская мысль поставляет кажущийся убедительным довод в пользу *реальности самости (self)*. Но поскольку философия не представляет убедительного описания констант самости как реальности, то она сама рождает опровержение, казалось бы, доказанной истины. Это опровержение возникает в представлениях буддистов, согласно которым кажущийся единственным и сохраняющимся агент (самость) в действительности является постоянно изменяющимся процессом, и в этом

¹ См.: Taber J.A. The Mīmāṃsā theory of self Recognition // Philosophy East and West. – N.Y., 1990. – N 40. – P. 35–57.

² См.: Asian Philosophy. – Abington, 2013. – Vol. 23. – N 1, Feb. – P. 27.

смысле составной частью общих естественных процессов, происходящих в окружающем мире. Значит, самость – это всего лишь иллюзия, которая исчезает под влиянием разумного анализа.

Монима Чадха воспроизводит доводы, призванные рассеять скептицизм буддистов. И один из главных доводов – это *Признание самим агентом своего сознательного постоянства*. Это – специфический поворот в аргументации: сам агент *постулирует свою константность*, которая может признаваться в качестве истины, находящейся в оппозиции текучей реальности.

В оппозиции взглядов на сущность самости обнаруживается *странная реальность*, перед которой пасует теоретическая мысль. Это – реальность, которая *есть* и которая *не-есть*. Как это вообще возможно? Невозможность этого представляется очевидной и поэтому возникают убедительные, но противоположные по своему содержанию заключения. С одной стороны, реальность человека в течение его жизни претерпевает постоянные изменения – возрастные, физиологические, психологические – поэтому рассуждения о самости как константе представляются беспредметными. С другой стороны, если мы признаем реальность *сознания* человека, то человек может сформулировать и признать **духовные константы**, которым он готов следовать всю свою сознательную жизнь.

Решение этой фундаментальной проблемы представляется возможным, если допускается существование двух субстанциональных реальностей – материальной и идеальной. Это разделение субстанций пронизывает историю философской мысли: Платон и Декарт, постулирующие мир идеальных субстанций, рождение концепций предустановленной гармонии и, наконец, кантовская формула трансцендентального единства апперцепции представляется завершающим ответом на вопрос о реалии, формирующей самость. Но что такое трансцендентальное единство апперцепции? Это постулат?

Характерно, что Монима Чадха считает необходимым обратиться к феномену *эпизодической памяти* как эмпирическому основанию рождения реальности самости. При этом он ссылается на исследования Е. Тулвинга¹, который различает эпизодическую и

¹ См.: Tulving E. Elements of episodic memory. – Oxford, 1983; Tulving E. What is Episodic Memory? // Current directions in psychological science. – L., 1993. – N 2. – P. 67–70.

семантическую память. Эпизодическая память носит автобиографический характер, касаясь событий и опытов прошлой жизни человека. Семантическая память состоит из абстрактных знаний о мире и собственной сущности человека.

М. Чадха отмечает тот поразительный факт, что современные психологи, апеллируя к эпизодической памяти, используют те же виды примеров, которые использовали философы Древней Индии: «Я помню, что я ел вчера за ужином»; «на прошлой неделе я видел его гуляющим в парке» и т.д. В процессе восприятия собственного присутствия в различных эпизодах формируется *чувство единства*. Как кажется, оно и становится предпосылкой метафизического исследования природы самости. Однако факты, в том числе и медицинская практика, показывают, что *между эпизодической памятью и чувством самости не существует необходимой связи*. Известны факты, когда пациенты, получившие травму головного мозга, сохраняли эпизодическую память о происходивших с ними событиях, но воспринимали их так, будто эти события происходили *не с ними, а с кем-то другим*. Вместе с тем способность самоописания эпизодической памяти, казалось бы, свидетельствует об унитарности и сохранности сознательного агента, т.е. о реальности самости. Таким образом, реальность самости подтверждается либо протяженностью эпизодической памяти, либо самоописанием внутреннего состояния сознательного агента. Ганери, однако, видит в этом возможности возникновения проблемы «циркулярности» в аргументации, поскольку восприятие в различных модальностях само по себе не может еще свидетельствовать о существовании субстанциальной самости¹.

Проблема субстанциональности самости исторически связывалась с проблемой *освобождения* человека, самой возможности такого освобождения. Ранние сторонники философии освобождения (*moksha*), считает Монима Чадха, придавали бытию самости характер независимой субстанции. *Именно состояние независимой субстанции, независимой от тела или каких-либо качеств, и есть условие освобождения самости*. Самость в свободном состоянии – это *изначальное* в принятии действительно самостоятельного решения, т.е. *ключевой признак реальности субъекта*. Ибо если нет самостоятельности, внутренней независимости, то нет и действи-

¹ См.: Ganeri J. Cross-Modality and the self // Philosophy and phenomenological research. – Buffalo, 2000. – N 61. – P. 639–658.

тельной свободы. Если нет действительной свободы, то субъект всегда является следствием воздействий на него процессов изменений – материальных или духовных. А это значит, что *субъект – лишь момент в общемировом процессе*. Выявление этого и обнаруживает иллюзорность самости (*self*). Человек может воспринимать себя в качестве свободного субъекта (самости), но в действительности он есть следствие процессов, происходящих вне его и порождающих его, и он превращается в момент общего потока, из которого выйти не в состоянии.

Человеку кажется, что он обретает свободу посредством движения своего сознания. Но и здесь он скорее следствие, нежели первопричина. Он может считать, что движение его сознания – это сугубо личное, свободное движение. В действительности, однако, человек с момента своего рождения есть *НЕЧТО* неопределенное. Каким образом *НЕЧТО* проявляет свою определенность?

Монима Чадха воспроизводит аргументы философов, которые базировались на фактах опыта, свидетельствовавшего о *константности самости*. Самость константна, поскольку новорожденный младенец испытывает радость, страх и печаль, которые сопровождаются детскими улыбками и плачем. Младенец ищет материнскую грудь, значит, *тело младенца имело память о своем прошлом*. Самость зависит от тела, и не только данного тела, но и *множества тел*, в которые она входит и поселяется в течение своих многочисленных жизней¹.

Реальность самости очевидна для каждого человека, обладающего *самосознанием*. Индивид знает свое отличие от других индивидов, знает абсолютную значимость для самого себя того выбора, который именно он делает и отвечает за него. Иными словами, человек возвышается над материальными процессами, влияющими на его *тело*, становясь *господином тела*. Реальность выбора, а значит, и действительность свободы, требуют признания *НИЧТО* как условия реальности *исходного пункта свободы воли, а значит, и реальности самости*. Реальность самости подтверждается в том случае, если человек способен принять абсолютно свободное решение. В повседневной жизни человек поступает под воздействием обстоятельств, т.е. противоположным образом; обладает ли обычный человек самостью, т.е. способностью прини-

¹ См.: Asian philosophy. – Abington, 2013. – Vol. 23. – N 1, Feb. – P. 38.

мать абсолютно свободное решение? В попытках дать ответ на этот вопрос возникают странности в поведении человека.

Эту ситуацию в краткой форме описывает Федор Михайлович Достоевский. Герой романа «Бесы» Кириллов приходит к выводу, что он достигает состояния подлинной свободы тогда, когда *принимает решение* быть господином в определении судьбы собственной жизни: продолжаться этой жизни или не продолжаться. Это решение принимается независимо от внешних обстоятельств: внешних причин прекращения жизни не существует. Человек решает прекратить свою жизнь, чтобы доказать самому себе, что он находится в состоянии *действительной свободы*, а не является *марионеткой процесса*.

Какова логика его рассуждения? Действительно свободным можно считать творца мироздания, т.е. Бога. Если Бог, как заявил Фридрих Ницше, *умер*, то человек может не считать себя простым следствием божественного творения. Он обретает возможность достижения абсолютной независимости. «Если Бог есть, – говорит Кириллов, – то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить свое воле... Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего свое воле – это убить себя самому»¹.

Это – парадоксальное следствие реализации абсолютного состояния свободы воли как подтверждения реальности самости. Означает ли это, что быть реально в состоянии самости (*self*) значит поместить себя в позицию вне тела и вне содержания сознания, т.е. в позицию НИЧТО?

Возникает парадоксальная теоретическая ситуация: признается, что реальность самости возникает в медиуме НИЧТО; но вместе с тем в медиуме НИЧТО самость как реальность должна элиминироваться. Возможно ли разрешение этого парадокса?

Трансцендентальный смысл самости: Реальность или иллюзия?

Реальность самости как условие творческой самореализации человека это вместе с тем и условие рождения цивилизации как результат творчества человека.

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. – Л.: Наука, 1974. – Т. 10. – С. 470.

Однако абсолютный характер самости как самый полный пункт своеволия, совпадающий с устранением самого себя из жизни, превращается в знак истины самодеструкции человека. И в этом смысле он оказывается фундаментальной угрозой для цивилизации. Эта цивилизационная проблема относится к внутренней духовной жизни человека, где не могут действовать механизмы насилия и внешнего порядка. В силу этого в качестве факторов, устраниющих эту фундаментальную угрозу для цивилизации, выступают гениальные духовные открытия веры и философского знания.

Смысл гениальных открытий веры и философского знания состоит в создании эффективного контрапункта полному своеволию в качестве исходного основания позитивной самости.

Гениальные верования несут в себе *тайны соединения представлений и ритуальных форм поведения с абсолютными смыслами*. Внешние формы ритуалов, проповеди и молитвы носят символический характер, определяя внутренний процесс соединения индивида с бесконечностью и вечностью, не поддающимися простому рассудочному осмыслению и выражению.

Именно перед образами бесконечности и вечности происходит смирение своеволия самости. Индивид узнает абсолютный характер самости в соприкосновении с тайной бесконечности и вечности. Своеволие утрачивает свой абсолютный характер, обнаруживает свою бесмысленность. Своеволие встречается с образом-схемой вечного бытия и обретает в себе экстраполяцию его смысла, который становится *общим смыслом* данной цивилизации. Так возникает общий порядок духовного бытия, без которого нормальная эволюция цивилизации оказывается невозможной.

Общий смысл здесь основывается на *вере*. Каждущаяся субъективность веры в силу различия конфессий, каждая из которых претендует на абсолютность своей истины, становится постоянным источником философского скептицизма, который ведет исследование условий *обоснованного знания индивидом самого себя и окружающего мира*. В вере индивид получает готовое знание себя, включая его в свою духовную жизнь и превращаясь таким образом в определенность личности, в *самость*. Философский скептицизм ориентирует на выявление механизма формирования самости. Если это не освоение готового знания веры, то формирование самости оказывается *процессом постижения ее сущности как конечного*

вывода теоретического диалога. Здесь человек обретает право полной теоретической независимости. Человек встает на путь постижения *terminus a quo*, исходного пункта, отталкиваясь от которого он должен прийти к формированию полноты истинной самости.

Вместе с тем в этом процессе индивид воспринимает себя в качестве *демиурга* истинной самости, несущей в себе высший смысл, позволяющий абстрагироваться от инородных по отношению к нему влияний. Самость оказывается в плenу теоретического постижения высшего смысла. Коль скоро индивид способен *сам* определять *для себя* высший смысл, он обретает право независимости от общих смыслов как «предрассудков». Это право независимости индивида возникает в определенных цивилизационных условиях свободного предпринимательства. Оно воспринимается как *истина бытия* свободной личности, а значит, как действительность жизни человека как человека разумного.

Это – реальная концептуальная почва абсолютизации индивидуальной свободы, независимости от официально установленных доктринальных догматов церковной веры и идеологии государства. И в этом случае право независимости понимается как исходное право, не требующее каких-либо установлений церковной или государственной власти. Это значит, что имплицитно возникает «внутреннее право» человека, которое может быть базисным правом, даже если оно не осознается конкретным индивидом.

Эта ситуация может порождать личный внутренний энтузиазм, который воздействует на философский взгляд, обусловливающий восприятие субъективности как объективности. В этом личном энтузиазме заключается потенциальная возможность рождения массовых форм своеобразного самоутверждения. Каждый утверждает свое право быть философом. Философ может воспринимать истину мира как результат его интеллектуального **построения**, исходя из своего внутреннего единого центра, направляющего активность. Этот центр образует самость как открытую исходную истину бытия. Каждый индивид, обладающий самосознанием, формулирует для себя исходную истину жизни. Эта истина открыта для него и может быть скрыта для всех других. Это – *трансцендентальная истина*, не имеющая эмпирического эквивалента в чувственной форме и вместе с тем определяющая генеральную направленность чувств и реальной жизнедеятельности.

Иммануил Кант философски определил это внутреннее исходное начало как «трансцендентальное единство *апперцепции*», которое можно рассматривать как базисное в построении истинного мира субъекта. С этой точки зрения можно представить самость (*self*) как *направленную активность*. Артур Мельник в своей монографии «Кантовская теория самости»¹ доказывает, что мысль находится в начальном, несформированном, неструктурированном состоянии до тех пор, пока мыслящая самость, как интеллектуальное направляющее действие, не вводит ее в фокус и «комбинирует» вокруг нее серии относящихся к ней, но находящихся вне ее фокуса мыслей, готовых заменить основную фокусную мысль, если это необходимо.

Апар Кумар (Оксфорд-колледж Университета Эмори), комментируя эту точку зрения Артура Мельника, отмечает, что *идентичность самости* может подтверждаться в том случае, если она рассматривается как сохраняющаяся во времени. Персональная идентичность – это *продолжающаяся* идентичность, конструируемая как «тонкая способность исполнения условий действия». Очевидно, однако, что если самость совпадает с трансцендентальной истиной индивида, которая скрыта от другого и не имеет реального эмпирического эквивалента, то *она не поддается фактическому научному исследованию*.

Кроме того, если содержание самости совпадает с *индивидуальной* трансцендентальной истиной, то как возможны обобщения в этой области знания? Трансцендентальное сознание – во времени, поскольку оно не связано с телесными изменениями, не может находить свое выражение в телесном конструировании человеком самого себя. Самость оказывается тайной. Как раскрывается эта тайна?

Кумар критически относится к предложенной Мельником концепции, согласно которой сущность личности может быть раскрыта через дилемму активности – способности. Поскольку личность активна не всегда (например, она не активна во время сна), то личность должна определяться *через способность*, т.е. *через психологический континuum конкретных ментальных и иных качеств человека*². Самость, как представляется, обретает действи-

¹ См.: Melnick A. Kant's theory of self. – N.Y., L.: Routlede, 2009.

² См.: Kumar A., Melnik A. Kánt's theory of Self // Journal of the history of philosophy. – N.Y., 2010. – Vol. 48, N 4, Oct. – P. 535–536.

тельность, если она отождествляется с реальной направленностью активности и с константными качествами способностей человека. Но в этом случае для выявления сущности самости необходима совсем другая методология, не совпадающая с философскими принципами трансцендентального идеализма.

Джон Дьюи о самости и самопонимании: Концепция индекса эгоцентризма

Направленность активности и константные способности человека можно рассматривать как *феноменологические прояснения самости*: самость является интегральной формой жизнедеятельности личности.

Методологическая проблема заключается в возможности выявить в многообразии повседневных действий и плюрализме проявлений способности «общего знаменателя», который и является выражением сущности самости. Как представляется, сущность самости проявляется в «судьбоносных» способностях личности. Так, например, хореографические способности Галины Улановой формируют ее действия и судьбу как балерины. И они определяют в конечном счете ее самость. В этом случае способность – это потенция самости, тогда как направленность активности – это материализация самости. В своем эмпирическом воплощении самость предстает как *действительность*. Если самость – это реализация индивидуальных способностей, личного таланта, то тогда она имеет индивидуальный, а не универсальный смысл. Но в таком случае социальные оценки самости в соответствии с общим критерием становятся невозможными.

Однако полная действительность самости складывается из «видимой» и «невидимой» частей. Их сложение и дает *целое самости*. Рождение целого самости и ее понимание и составляют проблему, требующую своего теоретического разрешения. Что лежит в основании целости самости и как она рождается?

Самость, как способность и активность, может фиксироваться эмпирически не только мной самим как наблюдателем, но и всеми другими. И в этом смысле знание самости можно считать *объективным*.

Оценка «невидимой» части самости становится основанием определения ее подлинной сущности. Здесь возникает вопрос: является ли конкретный носитель самости реализацией *общего блага*, т.е. добра, или, напротив, зла? Вокруг индивидов, особенно выдающихся личностей, возникают споры, которые в конечном счете складываются в дилемме – *pro et contra*.

Рождение дилеммы самости имеет определенные исторические корни.

Исторические истоки универсалий самости: Эпоха Возрождения и Реформации

Наиболее отчетливо взаимоисключающие толкования сущности самости возникают в эпоху Возрождения и Реформации.

Эпоха Возрождения и Реформации, тесно связанная с отходом от практики и установок католической церкви, поставила перед философами проблему самости по преимуществу как *нравственную*. Исторической практике католицизма, связанной с нарушением нравственных оснований в высших эшелонах церковной иерархии, продажей индульгенций, нарушением тайны исповеди, противопоставлялась философия как *универсальная религия разума*. Универсальная религия разума рождалась из правильного познания самого себя, своей истинной сущности, соответствующей общей природе человека.

Здесь и вставал вопрос: *каким должен быть «истинный человек?»* Характерны в этом отношении позиции друга Монтеня, французского философа и проповедника Пьера Шаррона. Он полагал, что самое прекрасное и полезное намерение – это изучать и познавать себя. Познав свою моральную неустойчивость, человек обращается к нравственности, к которой его призывают природа и разум. Основное ее понятие – это безусловная честность (*ргуд'homie*), которая всегда верна себе и постоянна, независимо ни от каких обстоятельств.

Безусловная честность как константа личности основана на том, что в нас природой заложены справедливость и универсальный разум – сущностный закон и свет.

Вильгельм Дильтей, оценивая времена Возрождения и Реформации, считал, что между 1600 и 1625 гг. наступает плодо-

творная эпоха. Работы Пьера Шаррона, труды Фрэнсиса Бэкона, Герберта Чербери, Гуго Гроция – все они характеризуются независимым изображением морального мира, несущего свет справедливости и универсального разума¹. Эти понятия, выражающие сущность самости, являются понятиями *ЖИЗНИ*, а не категориями трансцендентального мышления. Поэтому их нельзя отождествлять с логическими и математическими аксиомами.

Поскольку жизнь – это общее явление, присущее человеку независимо от его расовых и исторических особенностей, то самость соединяет в себе целеполагание и разум, обеспечивающие сохранение жизни. Если существует согласие в этом пункте, то правомерно утверждение *универсальности истины жизни*. Из этого представления исходит практическая разработка общих естественных правил и норм жизни. Носителем общих правил и норм является мудрец как ориентир истинной жизни, для которой, чтобы жить счастливо, не надо быть придворным и обладать какими-то отличиями, ибо все, что выходит за пределы общего и естественного, – ТЩЕТА².

Считалось естественным и очевидным, что принципы истины жизни личности и цивилизации не могут не совпадать. Соответственно, правовые основания жизни общества являются обще значимыми и неизменными. Вильгельм Дильтей выделяет позицию Гуго Гроция в толковании понятий естественного права: естественное право настолько неизменно, что изменить его не может даже Бог. Он не может повлиять и на то, чтобы дурное по своей внутренней природе не было бы дурным³. Знание оснований различия между благим и дурным является исходной предпосылкой определения полезности форм политики, производства и культуры, имеющих универсальный смысл.

Философия открывает основания универсальной истины жизни. Однако сама жизнь рождает реалии, несовместимые с неизменными универсальными истинами. Реальность эмпирической жизни, согласно Мартину Лютеру, может представлять собой сборище него-

¹ См.: Дильтей В. Воздзрение на мир и исследование человека со временем Возрождения и Реформации. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – С. 199, 206.

² Там же.

³ Там же. – С. 208.

дяев и воров. В этом мире, полагал Никколо Макиавелли, политическое мышление государя и его деятельность не связаны напрямую с требованиями морали и находятся к ней в опосредованном отношении.

Поскольку человек живет среди хитрых и дурных людей с мотивами поведения, состоящими из обмана, коварства и лжи, то государь должен следовать формам *двуличного* поведения, чтобы обеспечивать удержание власти для защиты государственных интересов. Это и есть универсальная истина самости носителя государственной власти. Таким образом, имплицитно возникает фундаментальная проблема противоречий универсальной истины цивилизационно ориентированной самости. Объяснение реальности противоречий истины самости кажется возможным, если признать, что *самость – это данность*, за пределы которой выйти невозможно. Общие истины морали и права, коль скоро они объединяют реальных индивидов в реальной эмпирии жизни, обретают статус конкретной истины *данного сообщества*, в котором *если что-то кажется всем одинаковым, то это и есть доказательство истины*. В этом случае самость личности обретает коллективный смысл. В английском языке это находит выражение в метаморфозе *self* в *selves*, единоличного в множественное.

Цивилизационная истина *selves* обретает мозаичный характер: можно говорить о специфических истинах сословий, классов и народов.

Признание мозаичного характера истины порождает фундаментальную проблему. Если следование свету универсальной справедливости и универсального разума – это универсальный *закон*, то его нарушение должно иметь неизбежные деструктивные последствия. В конечном счете не этим ли объясняются «странныости» крушения могущественных империй и государств? Не с той ли проблемой столкнулась политика государств и в XX в.? Существует ли теоретическое решение *этой* цивилизационной проблемы? Ее решение теоретически «купируется» в первоначальное право, согласно которому каждому дозволено брать у других то, что необходимо ему для жизни. Это право признает и Гуго Гроций, ссылаясь на Сенеку и Цицерона¹. Не означает ли это признание

¹ См.: Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со временем Возрождения и Реформации. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – С. 199, 206.

приоритета частной нужды над универсальностью морального закона? В этом случае, если никто и ничто не может заставить мудреца отказаться от универсальной честности и справедливости, то он может попасть в разряд «упрямцев», не понимающих, что поток жизни управляет не справедливостью, а теми природными силами, которые управляют универсумом. Макрокосм и микрокосм, тело и дух тождественны, а разум есть сознательное выражение этого тождества. Мудрец тот, кто познает природу как совокупность человека и вещей и видит верный путь жизни в использовании всех средств для достижения *самосохранения*. Это – закон жизни животного мира как части универсума, к которому принадлежит и человек.

Человек оказывается моментом процесса универсума, укрепляемого духовно-материальной субстанцией, которая есть Природа и Бог в одно и то же время. Жизнь человека управляет процессами, происходящими в универсуме. Свобода как уникальное своеобразие личности – это иллюзия. Сведение сущности человеческого бытия к природным процессам можно считать философским оправданием практического отречения от универсальных принципов морали и права. Но это – деструкция духовных основ цивилизованного поведения.

Можно ли теоретически уйти от этой неприятной проблемы? Уйти от нее и попытался Джон Дьюи, переведя ее из цивилизационной в когнитивную плоскость.

Когнитивный подход

Не ведет ли перевод проблемы самости в когнитивную плоскость к отказу от истины? Волновала ли эта проблема американского философа Джона Дьюи (1859–1952)? Свою позицию он наиболее внятно изложил в лекциях, которые обработал Тэйлор Бёрдж и представил в 2007 г. в Колумбийском университете. В 2011 г. они были опубликованы¹.

Дьюи стремился представить научный подход к истолкованию самости как чисто *психологический, имеющий индивидуальный*,

¹ См.: Burge T. The Dewey lectures 2007: Self and self understanding // The journal of philosophy. – N.Y., 2011. – Vol. 58, N 6/7. – P. 287–383.

личностный смысл. Он попытался с самого начала облегчить свою задачу, представив самость (*self*) как *технический термин*, очищенный от обычного употребления. Вместе с тем он признал, что обычные употребления близки к его собственным представлениям. В связи с этим он воспроизводил определение самости, данное в Оксфордском словаре: «Самость: сущностное бытие личности, отличающее данную личность от других; особо рассматривается как объект интроспекции или рефлексивного действия; особенная природа личности». Это определение в сжатой форме воспроизводится и в более поздних изданиях словаря: «Самость – собственная индивидуальность или сущность личности; личность как объект интроспекции или рефлексивного действия»¹. Очевидно, что в этих определениях «испаряется» цивилизационный смысл самости и связанные с его истолкованием противоречия.

Дьюи в известном смысле априори исходит из того, что самость (*self*) является чисто психологическим понятием. Это утверждение выдвигается в качестве своеобразного противовеса так называемой онтологии самости², т.е. универсальной религии разума. Конкретизация этих методологических различий иллюстрируется путем противопоставления позиций Канта и Строусона. Позиция Строусона характеризуется как соответствующая здравому смыслу (*common sense*): самость и ее бытие воспринимаются по *тому бытию тела*, имеющего как физические, так и психологические характеристики.

Дьюи вводит различие между самостью (*self*) и личностью (*person*). Самость – это агент психологической активности, подверженный оценкам и сравнениям по критериям разумности, критичности, моральности, способности к кооперации, креативности, привлекательности и характеру. В этом смысле самость является предметом самопознания и самопонимания. Самость – это доступная для познания реальность, которая и образует то, что делает личность личностью. Дьюи признает, что самость может обращать против себя критический разум и в этом смысле встать на путь **морали**. Мораль включает в себя универсальные постулаты, определяющие реальность нравственной *истины*. Но истина в данном случае не совпадает с *психологической «материей»*, которая под-

¹ См.: The Concise Oxford Dictionary. – 9 ed. – Oxford, 1995. – P. 1253.

² См.: The journal of philosophy. – N.Y., 2011. – Vol. 57, N 6/7. – P. 288.

чиняется влиянию *страстей*. Моральные принципы образуют онтологическую субстанцию, которую и не улавливает методология психологизма.

Поскольку Дьюи абсолютизирует методологию психологизма, то он не отвечает на вопрос – «как возможен *универсальный нравственный закон?*» Ведь универсальность нравственного закона потому и универсальна, что она не выводится из частного бытия отдельных самостей, какой бы большой ни была их численность. И если универсальный нравственный закон образует «стержень» личности, тогда и самость оказывается в своем глубинном основании трансцендентальной. Но не возвращаемся ли мы таким образом к Канту? Если да, то тогда возвращаются и загадки самости, которые казались разгаданными с помощью методологии психологизма.

Дьюи обходит эти загадки путем *ограничения темы*. Моя тема, утверждает он, – это психология и эпистемология типа самопонимания.

Дьюи подчеркивает, что его интересует реальное *конститутивное* содержание самости, то, что *находится в ее природе* и делает ее самостью. Самость в этом смысле определяется как *место психологических реальностей*. В этом смысле самость может пониматься как некая *бестелесная*, но реальная сущность. Дьюи подчеркивает, что он не поощряет отрицания физической природы самости, но просто заключает в скобки все ее непсихологические аспекты. Это тот методологический прием, который разрабатывается Э. Гуссерлем в рамках его феноменологической философии в качестве пути к истине трансцендентализма.

Дьюи использует этот метод как конструкцию, объясняющую научность не трансцендентализма, а психологизма. При этом он абстрагируется от дискуссий о *мозге*. Он отвергает представление, согласно которому все психологические понятия концептуально зависимы от телесного бытия личности. Психологические понятия можно рассматривать на их собственных основаниях. Но это не означает принятия онтологической концепции самости.

Ключевыми для концепции Дьюи являются понятия «личность» (*person*) или «личности» (*persons*) и «самость» (*self*) или «самости» (*selves*). Ребенок как личность формируется в шестимесячном возрасте. Личность развивается в состояние самости лишь тогда, когда у нее развиваются компетенции, подпадающие под

нормы, а именно под нормы критического разума или нормы моральной ответственности. Иными словами, личность (person) не будет в течение всего времени своего биологического проживания находиться в состоянии самости (self). Например, дементные индивидуальности лишаются способности нормативных оценок в силу болезней, возраста или физических повреждений. Самость – это результат превращения индивида в *ценностное существо*, в *индивидуальность*. В этом смысле хотя самость всегда связана с телом, однако однозначной органической связи между самостью и теми или иными качествами тела не существует.

Самость – это определенный тип сознания.

Дьюи считает необходимым ввести в качестве технического термина понятие «точка зрения» (*point of view*) индивида, идентичное понятию «перспектива».

Бессознательное состояние не является «точкой зрения» в отличие от сознательных восприятий, воспоминаний, верований, стремлений, эмоций, решений, воображения. Это все – части «точки зрения». Они *образуют мультивзаимосвязанную структуру самости*. Самость, считает Дьюи, обладает свойством репрезентации, т.е. восприятия себя в качестве живой системы, защищающей себя от внешних вмешательств и угроз. Эта способность самозащиты является проявлением низшей границы сенсорной репрезентации.

Сенсорные способности живого организма образуют *перцептуальную систему*, знаком реальности которой является наличие *перцептуальной константы*. Расшифровка сущности перцептуальной константы и есть прояснение «субстанции» самости.

Дьюи исходит из того, что все живые организмы обнаруживают самоинтерес (self-interest), усматривая в нем предпосылку представительства самости. Это значит, что всякое репрезентативное содержание имеет *предпосылку*. Этой предпосылкой является *эгоцентрический индекс* (*egocentric index*). К эгоцентрическим индексам, считает Дьюи, и привязываются все перцепции и примитивные активные состояния. Они инкорпорированы в перцептуальные интенции. В дальнейшем они концептуализируются.

Это значит, что идеологическое оформление и нравственное оправдание философии индивидуализма следует считать результатом *правильного прочтения естественной реальности эгоцентрического индекса*. Если индекс эгоцентризма является исходной предпосылкой репрезентативного содержания самости, то тогда он

определяет и все формы и направления поведения и практической активности личности.

И в этом случае требует объяснения происхождение альтруистических форм поведения в естественном мире животных и человека. Так, например, любой охотник знает, что утка-маниха подставляет себя под выстрел, чтобы увести охотника в сторону от расположения выводка утят. Следует ли считать ее поведение «противоестественным», и из какой предпосылки оно происходит, если все перцепции и действенные состояния привязаны к эгоцентрическим индексам? Этот вопрос обретает особую остроту, когда требуется объяснение происхождения универсальных норм морали и права, которым следуют в своей нравственной и правовой практике развитые цивилизации. Дьюи находит точное теоретическое объяснение универсального смысла индивидуального поведения как в животном, так и в человеческом мире. Он полагает, что можно удержать истинность эгоцентрического индекса, если расширить диапазон индивидуального действия, относя его к пространству и времени. Например, расположение гнезда *в определенном месте* является проявлением действия эгоцентрического индекса, но в данном случае индекс защищает не отдельного индивида, а *всех* обитателей гнезда от внешнего вторжения. Аналогичным образом определение вожаком стаи времени водопоя может быть проявлением действия его эгоцентрического индекса, но это действие защищает *все стадо*, а не только отдельное животное.

Для сохранения логической последовательности эгоцентрической концепции Дьюи вводит понятие пространственного положения, из которого начинается индивидуальное действие, и понятие привилегированного времени как времени начала действий, которые служат индивидуальным интересам. Они являются предшественниками понятия первенства личности, сущность которой выражается в слове Я. Закономерно возникает вопрос, можно ли считать *объективным* представление о Я или же оно лишено объективного содержания? Для ответа на этот вопрос Дьюи использует «тест зеркала». «Тест зеркала», считает он, является шагом на пути *объективации* самости. Индивид анализирует поведение своего зеркального изображения, первоначально не зная, что это именно его персональное изображение. Психология, открываемая в «тесте зеркала», – это результат сопоставления двух типов эгоцентриче-

ских интересов: эгоцентрического интереса оправдания *Самого себя* и оценки себя не как себя, а как *Другого*.

В итоге должно произойти выявление сущности самости как добавления в эгоцентрический индекс определенного типа объективации.

Объективность входит в индекс эгоцентризма путем действия реальных жизненных *механизмов коммуникации*.

Дьюи анализирует два типа объективации, которые могут действовать в различных сочетаниях – это имитация и совместное внимание (*joint attention*).

Дьюи определяет имитацию как целенаправленное копирование поведения. Имитация как форма объективации начинает действовать с момента рождения. Имитация может обретать характер *мимикии*, т.е. автоматического копирования, или зависти не как простого повторения поведения, а стимула получения *желаемого результата*.

Совместное внимание, считает Дьюи, возникает в середине второго года жизни человека и считается кульминацией взаимодействия в долингвистической фазе жизни как *способность делить внимание с другим, нацеленное на третий объект, представляющий взаимный интерес*.

В этих процессах формируется представление *о себе* как психологическом существе, целесообразном обитателе мира.

В мимикии и совместном внимании происходит *сочетание* многообразных перцептуальных эгоцентрических интересов. Самопонимание в этих сочетаниях обретает форму эмпирического знания *как знания определенной общности, но не универсальности*. Иными словами, из знания конкретной общности не рождается универсальность категорического императива.

Категорический императив требует от конкретного действия соответствия требованиям всеобщего закона. В противном случае это действие нельзя признать истинным в нравственном отношении.

Но как возможна истина самости, если она не соответствует всеобщему нравственному закону? Это кажется возможным, если основанием истины самости полагается ее *память, ее эмпирический опыт*, а не универсальное нравственное знание.

Дьюи считает, что в формировании самости ключевую роль играет так называемая *долговременная память*, поскольку самость по необходимости есть явление, «растянутое» во времени. Долго-

временная память отличается от мускульной памяти, представляющей собой кратковременное сохранение эффекта физического воздействия, так же как и от других видов кратковременной памяти. Долговременная память характеризуется сохранением *содержания*. Она не ослабевает с течением времени.

Дьюи предлагает различать опытную и внеопытную (nonexperiential) память. Иконическая память, например, всегда опытная, поскольку является воспоминанием о конкретной вещной сущности предмета или события.

Долговременная память может быть и опытной, и внеопытной. Дьюи сосредоточивает внимание на долговременной опытной памяти, которая определяется как *эпизодическая* память, схватывающая *конкретное прошлое*, сознательно представляющая его как имеющее *эго-значение*. Иными словами, эпизодическая память становится предпосылкой *эго-объективации*, возникающей на основе индивидуальной автобиографической перцептуальной опытной памяти.

В этом смысле память и может быть истинной, где истинность включает сохранение репрезентационной перспективы. Это – состояние, которое сохраняется в сознании, образуя «память изнутри», формирующую содержание самости. Оно может играть роль самопознания, взгляда на самого себя как бы со стороны. Это похоже на «тест зеркала», позволяющий *отсеивать неистинные представления о себе*.

В этом контексте Дьюи и оценивает сифы относительно *метапсихологической* репрезентации как основания определения себя как субъекта норм морали и критического разума. Здесь индивид обращается к эпизодической памяти как *отправной точке кантианской концепции self*. Дьюи вынужден признать правоту Канта, раскрывающего ключевую роль априорного сознания в концепции самости. Вместе с тем он пытается дать психологическую интерпретацию метапсихологического сознания. Он утверждает, что метапсихологическая эпизодическая память изнутри *содержит перспективу на основе прошлого эго-подобным способом*. Иными словами, будущее можно представить как обработанное долговременной памятью прошлое. Самость может вносить свои корректиды в создаваемый образ будущего, однако это будущее становится продуктом обработки эмпирически данного прошлого. Методологическая последовательность спасается таким образом.

Проблема, однако, состоит в том, что конкретный опыт обретения новой самости оказывается связанным с преодолением самости, основанной на долговременной памяти. Это своего рода духовные «скачки», возникающие, казалось бы, вопреки долговременной памяти. Восточная мудрость обычно ссылается на пример Будды. Но и западная духовная традиция встречается с той же проблемой. Так, например, апостол Павел обретает новую самость путем отрицания своей прошлой самости Савла. Именно через отрицание он обретает метапсихологическую универсальность новой морали. Из безжалостного гонителя христиан он превращается в апостола христианства. Под воздействием озарения, получаемого, как он считает, от Бога, Савл превращается в новую сущность – в Павла. Это значит, что его эпизодическая память обретает отрицательный знак. Начинается процесс обретения позитивной эпизодической памяти. Но что составляет суть этого *поворотного пункта*? Если сомневаются во вмешательстве Бога, то тогда остается только признание *чуда свободы*.

Индивид оказывается перед выбором, и конкретность выбора превращает его в **индивидуальность**, т.е. личность, следующую новым нормам жизни.

Нормы придают жизни индивида статус **ОБРАЗЦА**. Жизнь такого индивида становится событием, память о котором превращается в **самосознание, стоящее над временем**. Таким образом, жизнь личности может обретать символический смысл, характеризующий эпоху.

Дьюи пытается найти объяснение таких явлений. Он полемизирует с Локком.

Локк, считает Дьюи, недооценивал сложность связи между памятью и ответственностью субъекта за сохранение *моральных* норм. Это – связь с моральным *статусом* человека, а не с тем или иным отдельным его деянием, зафиксированным в памяти.

Но если ответственность личности за сохранение моральных норм является реальностью цивилизованной жизни, то тогда эгоцентрический индекс как фактор универсального объяснения поведения человека может быть поставлен под сомнение.

Это отступление отчетливо просматривается, когда Дьюи связывает понимание природы самости с применением норм критического разума и норм моральности.

Норма морали – это стандарт, позволяющий различать добро и зло в целях, а также рациональность и нерациональность в определении средств и путей достижения целей.

Человек как самость должен обладать способностью следовать как достаточным разумным, так и моральным основаниям, защищая определенные ценности, уважать установленные разрешения и запрещения, позволяющие сохранять институты и отношения, которые в совокупности образуют данную *цивилизацию*.

Как объясняются такие типы поведения с позиций психологии? Дьюи находит объяснение в психологических способностях индивида. Иными словами, ситуация зависит от того, как сам *индивиду оценивает себя*. Известно, что существуют случаи пьяного поведения, злости, грубости, неблагодарности, расизма, сексизма. Они могут и не влечь за собой моральную ответственность, если человек не имел возможность понять и оценить, а значит, и контролировать их психологические предпосылки и последствия. Эти состояния как бы *инжектированы* в индивидуальность независимо от сознания.

Самость не дана человеку от рождения. Рожденный человек – это всего лишь *Ego*. Он проходит стадии формирования, становления, превращения в самость. Человек несет ответственность за то, что он *намеренно* сделал или не стал делать. Если обратиться к моральным нормам, то здесь интенции, решения и инициативы являются выражением самопонимания.

Самость, утверждает Дьюи, «капитализирует» себя путем сохранения понимания условий применения норм. Иными словами, знания норм недостаточно, необходимо учитывать условия их продуктивной реализации. Капитализация, согласно Дьюи, позволяет избегать ситуаций, когда индивид может действовать, казалось бы, морально правильно, а результаты его действий оказываются негативными. И, напротив, индивид, казалось бы, действует морально плохо, а результат оказывается положительным.

Дьюи исходит из того, что реальными истоками формирования ответственного поведения личности как самости (*self*) могут считаться: *эпизодическая память*, т.е. память о конкретных значимых событиях в жизни человека, определяющих его нравственные и разумные ориентации, и *сознательные ощущения и чувства*, которые непосредственно даны человеку.

Взаимодействие этих двух факторов определяет пути становления зрелости самости. Самость достигает состояния зрелости тогда, когда обретает способность постижения *подлинной реальности* (*de Re*).

Память и критический разум в этом процессе действуют специфическим образом. Память в этом процессе является *экспериментальной*. Если индивид мыслит только индуктивно, то он не достигает уровня критического разума. Необходим подход через применение доводов собственного критического мышления, приближающего к *подлинной реальности* (*de Re*). Подлинная реальность – это результат продуктивной деятельности, приносящей успех. Путь к нему вырабатывает сам человек. Таким образом, самость – это критический мыслитель. Чтобы быть критическим мыслителем, а значит, быть самостью, необходим доступ к собственным рассуждениям, открывающим путь к подлинной реальности (*de Re*). Значение этих рассуждений заключается в выводе, согласно которому следует помнить процесс получения этого вывода, позволяющего удерживать содержание полученного результата. Это – долгосрочное значение, а не точечное событие. Оно обращено как к прошлому, так и к будущему.

Таким образом, для бытия самости (*self*) конститутивными являются специальные типы практического мышления, которое имеет диахронические измерения – как назадсмотрящие, так и впередсмотрящие.

Исходя из интерпретации подлинной реальности (*de Re*), Дьюи дает свою расшифровку основополагающего для самости понятия *самопонимания*. *Самопонимание*, по мысли Дьюи, должно быть *метапсихологическим*, т.е. включать в себя понимание *норм*, их представительского содержания как такового, а не только их использование здесь и сейчас. Вместе с тем оно должно быть осмысленным, ассоциироваться с сознанием наслаждения и боли и лежать в основе первоначальных моральных оценок. Самопонимание включает в себя спецификацию, т.е. постижение условий формирования *собственной точки зрения человека*. В этом смысле *доступные непосредственно элементы являются ее отправными точками*. Способность представлять конкретную позицию как свою собственную является базисной для оценки себя как субъекта моральных норм и норм критического разума.

Самопонимание, согласно Дьюи, должно быть специфичным изнутри. Если я считаю, что Брамс более велик, чем Шопен, то я соотношу эту точку зрения со своим внутренним ощущением – это моя точка зрения. В этом смысле самопонимание является непосредственным, невыводным из общих рациональных и моральных норм. Вместе с тем самопонимание опирается на метапсихологическую эпизодическую память, так что формы личного поведения не являются результатом только индивидуальных размышлений.

Важным фактором самопонимания, согласно Дьюи, является использование канонического образа как критерия подлинности (*de Re*). Канонический образ (например, образ Федерера как теннисиста) обретает характер *веры* и становится общим критерием оценки способностей теннисистов, их иерархии в соревнованиях. В этом смысле понимание подлинности отдельных примеров, актов, ситуаций, происшествий – это понимание *психологических типов* явлений. Дьюи ставит вопрос о роли *эпистемического сертификата* для правильного самопонимания. Нужно объяснить, какая позиция, какое состояние является путем, ведущим к *истине*. Индивиды, не способные верно оценить себя, свой статус, теряют свою *самость*.

Сертификат должен рационализировать индивидуальную точку зрения. Однако нередко происходит рационализация ложных верований, что влечет за собой плохие последствия. Крайние выражения индекса эгоцентризма проявляются в различных формах этноцентрического эгоизма. Владимир Бушин в своей книге «Иуды и простаки» приводит многочисленные иллюстрации попыток представить белое черным, а черное белым, победы как поражения, а поражения как победы. Возникает тип личного мышления, пытающегося подвести под свои рассуждения псевдонаучную логику. В качестве эпистемического сертификата при этом могут использоваться математические подсчеты¹. Дьюи считает, что многие эпистемические сертификаты совместимы с грубыми ошибками.

Если зрелая личность начинает допускать ошибки в своих интенциях, восприятиях, верованиях, то делается вывод, что не в порядке состояние самой личности. В качестве иммунитета от грубых ошибок для самости, считает Дьюи, может выступать ориен-

¹ См.: Бушин В. Иуды и простаки. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2010. – С. 84–86.

тация на нормы морали и критического разума. Вместе с тем он вынужден признать, что ошибки оказываются совместимыми даже с, казалось бы, самым лучшим использованием ориентаций на нормы морали и критического разума. Индивид как самость *может считать себя субъектом норм критического разума и морали*.

Способность индивида быть субъектом норм критического разума и морали Дьюи связывает со способностью к диалектической самокритике, оценке своего наличного состояния и возможностью от него отказаться. При этом он должен знать, **почему** он это делает.

Дьюи считает, что необходимо видеть вещи правильно путем использования только той информации, которая включена в понимание данной проблемы. Индивид может оказаться под давлением «грубых связей» с удаленными от центра рассмотрения явлениями, находящимися за пределами основной точки зрения. И это может порождать грубые ошибки в понимании, хотя они могут казаться «оправданными» в силу ненормальности самих обстоятельств.

Дьюи высказывал надежду, что ему удалось расшифровать центральную роль самопонимания в бытии самости как субъекта норм, превращающего человека в особое явление со своеобразием пути, на котором человек обретает ценность, оказываясь мыслящим островом в общем неразумном и ценностно нейтральном универсуме.

И вместе с тем Дьюи подошел к самому сложному вопросу, но так и не дал на него ответа.

Этот вопрос был отчетливо сформулирован в известном произведении Ф.М. Достоевского «Записки из подполья»:

«Так человек устроен. И все это от самой пустейшей причины, об которой, кажется, и упоминать не стоит: именно от того, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно...* человеку надо – одного только самостоятельного хотения, чего бы эта *самостоятельность* ни стоила и к чему бы ни привела»¹.

¹ Достоевский Ф.М. Полное собр. соч.: В 30 т. – Л.: Наука, 1973. – Т. 5. – С. 113.

Индекс эгоцентризма, который рассматривается Дьюи в качестве исходного, отправного пункта в объяснении различных форм мышления и практического поведения личности, в своей действительной реализации в качестве нормы цивилизационного поведения порождает парадоксальные следствия. Взрыв обсуждений в феврале 2014 г. вызвало событие убийства одним из лучших учеников столичной школы № 263 своего учителя географии Андрея Кириллова. Мотив убийства – желание умереть, чтобы узнать «что в конце». При этом исходный мотив такого поведения – философское учение с этикой крайнего эгоцентризма. Это поведение, в основе которого не лежали выгоды и разум. Это – форма самостоятельности, которая реализуется независимо от того, к чему она может привести.

Вместе с тем форма абсолютной самостоятельности может порождать тип поведения, который совпадает с реализацией абсолютной личной выгоды. Эту форму также описал Ф.М. Достоевский: «Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»¹. В этом типе поведения также проявляется определенный индекс эгоцентризма, который можно назвать крайним. Но он проявляется, если и не в такой крайней форме, но в своих многообразных «смягченных» формах индивидуального поведения. И те формы коррекции индекса эгоцентризма, которые предлагает Дьюи, не спасают положения. Философы давно видели эти опасности. Они искали теоретические формы нейтрализации абсолютизма индивидуалистического самосознания, выявления его иллюзорных форм, раскрытия органической связи жизни личности и ее адекватной самореализации в высших идеальных формах трансцендентальной философии и материальных движениях универсума.

Дьюи считал, что он углубил кантовское понимание трансцендентального единства апперцепции, выдвинув идею единства транстемпоральных и многоуровневых внутренних связей в структуре самости.

Однако при этом оказалась элиминированной истина категорического императива как исходного пункта истинно морального

¹ Достоевский Ф.М. Полное собр. соч.: В 30 т. – Л.: Наука, 1973. – Т. 5. – С. 174.

поведения, обретающего фундаментальную практическую значимость в современную эпоху глобализации.

Дьюи, сделав акцент на методологии психологизма, вынес за скобки реалии материального мира. Подлинная реальность (*de Re*) у него оказалась сосредоточенной в формах деятельности, приносящих устойчивый успех. Иными словами, это деятельность, обусловленная критическим размышлением, определением истинных форм достижения индивидуального успеха, созданием своих моральных правил, обеспечивающих устойчивость и сохранение достигнутых результатов. Поскольку Дьюи вполне сознательно абстрагируется от реалий внешнего мира, заключая их по примеру Эдмунда Гуссерля «в скобки», то он абстрагируется от реальной сущности того мира, в который органично включен человек.

Проблема реальной включенности человека в бесконечность мира была рассмотрена уже великим Гёте в 1785 г. в статье, продиктованной фрау фон Штейн в качестве комментария к «Этике» Спинозы.

В этой статье Гёте исходит из того, что полнота бытия и совершенство – одно и тоже. Если мы имеем в виду *совершенное* существование, то значит, мы мыслим бесконечное. Но мы мыслим только вещи, которые ограничены либо ограничиваются нашей душой. Мы сами являемся ограниченной вещью, которая, как кажется, не может существовать посредством только себя. Из этого следует, что автономной самости существовать не может. И однако она, согласно Гёте, все же существует. Состояния вещей сцеплены друг с другом, и одно должно развиваться из другого.

Кажется, что одна вещь создается другой. Однако каждая вещь имеет свое существование в себе. Это существование является продуктом гармонии бесконечности отношений, образующих данную вещь. И в этом смысле отдельная вещь заключает в себе загадку бесконечности, как и совершенного существования действительности. Без внутреннего соответствия, а значит, и гармонии целого вещь существовать не может. Это, полагает Гёте, и определяет понимание *части* в ее отношении к целому. Гёте объясняет свою позицию следующим образом. В каждом живом существе то, что мы называем частями, настолько неразрывно связано с целым, что они могут быть поняты только в единстве с ним. Вместе с тем живое существо участвует в бесконечности, а значит, содержит в себе нечто бесконечное.

Наша душа как бы в зародыше обнаруживает гармонию отношения, которую при полном развитии невозможно обозреть. Все живые вещи имеют свое отношение к себе, и если наше впечатление охватывает их совершенное существование, то мы считаем его истинным. Это и есть его эпистемический сертификат. Реализация соответствия гармонии внутренних отношений самости с бесконечностью совершенного существования требует эпистемологии, выходящей за пределы методологии психологизма.

Реалии человеческого универсума.

Людвиг Витгенштейн: Определение «прафеномена» самости

Если прав великий Гёте, и индивид несет в себе бесконечность, то истина *самости* зависит от способности выразить эту реальность в *жизненном пути*. Индивид «ухватывает» какую-то часть бесконечности и принимает ее за полную истину жизни. В конце пути жизни он обнаруживает, что «истина» оборачивается либо ошибкой, либо пустотой.

Каким образом конечный индивид в своей жизни может выразить бесконечность? Философия исторически стремилась дать вразумительный ответ на этот фундаментальный вопрос.

Философские традиции трансцендентализма и материализма теоретически позиционируют человека как микроскопический элемент духовных или материальных универсалий. Человек обретает свою подлинную сущность, сливаясь с бесконечностью. Но это – *внешняя* по отношению к нему бесконечность, в которой он, обретая, теряет себя, свою специфическую индивидуальность. В отношениях с бесконечностью человек оказывается перед неопределенностью собственного самоопределения. В чем должна состоять истина самоопределения, если она может быть найдена в бесконечных отношениях с идеальным или материальным универсумом? Как представляется, *самость* индивида становится невозможной: самость относится к бесконечным метаморфозам либо идеальной сущности как души, либо совокупности материальных субстанций, из которых состоит человек и которые распадаются и каким-то образом соединяются в других живых индивидуальностях. Значит, бесконечность самости может быть выражена в какой-то *иной реальности* или она не может быть выражена вообще.

Самость – это очевидная реальность. Но чтобы зафиксировать ее определимость, нужно ответить на вопрос: *из чего возникает самость, из чего она состоит?* И это будет попыткой дать научное определение. Если наука отвечает на вопрос, что такое *вода*, то она не указывает пальцем на воду в озере или ручье, считая вопрос исчерпанным. Она открывает химический состав воды и объясняет, что вода состоит из соединения двух атомов водорода и одного атома кислорода.

После этого определяются возможности или невозможности реакций воды с другими химическими элементами. Вода рассматривается как растворитель, как компонент различных лечебных средств в медицине, как средство орошения полей в агрокультуре и т.д. Многообразные модусы субстанции воды – это ее подлинность.

Иными словами, *de Re* воды как подлинность, раскрывающаяся в ее многообразных взаимодействиях, обнаруживает себя в виде *следствия* ее «субстанции», *соединяющей водород и кислород*. Какова же «субстанция» самости (*self*)? Дьюи видел эту «субстанцию» в единстве транстемпоральных и многоуровневых внутренних связей в структуре самости, возникающих на основе *памяти* и действующих в соответствии с *эгоцентрическим индексом*. Эгоцентрический индекс – это *субъективность истины*, обращенная в мир и *подчиняющая мир себе*. Это подчинение – конечная цель, совпадающая с успехом. Самость воспринимается самим индивидом как некая *очевидность собственной свободы*. Я непосредственным образом испытываю реальность своей свободы. Свобода воспринимается как бесконечность в том случае, если она совпадает с *пустотой*, в которой отсутствует определенность направленности и качества образа жизни. Пустота в этом смысле есть *все и ничто*.

Это парадокс субстанции самости, который находит свое разрешение в *становлении*. Становление – это реальность небытия – бытия, т.е. процесс самореализации, самоосуществления. Стало быть, *человек превращает себя в личность* путем определенной самореализации, началом которой является *самопонимание*.

Проблема **истинного самопонимания** – это традиционная проблема философии. «Познай самого себя» – это известное требование греческого оракула. Философская мысль эпохи Возрождения и Реформации пыталась реализовать самопонимание не на основе готовых постулатов *веры*, а на основе аргументов *рацио-*

нального знания. Это казалось возможным через установление взаимосвязи субстанции универсума и субстанции самости. Если универсум – это механическая структура, то и самость в своем становлении должна подчиняться законам механического движения. Если субстанция универсума имеет в качестве атрибутов протяжение (пространство) и мышление, то и самость человека не может не быть двойственной. Попытки обнаружить пространственные составляющие сознания как выражения самости представляются обреченными на неудачу. Но тогда как определить субстанцию самости? Философская мысль логически приходит к выводу, что субстанцией самости является *перцепция*. Это «атом» самости, не имеющий, однако, пространственного протяжения. Но это – не НИЧТО. Подтверждением этого может служить **математика**, которая признает *реальность* бесконечно малых величин, которые играют ключевую роль в математических исчислениях.

Признание реальности перцепции как бесконечно малой реальности, которая может не фиксироваться самосознанием человека и вместе с тем формировать его самость, означает подчинение поведения человека загадочным материальным факторам. Но разве можно отрицать телесную природу человека и понятные, подчас очевидные материальные детерминанты его поведения?

Как телесное существо человек следует принципу самосохранения, подчиняясь воздействию материальных факторов и интересов. Перцепцию можно рассматривать как бесконечно малое материальное изменение в телесной природе человека. В своей интегральной совокупности перцепции детерминируют нацеленность человека на самосохранение.

Но в этом случае поведение человека определяется действием *бессознательных* факторов, тогда как самость предполагает реальность самопонимания и осмыслинного поведения.

Исходным основанием осмыслинного поведения является **ПРИНЦИП**. Истина самости должна основываться на *универсальном* принципе. Таким универсальным принципом является позитивное отношение к миру – любовь к миру и человеку, формирующая самость и определяющая основную интенцию жизни и деятельности, преодолевающая действие эгоцентрического индекса.

Как носитель универсального принципа человек оказывается «выше» сферы влияния эмпирической реальности: он судит ее и влияет на нее своим специфическим образом. И как действующий

субъект сам человек становится субстанцией. Это то, что делает человека человеком. Но как же это возможно, что универсальный принцип, не имеющий своего эмпирически данного эквивалента, может влиять на поведение человека, а вместе с тем и на эмпирические реалии жизни? И если не перцепция как материальный фактор и не принцип как идеальный фактор, то что же составляет подлинную субстанцию самости?

В качестве такой субстанции в философском анализе возникает *Слово* как третья реальность, слияние материального и идеального. Слово воспринимается как *прафеномен* человеческого универсума. Слово как прафеномен – это специфическая реальность. Ее особенность состоит в возможности выразить в конечной форме бесконечность. Иными словами, слово может быть носителем бесконечных реалий универсума, т.е. превращаться в безусловную объективность. Стало быть, самость, если она владеет метафизикой слова, может выходить за узкие пределы эгоцентрического индекса и отождествлять истинную реальность (*de Re*) с объективностью бесконечности. В этом смысле человек становится подобием Бога.

Таким образом, слово образует *специфический человеческий универсум*. Как таковой он становится предметом философского анализа, посредством которого постигается и сущность самости.

С этой точки зрения реальность слова нужно расшифровать. Эту реальность и попытался расшифровать Людвиг Витгенштейн (1889–1951). Он рассматривал слово через посредство реальности его *смысла*. Смысл слова это та мысль, которая соединена с материальным ее воплощением. И здесь обнаруживалась парадоксальная ситуация: сущность мысли не совпадает с ее материальным воплощением в предложении. На самом деле, определенная мысль, выраженная в предложении на английском языке, может быть адекватно выражена и на других языках – на французском, русском и т.д.

Витгенштейн задается вопросом: существует ли мышление, и если да, то где оно находится? В голове – это означает совпадение с мозгом, но анализ физиологии мозга не обнаруживает содержания мышления. В руке, которая держит перо и излагает мысль путем написания слов? Но тогда мышление находится везде, где имело место написание – в летописях, библиотеках, архивах. В речи? – но тогда мышление нужно искать в работе голосовых связок, в их физиологии. Когда ссылаются на присутствие *разума* во всех этих конкретных случаях языковой коммуникации, то, со-

гласно Витгенштейну, не дают реального объяснения явления, а всего лишь используют метафору. Витгенштейн ставит вопрос, что называется, «в лоб». Этот вопрос обычно стремится обойти, поскольку подозревают, что на него нет вразумительного ответа. Витгенштейн не боится прямой постановки вопроса отчасти потому, что он был поставлен в «Голубой книге», которая первоначально циркулировала в частном порядке в виде лекций, а затем была опубликована в 1958 г. и перепечатана в 1962 г. в философской антологии в Нью-Йорке¹.

В «Голубой книге» Витгенштейн поднимает вопрос о **локализации** мышления, ответ на который может служить исходным пунктом для определения его реальности. Что же, локализация – это *бумага*, на которой написан текст? Или это *рот*, которым мы говорим, или это *голова*, где находится наш мозг? Все это кажется условным и относительным, поскольку мы видим различным образом один и тот же предмет с разных точек зрения. Два человека могут видеть по-разному один и тот же предмет, но это не значит, что один из них говорит неправду.

Эта относительность локализации, считает Витгенштейн, может корректироваться обучением. Существуют два вида такого обучения: *натаскивание*, т.е. показ конкретных навыков действий, и *снабжение правилом*, например, алгебраической формулой для математических исчислений. В таком случае ментальная активность начинает совпадать с *оперированием знаками*.

Что такое оперирование знаками как ментальная активность? Например, вы направляете посыльного с запиской к хозяину магазина – «продай шесть яблок». Он берет записку, находит на полке надпись «яблоки», отбирает шесть штук и передает их посыльному. Слова здесь играют роль знаков, оперирование которыми и дает правильный результат. Это – простой пример оперирования знаками, которые можно отождествить с ментальной активностью. Этот пример может служить исходным основанием формирования концепции. Витгенштейн предлагает начинать с примитивных языков и языковых игр, в которые играют дети, постепенно прибавляя к этим более сложные формы объяснения. Продуктивности этого процесса мешает стремление к обобщениям,

¹ См.: Wittgenstein L. The blue book // Philosophy in the twentieth century: An anthology. – N.Y.: Random House, 1962. – Vol. 2. – P. 710–773.

что порождает характерные философские заблуждения. Это *мнение о том, что должно быть – нечто общее для всех сущностей*: термин «игра» применяется для всех игр, а «алкоголь» как для пива, так и для вина. Но это – разные сущности. Если мы используем слово «лист», то считается, что владеем общей картиной в противовес картинам конкретных листьев. Метод редукции, сводящий объяснение естественных явлений к наименьшему числу законов, имеет свои негативные последствия, превращаясь в источник метафизики, ведущий философию в полную темноту, считает Витгенштейн¹.

Можно сказать, что это – одно из сбывающихся пророчеств и вместе с тем одно из фатальных заблуждений. На самом деле совпадение ментальной активности с оперированием знаками превращается в массовую характеристику сознания человека, в цивилизационную особенность информационного общества, в котором воссоздание реальности на экране компьютерного устройства осуществляется путем нажатия клавиатуры со знаками в определенной последовательности. Здесь процесс обобщения утрачивает свой «когнитивный смысл». На самом деле, знаки не несут в себе *реальных качеств* тех объектов, которые они символически изображают. Очевидно, например, что в действительности пиво и вино предстают в своих специфических качествах, а не в химической формуле алкоголя. Соответственно и метафизика, определяющая исходную сущность универсума как основания адекватного самопонимания и самоопределения человека, может восприниматься как некий «мрак», из которого не рождается действительный мир. Между тем мир, который воспринимается сознанием человека, состоит из знаков и образов.

Когда наука овладевает этими реалиями и может оперировать ими, возникает новый информационный универсум, в который и «погружается» человек и заключает его в себя. Массовое изменение характера ментальной активности не может не иметь своих цивилизационных последствий. Рождается тип сознания, которое видит истину в универсалиях знаковых систем. Искусное формирование знаковых систем создает возможности рождения массовых произвольных общественных движений.

¹ Wittgenstein L. The blue book // Philosophy in the twentieth century: An anthology. – N.Y.: Random House, 1962. – Vol. 2. – P. 725.

Если действительный универсум состоит только из реалий, обозначаемых конкретными знаками, то истина этого универсума зависит от *полноты* обозначенных реалий. Если мы правильно и полно обозначили все шахматные фигуры на доске, то мы получили истину знания. Витгенштейн приводит пример кардинальной арифметики, которая как завершенная дисциплина не несет знака неполноты. Знание полноты совпадает с истиной.

Вместе с тем Витгенштейн «сталкивается» с понятиями, которые не имеют очевидного эквивалента. Например, что означает отсутствие события от 4 до 4.30, когда я жду в гости друга в своей комнате. Или какой реальный эквивалент имеет слово «желание». Рассел пытался уподобить его смысл эмпирически фиксируемому чувству *голода*. Или как найти реальный эквивалент беспричинному чувству *страха*? Можно предположить в качестве аналогии понятию «я боюсь» переживание «я плачу», без упоминания того, о чем я плачу. Такого рода аналогии весьма относительны. Однако Витгенштейн считает, что аналогия никогда не претендовала на строгое определение. Соответственно и философия не может претендовать на идеальный язык.

Как представляется, трудности возникают при рассмотрении грамматических выражений – «желать», «ожидать», «стремиться». Мы думаем, что это – трудности интроспекции. Но на самом деле, считает Витгенштейн, трудности возникают тогда, когда мы смотрим на факты через медиум обманывающих форм выражения.

Нас вводят в заблуждение субстантивность «объекта мысли» или «факта» своим двойным смыслом слова «существует». Например, как можно вообразить существующим то, что не существует, скажем, кентавра. *Кентавр не существует, но существуют «составные части» – голова человека, торс, руки, ноги лошади.* Или будет ли существовать краснота, если мы уничтожим все объекты, имеющие красный цвет? (Если даже она уже не факт, но может существовать как *тень факта*.) Это нечто, похожее на *портрет*. Портрет сам по себе должен сказать зрителю, хороший он или плохой – о себе самом, а не о человеке, который нарисован. Значит, портрет говорит о том, чего нет вне его самого. Значит, он фиксирует интенцию, намерение художника, а не объективную реальность натуращика.

Витгенштейн исходит из того, что выражение веры, мысли и т.д. – это лишь предложение, а предложение имеет смысл как

система языка. В этом контексте ментальный акт кажется исполненным чудесным образом *манипулированием смыслами*. Но мы можем говорить одно, а думать другое. Намерение – это другой опыт, другая активность, отличная от говорения и написания.

Встает вопрос о *значении* как одном из слов, которое доставляет больше всего философских неприятностей. Витгенштейн склоняется к тому, что поскольку все философские проблемы нельзя признать решенными, то каждая новая трудность ставит под вопрос *все* предшествующие достигнутые результаты. Он проводит аналогию создания философских систем с расстановкой книг на книжных полках: если вы две книги расположили в правильном порядке, то это не значит, что вы поставили их на окончательное место. Место может измениться, когда вы расположите на полках большой массив других книг. Так и в изображении действительности: мы думаем об окружающем мире определенным образом в соответствии с личным опытом, но персональный опыт не совпадает со всеми данными, из которых состоит реальность. Мы теряем твердую опору в окружающих объектах. Мы оказываемся перед многообразием отдельных личных опытов индивидов, которые находятся в постоянном изменении. Но как же в этой ситуации быть с определением истины самости: может ли она быть объективной и внеперсональной? Витгенштейн приходит к признанию *многообразия персональных истин*, являющихся следствием индивидуального опыта. Но если эти истины исключают друг друга, то истина как универсальная реальность элиминируется, рассыпаясь в сумму индивидуальных мнений. Философия оказывается в темноте индивидуальных представлений об истине.

Как это относится к пониманию самости как внутренней сущности человека? Если истина внутренней сущности человека – это реальность индивидуальных ощущений, то тогда действительно необходимо находить эмпирические эквиваленты всем *аффектам*. Прав Рассел, когда находит эквивалент желания вообще в чувстве *голода*, или когда Витгенштейн видит эквивалент чувства беспричинного страха в реальности процесса, выраженного словами «я плачу».

При всей видимости реалистичности такой интерпретации абстрактных понятий нельзя не заметить и ее *искусственности*. Искусственность отчетливо обнажается, когда становится необхо-

димым определение явлений, которые объективно соединяются в *классы*.

Обычно мы представляем реальность общих принципов и законов как существующих *вне* отдельных эмпирических явлений. Но это отдельное существование в *ПОНЯТИЯХ*. В действительности они находятся и действуют в конкретных объективных явлениях и *через* них. Так они и обнаруживаются в *классах* явлений.

Возьмем в качестве иллюстрации использование Декартом метафизического понятия души. Это понятие, которое, согласно Витгенштейну, должно было вести философскую теорию в «полную темноту». Но, как ни странно, оно и обеспечивает *ясность*.

Декарт определяет душу как субстанцию, сущность которой есть мышление. Действие души – это воление. Действия воли делаются на внутренние и внешние; первые завершаются в самой душе, например, когда мы стремимся любить какой-либо объект – человека или Бога; или обращаем внимание на предмет, в том числе и предмет тела, такой как ноги, когда хотим отправиться гулять или по какому-либо делу. Таким образом, метафизическое понятие души позволяет классифицировать волевые действия. Соответственно возникают основания классификации и перцепций. Перцепции распадаются на два класса: причиной одних оказывается *душа*, а других – *тело*. Подлинные страсти имеют предмет в самой душе. Это удивление, любовь, желание, радость, печаль. Из них возникают остальные. Любовь, например, может иметь свои вариации в качестве простой привязанности, дружбы или преданности. Становится понятным, что самость формируется в процессе реализации страстей – любви, желания, радости, печали и проявленных при этом нерешительности, храбрости, трусости. Внутренняя сущность самости проявляется в реализации блага, совершенного нами самими, или зла, также совершенного нами самими. Истина жизни выявляется в достижении независимости духа посредством сильной рациональной воли и выявляется через метафизическое понятие духа. И это определенная *теория*. Ни душа, ни дух не находят эмпирического эквивалента, но через них возникает *универсальный* образ самости как сущности бытия человека.

Витгенштейн, естественно, не может относиться к ним как к реальности. Но вместе с тем он вынужден признать тот факт, что *та основа, которая казалась ему твердой*, оказалась *трясиной*. Возникает искушение сказать, что только мой собственный опыт

является реальным. Но это значит, что всякий другой может сказать то же самое.

Такое право, конечно, существует, но я могу достоверно судить только о своем личном опыте. Я не могу стать абсолютно тождественным любому другому и поэтому не могу удостоверить истинность его утверждений. «Я могу знать только то, что я имею личные опыты, которые не имеет никто другой»¹. «Чувственные данные человека приватны ему самому». Философ, который это говорит, утверждает Витгенштейн, может считать, что он **высказывает научную истину**.

Если приватность чувственных данных человека, а он находится в их реальности в восприятии мира, является **научной истиной**, то тогда **научная интерпретация самости совпадает с интерпретацией солипсизма**.

Витгенштейн вносит свои корректизы в традиционное понимание солипсизма как герметическую замкнутость человека в своих чувственных восприятиях реальности. Солипсизм относится к знанию, которое можно с полным правом назвать *научным*. Это – индивидуальное знание, основанное на твердой уверенности в знании, **которое дано непосредственным образом во внутреннем восприятии мира человеком**. В этом смысле действительное фактическое знание – это знание внутреннее. *Нельзя твердо знать знания другого*. Можно о них только догадываться, воспринимать гипотетически. Солипсизм в научном знании – это ограниченность сферы твердого знания соответственным знанием индивида.

Коль скоро солипсист как ученый-философ утверждает свою истину для *всех*, он сразу же попадает в концептуальную ловушку: его никто не может услышать, ибо только он знает свою приватную истину *реально*, которую, однако, никто другой адекватно воспринять не может. Эта истина, которая позиционируется как научная, вступает в очевидное противоречие *со здравым смыслом, отражающим факты повседневной реальной коммуникации людей, их взаимного идентичного сопреживания на всех уровнях действительной жизни*.

Однако это противоречие не смущает Витгенштейна. Он полагает, что факт коммуникации с другим просто должен получить

¹ Wittgenstein L. The blue book // Philosophy in the twentieth century: An anthology. – N.Y.: Random House, 1962. – Vol. 2. – P. 751.

адекватную интерпретацию. Для этого следует избегать путаницы при использовании слова «реальный». Если мой опыт является *реальным* для меня, то опыт другого может находить *свое словесное выражение*, которое я воспринимаю, но это восприятие не тождественно непосредственному чувственному переживанию. Если мое Я говорит: «У него (другого) реальная зубная боль», то эта фраза бессмысленна, ибо она не адекватна правилам коммуникации. Я не переживаю зубную боль другого. Мое мышление о зубной боли другого имеет иное содержание. Это совсем другие правила самоидентификации. Аналогичным образом пешка на шахматной доске может повторить некоторые ходы офицера. Но в целом она не может ходить так, как ходит офицер, поскольку это будет нарушением правил игры. Возражение солипсизма на критику кажется удовлетворительным: «Когда что-то видится (реально видится), это *всегда я*, кто видит это». Но сам Витгенштейн видит определенную загадочность этого возражения, поскольку не ясно, кто этот *всегда*?¹ Он сам говорит, что этот всегда не «всегда L.W.». Но всегда имеется в виду, что личность, которая видит, та же самая всегда.

Но что означает *та же самая*? Ведь не тело же, которое испытывает фатальные возрастные изменения. Если же иметь в виду внутреннюю когнитивную сущность личности, то она может быть двойственной – как доктор Джекил и мистер Хайд. Значит ли это, что двойственная личность реально видит мир по-разному? Это – проблема идентичности личности, которую Витгенштейн пытается решить с помощью ссылки на **реальность константности памяти**. Но и здесь возникает проблема двойственности личности; можно помнить только хорошие события жизни; но можно помнить только экстраординарные события, и на этой почве возникает иная идентичность. Поменяется мое тело, мое поведение и даже моя память. Так что же сохраняется в моем Я, в моей идентичности? Только процесс *самовидения*? – ставит вопрос Витгенштейн². Но процесс самовидения сам по себе лишен конкретного содержания. Без конкретного содержания самовидение можно объявить единственной общностью научного мышления, но это – рефлексия, которая не приводит к научным открытиям.

¹ Wittgenstein L. The blue book // Philosophy in the twentieth century: An anthology. – N.Y.: Random House, 1962. – Vol. 2. – P. 762.

² Ibid. – P. 763.

Философы, считает Витгенштейн, часто употребляют выражения, которые не имеют точного смысла. Но что же имеет *точный смысл*? Оказывается, это, говорит Витгенштейн, мой разум, который не могут видеть другие, но на который я могу указать через мое тело. Как можно через тело указать на разум – это загадка, которую Витгенштейн считает для себя разгаданной. Он указывает на факт использования Я в двух видах: как телесного объекта, когда ветер шевелит мои волосы или когда я споткнулся, упал и сломал руку; или как субъекта, когда я думаю, вижу, когда у меня болит зуб, когда я рассказываю сказки, шучу, выдвигаю научные гипотезы и теории, описываю непосредственный опыт. Все касается *моего опыта, моего видения*, в том числе равенства объектов, их движения, т.е. реалий научного рассмотрения и измерения. Оказывается, научные знания являются моей личной реальностью, не обязательной для *личной реальности* другого. Но в таком случае научные знания утрачивают статус общей объективной истины. Поскольку солипсизм в научном знании лишает научное знание общего объективного смысла, Витгенштейн вынужден сослаться на некие *специальные условия*, при которых его голос и то направление мысли, о котором идет речь, *признается другой личностью*¹. Признавая, что метафизический тип мышления ведет в темноту, Витгенштейн между тем совершает метафизический прыжок: ментальный мир ему кажется эфирным, находящимся в высших слоях атмосферы в противовес материальным феноменам, находящимся на земле.

Можно думать, считает Вигенштейн, что ментальные и физические феномены имеют общий источник, общий материал своего происхождения, который мы не знаем. Поскольку на рациональной основе перепрыгнуть барьеры научного солипсизма полагается невозможным, то остается положиться на мощь *оккультных сил*. Внеперсональная истина научного знания кажется чудом, следствием оккультной связи между словом и вещью. Это и есть то специальное условие, которое становится составной частью движения научного знания, соединенного с ненаучным. Таким образом, «научный солипсизм» в конечном счете влечет за собой *раздвоение личности*, сочетающей абстрактный рациона-

¹ Wittgenstein L. The blue book // Philosophy in the twentieth century: An anthology. – N.Y.: Random House, 1962. – Vol. 2 – P. 771.

лизм научного мышления с оккультным сознанием, позволяющим соединять несоединимое. В рамках научного сознания происходит возврат к *раздвоению личности, характерному для донаучных эпох*. Раздвоение Я влечет за собой *взаимоисключающее видение реальности жизни*. Об этом свидетельствовал уже Блаженный Августин, когда он переходил от признания истин «телесной жизни» к истинам «жизни духовной». Две мои воли, одна старая, другая новая, одна плотская, другая духовная, писал он, боролись во мне, и в этом раздоре разрывалась душа моя. Я понимал, что сам являюсь доказательством того, о чем читал, как «тело замышляет против духа, а дух против тела»¹. Научный солипсизм утверждает единую истину самости.

Вместе с тем возникает вопрос, как единая истина научного солипсизма может быть совмещена с опытом XX в., который утвердил в общественном самосознании коллективные истины самостей – общественных классов, наций и рас?

Коллективная самость. Ханна Арендт: Интерпретация здравого смысла как истины самости

Если философ высказывает научную истину, когда говорит, что чувственные данные человека приватны ему самому, то он имеет в виду и вытекающий отсюда вывод: поскольку индивид сосредоточивает в себе всю совокупность чувственных данных, знает их как целостность, то он тем самым выступает в качестве *носителя истины самости*. Истина самости совпадает с *полнотой мировидения как достоверного для индивида знания*.

Это представление может быть перенесено и на истину *коллективной самости*. Коллективная самость характеризуется общим мировидением, общностью чувств и общностью отношений к окружающей реальности. Общность и полнота мировидения коллектической самости воспринимаются как ее истина.

С рождением информационного общества коллективную самость мог образовывать самый пестрый конгломерат обществен-

¹ Цит. по: Бычков В. Эстетика Блаженного Августина. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2014. – С. 51–52.

ных, классовых, национальных, расовых, культурных групп. Возникает так называемый *плюральный субъект* – характерное явление XXI в., утверждающий истину своего самосознания в *цветных революциях*. В XX в. обнаружились три типа коллективного утверждения истины самоопределения в истории. Их общая особенность состояла в том, что частные позиции и социальные интересы в них представлялись как *универсальные* в глобальном смысле. Носителем глобальной истины пути могли представляться отдельная нация, раса как обладающие высшими генетическими и социальными качествами; отдельный общественный *класс* или союз классов как носителей цивилизационной истины, обеспечивающих процветание всего человечества. Истина самости воспринимается внутри нации, расы, общественного класса как *безусловная* истина. И в силу этой безусловности допускается ее насильтственное утверждение с помощью «механизмов» государственной власти или иным путем. Поскольку истина самости коллективного субъекта утверждается в обществе насильтственным путем, то она встречает общее внутреннее сопротивление: не-истина воспринимается как защита свободы. Как это происходит, можно проиллюстрировать на виртуальном примере. Допустим, носитель истины – это маньяк-убийца, пришедший в театр, требующий от актеров точного исполнения предлагаемого текста драмы и обещающий при этом убить любого исполнителя, который скажет нечто такое, что покажется ему фальшивым. Исполнители, конечно, не будут произносить фальшивые речи. Но вместе с тем очевидно, что исполнение ролей они не будут считать реализацией своего артистического долга и даже захотят сделать скрытое или открытое отступление от заданного текста. Маньяк будет утверждать, что такое отступление является неправильным. Но возникает вопрос, является ли неправильной такая неправильность?

Это и проблема самоопределения, формирования личной самости в условиях складывающихся форм идеологической диктатуры коллективной самости. Существует большая литература, которая пытается определить критерии *ложного и истинного самоутверждения* в различных экзистенциальных контекстах. Когда речь идет о самоопределении *коллективной самости*, то возникают и слишком широкие и слишком узкие определения истинного и ложного утверждения. Что означает ложное утверждение в различных экзистенциальных ситуациях?

Дон Фоллис (Университет Аригоны, США) сделал попытку избежать как слишком широких, так и слишком узких определений. «Я думаю, – пишет он, – что вы лжете, когда вы утверждаете что-то такое, что вы на самом деле считаете фальшивым»¹.

Относится ли это определение к характеристике самости? В случае солипсиста мы имеем дело с личным убеждением в истинности высказываемого суждения, которое приводит к очевидному противоречию со *всеобщим* убеждением. Так это ложь или не ложь?

Принимая определение лжи, необходимо выяснить его адекватность тому контексту, в котором возникает феномен лжи.

Как оказывается, оценка лжи как безусловно негативного или позитивного феномена зависит от «встроенной» самости в ту или иную социальную структуру и общий контекст, в котором осуществляют практические действия и принимают решения цивилизованные субъекты. Так, например, во время Второй мировой войны специальные службы использовали механизмы канализации ложной информации для введения в заблуждение противника перед началом тех или иных военных операций. Применим ли в этом случае известный нравственный постулат – «НЕ ЛГИ!»? И можно ли предъявить нравственное *обвинение* во лжи сотрудникам специальных служб?

Как вы отделяете фальшивую личность, утверждая что это – «лжец», от тех, кто использует механизмы лжи во имя защиты национальных интересов страны или защиты чести и достоинства добродорядочных граждан, а то и спасения их жизни? Не проявляется ли в этом истина их самости?

Ответ на этот вопрос определяется *авторитетом высшего порядка*, стоящего над повседневностью человеческих отношений. Служение высшей истине оправдывает нарушение истины в повседневных связях и отношениях. Но кто здесь судья? Как мы должны понимать расщепление оснований истины на «высшую» и «низшую» и почему мы оправдываем такие расщепления? Если мы допускаем, что adeptы религиозной веры и идеологии твердо знали, что они являются носителями *истины*, утверждение которой

¹ См.: Fallis D. What is Lying? // The journal of philosophy. – N.Y., 2009. – Vol. 56, N 1. – P. 33.

есть **добро**, противостоящее злу, то тогда мы безусловно должны признать их правоту.

Эпистемология здесь сталкивается с уникальной проблемой *невозможности окончательного опровержения постулатов религиозной веры и идеологии*. Дело в том, что эти постулаты относятся к *возможности*, а не к эмпирической реальности. Постулат о неделимости атома опровергнуть возможно путем эксперимента. Атом оказался делим. А представления о *конечном состоянии мира* опровергнуть нельзя, поскольку это состояние не является эмпирически данной реальностью здесь и сейчас. Аналогичным образом обстоит дело и с конечным состоянием истории. Когда оно наступит, человечества не будет и некому будет фиксировать это конечное состояние.

Здесь истина определяется выбором *веры*.

Когда мы сталкиваемся с необычайно легкой сменой мировоззрения и идеологических убеждений, то приходим в изумление. Между тем поскольку возникла ситуация, в которой индивид оказывается перед возможностью выбора парадигм веры, то он и делает это в соответствии со своей *личной выгодой*. Понятие *honestum* (чести) здесь отсутствует.

Утрата чести как современное массовое явление – это проявление нравственного дискомфорта, который требует своего теоретического оправдания. Таким оправданием и может служить ссылка на *здравый смысл*. *Здравый смысл в современной ситуации становится действительным, свободным от религиозных и идеологических догм, выражением подлинной истины самости*.

Вместе с тем очевидно, что здравый смысл – это неопределенное понятие. Его можно расшифровать как реализм, как умение сохранять *достигнутое* и достигать *возможное*. Но можно его толковать и как неопределенное стремление к лучшей жизни. Так, например, участница деструктивных акций на Майдане в Киеве зимой 2014 г. на вопрос, почему она присоединилась к бунту, ответила: «Хочу кушать круассаны и ездить по хорошим дорогам на хорошей машине». Никому нельзя запретить стремления к лучшей жизни. Но это стремление нередко превращается в нечто противоположное понятию «здравый смысл».

Константин Крылов в связи с этим справедливо заметил, что если здравый смысл массы сводится к иррациональному «чутью» возможности лучшей жизни, то он зачастую противоречит рациональному пониманию своих интересов. Например, знаменитая не-

определенная формула эпохи перестройки «Перемен хотим, перемен!» привела к гибельным результатам, к распаду государства.

Демократы первой волны, отмечает Константин Крылов, владели искусством работы со здравым смыслом, но специфическим образом, осуществляя полуторагодичную кампанию по убеждению жителей СССР в том, что их страна «в сущности-то говоря, уже не существует»¹. Нежелание распада натыкалось на уверенность, что сделать уже ничего нельзя.

Таким образом, самость, находящая свое основание в здравом смысле, может попадать в эпистемологическую ловушку. Истина бытия не может утверждаться на основе упрощенных массовых толкований здравого смысла. Истину здравого смысла можно представить как *сложное построение*. Это тем более необходимо, что самость массы становится характерной чертой общественных и политических движений XX в. Коллективная самость связана с рождением общности судьбы масс в контексте мировых войн, глобальных освободительных движений, вовлечения миллионов в противостояние мировых держав в их борьбе за мировое господство. Здравый смысл совпадает с интересами движения жизни и в этом случае с чувствами населения, объединенного условиями совместного проживания и совместного выживания. Стало быть, истина здравого смысла может быть ложной и неоднозначной в отношении к требованиям моральных и правовых универсалий, а значит, и соединять в себе неоднозначные формы поведения. Такое соединение оправдывается интересами жизни. В силу этого движение масс к истине своего бытия обнаруживает специфическую *пластичность*, плавный переход из одного состояния в свою противоположность, из завоеваний непосредственной демократии в тоталитаризм. Характерно, что для этого пластичного массового движения создаются доктринальные формы со своими понятиями и претензиями на знание истины. Весьма рельефно такие переходы массовых движений наблюдались в Германии – от Веймарской республики к фашистской диктатуре.

В Германии в условиях экономического и политического кризиса нацисты выдвинули лозунги «спасения» немецкой нации и достижения господствующего положения в мире. Эти лозунги по видимости совпадали с интересами *сохранения жизни нации* и в

¹ См.: Крылов К. Русские вопреки Путину. – М.: Алгоритм, 2013. – С. 85.

в этом смысле они оправдывали отступления от универсальной моральной и правовой истины. Это такое отступление, которое оправдывало формирование расистски ориентированного национального субъекта, определяло формирование новой массовой самости, специфическое *видение реальности через очки расизма*, оправдывающего политику геноцида и развязывания Второй мировой войны.

В России после Октябрьской революции массовое движение перешло от форм непосредственной демократии к формам, характерным для культа личности, олицетворявшей истину коммунизма. Аналогичные пластичные переходы массовых движений можно наблюдать и в наше время. В контексте этих реальных исторических процессов особый интерес представляет их **эпистемологическое осмысление**. Попытку такого осмысления и предприняла Ханна Арендт. Она поставила *эпистемологически* проблему здравого смысла в контексте ментальности возникающих в XX в. « тоталитарных» и «нетоталитарных» структур. Такие произведения Ханны Арендт как «Истоки тоталитаризма»¹, «О революции»², «Лекции о политической философии Канта»³ и другие вызывали не только широкий теоретический отклик, но и острый общественно-политический резонанс.

Как отмечает Мариеке Боррен (Институт гендерных исследований, Нидерланды), одной из наиболее горячо обсуждаемых тем в современных исследованиях научного наследия Арендт является как раз статус здравого смысла. Расшифровка статуса здравого смысла в концепции Арендт имела ключевое значение в анализе путей преодоления ограниченности и субъективизма в формах массового поведения⁴. Исторический опыт свидетельствует о том, что масса сама по себе не может выработать адекватной концепции государственного здравого смысла. Поэтому ее поведение под воздействием различных, подчас крайне противоречивых, чувств

¹ Arendt H. The origins of totalitarianism. – N.Y.: Harcourt, 1954.

² Arendt H. On revolution. – N.Y.: Viking press, 1963.

³ Arendt H. Lectures on Kant's political philosophy. – Chicago: Chicago univ. press, 1982.

⁴ См.: Borren M. A Sense of World: Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense // Intern. j. of philos. studies. – Abington, 2013. – Vol. 21, N 2. – P. 225.

не может без адекватного руководства дать сколько-нибудь серьезный позитивный результат. Если вы хотите нанести непоправимый цивилизационный ущерб какому-либо государству, стимулируйте в нем стихийные массовые движения.

Здравый смысл – это не просто настроение толпы и не доминирующее представление большинства, человеческой массы. Здравый смысл – это видение государственной истины, которая кажется недоступной не только массам или обычному человеку улицы, но и интеллектуалу, полагающему себя знатоком в определенной области знания, *специалистом*.

Мариеке Боррен исходит из того, что Арендт нашла решение этой проблемы, и задача историка культуры состоит в том, чтобы сделать его очевидным для всех. Смысл этой проблемы может быть истолкован в качестве понимания *подлинной самости государственного деятеля*. Арендт в одном из интервью отмечала, что государственный деятель окружен армией экспертов. Государственный деятель не может знать все. Он пользуется советами экспертов, которые, как правило, противоречат друг другу.

Разумный государственный деятель подбирает экспертов с противоположными точками зрения, потому что он должен видеть суть дела *со всех сторон*. И он должен вынести свое суждение «между» этими точками зрения. Способность выносить свое суждение – это способность здравого смысла государственного деятеля, а не толпы. И здесь здравый смысл выявляет свою специфику. Суждения его здравого смысла основаны на глубинном видении реальности. «И все такого рода суждения, – считает Ханна Арендт, – являются в высшей степени таинственным процессом, в котором и проявляется себя здравый смысл»¹. Самость специалиста определяется признанием исходной истины трансцендентального принципа или приоритета эмпирических обстоятельств жизни. Самость подлинного государственного деятеля – это сложная задача и структура соединения трансцендентализма и принудительной логики эмпирии жизни через содержание его свободного решения. Результат этого решения показывает, попал ли государственный деятель точно в истину или промахнулся.

Мариеке Боррен считает, что дебаты вокруг вопроса, является ли здравый смысл в трактовке Ханны Арендт априорным или эм-

¹ Цит. по: Borren M. A Sense of World. – N.Y., 1994. – P. 226.

тическим, упускают самое существенное. Анализ лекций о политической философии Канта, прочитанных Арендт в 1970 г. в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, показывает, что кантианский универсалистский подход к здравому смыслу как разделяемой *всеми* способности чувствовать универсально *уже не может быть защищен*.

Возникает вопрос, какая реальность не позволяет защищать моральный и правовой универсализм?

Это – реальность здравого смысла государственного деятеля, который отождествляет высшие ценности с утверждением *исключительности* той цивилизационной структуры, которую он представляет.

Для западного мышления этот тип здравого смысла становится судьбоносным. *Он содержит в себе скрытую тоталитарную сущность*. Арендт оказалась перед непростой проблемой. Ей нужно было доказать, что тип мышления тоталитарных руководителей влечет за собой формирование массового *ложного сознания*, тогда как тип мышления нетоталитарных руководителей соответствует здравому смыслу. Это такой здравый смысл, который не может быть полностью зависимым от интересов *конкретных эмпирических общин*. Но вместе с тем очевидно, что *он связан с реальными процессами глобальной жизни*. Как в этом контексте можно расшифровать сущность здравого смысла?

Если здравый смысл стоит выше интересов эмпирических общин, то он недемократичен. Если он недемократичен, то он тоталитарен. Как методологически разрешается это очевидное противоречие? Мариеке Боррен полагает, что Арендт рассматривает понятие здравого смысла с позиций философского метода герменевтической феноменологии¹. Этот метод применительно к суждениям о здравом смысле присущ таким ее работам, как «Условия человека» (1971) и «Жизнь разума» (1978).

Этот метод отличается как от трансцендентальной философии, так и от эмпиризма. Сам вопрос, является ли концепция здравого смысла априорной или эмпирической, не относится к сути дела. Метод герменевтической феноменологии позволяет обнаружить то обстоятельство, что *тоталитарная претензия на истину*, казалось бы соответствующую требованиям логического рассуждения, в

¹ См.: Intern. j. of philos. studies. – Abington, 2013. – Vol. 21, N 2. – P. 226–227.

своей сущности является несостоятельной. В работе «Происхождение тоталитаризма» Арендт доказывает, что тоталитарная идеология разрушает саму способность здравого смысла, следствием чего является «уход» народа от реальности мира.

Деградация здравого смысла имеет следствием неспособность людей отличать факты от фикции. Арендт определяет тоталитарную идеологию как претензию на абсолютное объяснение реальности. Рабочим принципом такого рода идеологии является **логическая дедукция**: она объясняет реальность путем выведения ее дедуктивно из единственной априори постулируемой идеи или основополагающей предпосылки, например «красы». Тоталитарная идеология специализируется на создании рациональной (логической) истины, которая проецируется на историю и природу, в частности средствами пропаганды¹. В соответствии с исходной идеей возникают когерентные и значимые идеологические нарративы, которые в реальности нигде не существуют. Но рождают «суперчувств», идентичные «non-sense» как противоположность «common sense»².

Многообразие возможностей и человеческих перспектив в мире сводится к одной – «единственно истинной», все объясняющей и создающей однообразную массу.

В воспроизведении этой интерпретации тоталитарной идеологии Арендт видела механизм ее массового воздействия на личностное формирование. Могла ли Арендт предвидеть, что настанет такое время, когда политики страны ее пребывания будут утверждать, что все многообразие человеческих перспектив в мире сводится к одной «единственно истинной», требующей для своего повсеместного утверждения механизмов формирования *суперчувства*? Суперчувство должно лежать в основании истины самости. В этом толковании механизмов формирования суперчувства в отношении какой-то одной основополагающей предпосылки или идеи Ханна Арендт невольно раскрывает внутреннюю логику и скрытого тоталитаризма. Скрытый тоталитаризм выводит дедуктивные следствия из одной постулируемой идеи – идеи свободы, формирует суперчувств на основе пропаганды отношений, которые находятся в очевидном противоречии со здравым смыслом.

¹ Intern. j. of philos. studies. – Abington, 2013. – Vol. 21, N 2. – P. 229.

² Ibid.

Метод герменевтической феноменологии не просто фиксирует факты, но дает их толкование, раскрывая цивилизационный смысл возникающих тенденций общественного сознания и реалий жизни. Абсолютизация исходной идеи идеологии в качестве единственной истины становится фактором вытеснения религиозных конфессий. Таким образом, массовый атеизм стал превращенной формой тоталитарной религии – идеологической псевдорелигией самости массы.

Арендт подметила связь, существующую между идеологической псевдорелигией, рождающей идентичность массового сознания, и возникновением феномена радикального солипсизма, исчезновением реального дискурса между индивидами, их самоизоляцией в условиях страха перед тоталитарным идеологическим давлением.

В такой идентичности феномен самости индивида «не просматривается». Можно предположить, что теоретически он «исчезает» в силу свойства самости массового сознания, охваченного суперчувством тоталитарной идеологии.

Арендт, считает Мариеке Боррен, доказала, что тоталитаризм разрушил традиционные указатели направлений понимания и оценки явлений и событий. «Нить традиции разорвана»¹. Но в чем заключается «нить традиции»? Если в утверждении тотальной диктатуры идеологии и формировании массовых иллюзий, то можно говорить о продолжении традиций, скажем, традиций якобинской диктатуры, традиций утверждения единственной логической истины Разума, уводившего сознание в иллюзорный мир равенства и братства.

Тоталитаризм не сваливается на человечество из космического пространства: он потенциально живет в истории, так же как и радикальный солипсизм, возникающий как следствие индивидуализма.

Ханна Арендт, будучи студенткой Карла Ясперса, студенткой и близким другом Мартина Хайдеггера, освоила отличную от методологии Гуссерля методологию раннего Хайдеггера, методологию герменевтической феноменологии и применила ее к политической сфере. В этой сфере приходится давать толкование явлений, которые нельзя понять как просто эмпирически данные факты.

¹ Intern. j. of philos. studies. – Abington, 2013. – Vol. 21, N 2. – P. 231.

Феноменологическое понятие жизненного опыта во многом отлично от эмпирического понимания. Эмпирик убежден в том, что знание происходит из опыта ощущений. Между тем наш жизненный опыт включает оценку, соотносит нас с тем, как мы проживаем нашу жизнь и взаимодействуем с другим. Жизненный опыт, таким образом, имеет *внутренний смысл*. Если нет смысла, то нет и жизненного опыта. Это и фиксируется герменевтической феноменологией.

Мариеке Боррен считает, что Арендт исследует политические импликации мирового опыта, опыта революций, свободы, насилия, власти, авторитета, средств и целей, социального и политического управления, всегда явленных кем-то другим, и в этом проявляется интерсубъективная природа бытия-в-мире. Самость массы как раз и является формой интерсубъективной природы бытия-в-мире.

Одним из выражений самости массы является феномен *товарищества*. Товарищество может иметь различный смысл, разное качество. Так, например, товарищество возникает в системе нацистских организаций. Тоталитарная идеология нацизма принуждает к проявлению товарищества в отношении расово идентичных человеческих особей. И это уже выходит за рамки понятия товарищества как такового, того истинного товарищества, которое возникает, как это показал Эрих Мария Ремарк, в *окопах*, или в *горах*, воспетых Владимиром Высоцким, т.е. в ситуации абсолютной зависимости жизни людей от их действительной *верности* друг другу.

В условиях нацизма товарищество предопределено границами расовой «чистоты». Это форма идеологического *принуждения* к товариществу. Такое товарищество должно сопровождаться официальным выражением публичного суперчувства.

В условиях советского общества феномен товарищества не был связан с требованиями расовой чистоты. Он определялся требованиями интернационализма и классовыми требованиями, требованиями социального братства людей труда. Можно ли дать адекватную оценку таких явлений массовой самости, опираясь на методологию рационализма и эмпиризма?

Рационализм является основанием такой точной науки как математика. Эмпиризм же является эпистемологическим основанием науки, основанной на эксперименте. Строгий эмпиризм предполагает прямое соответствие между восприятием и воспри-

нимаемым объектом. Эмпирик также утверждает, что мы можем иметь прямой, непосредственный доступ к реальности. Между тем когда анализируются явления коллективной самости, то возникают серьезные методологические трудности. Так, например, как следует оценивать коллективы военных, военные соединения различных государств – они идентичны в своей цивилизационной сущности или неидентичны, если иметь в виду события Второй мировой войны?

Осуществим мысленный эксперимент. Группа немецких офицеров решает совместно встретить Новый год. Оценка этой встречи может включать в себя *эмпирический* и *рациональный* подходы. Встречу можно считать «удачной», если с точки зрения эмпирического метода она проходила в красивом зале, с новогодними украшениями, хорошо приготовленным угощением и качественными напитками, с музыкальным сопровождением. Она будет считаться «удачной» и с точки зрения рационального метода, если была основана на правильном расчете количества приглашенных девушек, размещения праздничных столов, количества приборов, а также с точки зрения финансового обеспечения этой встречи.

Допустим, встреча группы американских офицеров происходит точно по такому же сценарию. Можно ли считать эмпирическую и рациональную идентичность этих встреч идентичной и в своей цивилизационной сущности?

Этот вопрос возникает, когда мы узнаем, что встреча немецких офицеров происходит в Польше и что они являются офицерами СС, «работающими» на фабрике смерти в Освенциме, тогда как группа американских офицеров встречает Новый год в штате Оклахома, где они находятся в отпуске после осуществления военных операций в регионе Тихого океана.

В чем же **неидентичность** этих встреч, и по каким методологическим критериям она должна оцениваться?

Аналогичный вопрос возникает, когда мы сопоставляем военный парад на Красной площади по случаю победы Советской армии и капитуляции фашизма и военный парад в Нюрнберге в канун нападения Германии на Советский Союз. Можно представить эти парады как идентичные, если исходить из кажущегося тождества эмпирического участия в них больших военных соединений, высшего руководства и широких слоев населения. Тождественными с точки зрения этой методологии оказываются явления, противоположные в своей цивилизационной сущности.

Арендт, как герменевтический феноменолог, устанавливает, что факты и события не являются для нас ясными непосредственным образом. *Опыты требуют интерпретации, с тем чтобы раскрыть их смысл*¹.

Феноменолог критически относится к субъект-объектному дуализму. Он исходит из того, что субъект и объект не являются разделенными сущностями и всегда должны рассматриваться в их отношении друг к другу².

Герменевтический импульс метода состоит в его ориентации на **ПОНИМАНИЕ**.

Для Арендт понимание – это специфически человеческий путь к примирению себя с реальностью, с тем чтобы попытаться «быть у себя дома» в этом мире. Посредством этой интимной фамильярности в отношениях с миром мы воспринимаем *нечто как нечто истинное в своей подлинности*.

Арендт определяет формы научного отношения к *фактичности*, т.е. *случайной и непредсказуемой природе событий*. События – это центр анализа, потому что они открывают или освещают определенный путь осмысления мира³.

Арендт, вслед за Хайдеггером, «перепрыгивает» через исторический путь метафизики, возвращая философию к досократикам. И здесь закономерно возникает вопрос: правомерны ли методологически такие «перепрыгивания» с точки зрения получения цивилизационной истины? Не происходит ли при этом утрата чего-то весьма существенного? Самая существенная утрата состоит в том, что мы не можем методологически осуждать нацизм, если признаем истину скрытого тоталитаризма. И тот и другой тоталитаризм основаны на исходных принципах. Принципы разные, но в чем заключается *критерий истинности / ложности принципа?* Отбрасывание метафизики не позволяет дать вразумительный ответ на этот вопрос. Почему сжигание людей в печах Освенцима и других фабрик смерти является преступлением против человечности, а сжигание людей с помощью атомных бомб, сброшенных на японские города Хиросима и Нагасаки, таким преступлением не является? До сих пор мы не имеем ясного ответа на этот вопрос,

¹ Intern. j. of philos. studies. – Abington, 2013. – Vol. 21, N 2. – P. 233.

² Ibid. – P. 233–234.

³ Ibid.

поскольку внешние различия скрывают внутреннее тождество явлений. В недрах метафизики было сделано открытие, позволяющее проникать во внутреннюю сущность явлений. Это феномен чистого мышления, когда мысль оказывается тождественной со своим предметом (Аристотель)¹. Это обстоятельство и превращает универсалии, выработанные мышлением, в критерий истинности или неистинности эмпирических событий политической, социальной и личной жизни.

Созерцание истины, мышление мышления – это особая форма жизни, «сверхжизнь, являющаяся деятельностью мыслящей мысли» «...деятельность (энергия) разума есть ЖИЗНЬ»². Это, согласно Аристотелю, сакральная деятельность, в которой жизнь Духа оказывается «внутренней» как для мира, так и для человека.

Герменевтический феноменолог бросает вызов эпистемологическому измерению метафизической традиции. Он включает человека в общий контекст эмпирических явлений мира. Герменевтический феноменолог, отмечает Мариеке Боррен, использует понятие мира как смысловой контекст, которым охвачено существование человека³.

Ключевая предпосылка феноменологической антропологии Арендт, утверждает Мариеке Боррен, состоит в том, что человеческое существование есть прежде всего земное существование. И в этом отношении ее антропология внутренне связана с ранними работами Хайдеггера⁴. Хайдеггер считал, что человеческое существование находится посреди мира и включено в мир, частью которого оно является, и в свое собственное бытие. Эта ситуация выражается двумя понятиями: *Dasein* и *in-der-Welt-Sein*. Мы не видим здесь *Ich*, т.е. Я. И это понятно, поскольку Я оказывается внутри контекста бытия-в-мире наряду с другими формами бытия – растениями, животными, взаимодействующими в определенной окружающей среде. Это сочетание субъективности и объективности и есть та реальность, которая оказывается выражением *подлинности бытия*. «Я» – это субъективное представление, как «ложная видимость» субъекта. На самом же деле субъект включен в общий процесс

¹ См.: Хлебников Г.В. Философская теология античности / РАН. ИНИОН. – М., 2013. – С. 155.

² Там же.

³ Intern j. of philos. studies. – Abington, 2013. – Vol. 21, N 5. – P. 235.

⁴ Ibid.

эволюции окружающего мира, и он прочерчивает в этом процессе свой путь, отражающий, однако, общее движение.

Нетрудно догадаться, что поиск истины в движении чистого мышления, в котором мысль оказывается тождественной со своим предметом, для Хайдеггера может казаться пустой тратой времени и интеллектуальных сил.

Но вместе с тем Хайдеггер философски предвосхитил распад идеологически выработанных истин коллективных самостей. Внутри исторического процесса возник мощный потенциал массового ситуационного типа поведения людей. Эти тенденции получили отражение и в мышлении Ханны Арендт.

Арендт демонстрировала, что она разделяет взгляд Хайдеггера на бытие-в-мире, но при этом добавляла свое видение – как бытие-в-мире-с-различными-другими¹. Для Арендт мир является типически человеческим, отличным от тотальности естественных вещей. Хотя человеческие существа являются проявлением биологических форм бытия, как и другие животные, однако для человеческих существ принадлежность к миру противостоит естественному характеру их существования. Тоталитарный опыт укрепил недоверие Арендт к концепциям универсальной человеческой природы, открыл важность человеческого разнообразия и особенностей рождения. Этот подход предопределяет признание различия здравого смысла, характерного для государственного деятеля, и здравого смысла как характерной особенности ментальности массы.

Если массовое сознание освобождается от воздействия идеологических парадигм, то здравый смысл проявляет себя как общий смысл, как чувство, посредством которого мы воспринимаем реальность. Здравый смысл делает возможным индивидуальный опыт; и наоборот, деструкция здравого смысла влечет за собой потерю способности индивидуального опыта.

Арендт фиксирует очень важное наблюдение, согласно которому она сравнивает здравый смысл с *шестым чувством*, которое она описывает как то одно, посредством которого все другие чувства с их частными ощущениями соединяются друг с другом в общий мир². Арендт полагает, что здравый смысл утверждает чув-

¹ Intern j. of philos. studies. – Abington, 2013. – Vol. 21, N 5. – P. 236.

² Arendt H. The human condition. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1958. – P. 283.

ство реальности общего восприятия мира. Она использует термин «*Gemeinsinn*», выражающий чувство общности. Так возникает общая точка референции, вокруг которой определяются наше согласие и наши разногласия. Здравый смысл, таким образом, включает нас в общий мир, как наш дом в этом мире.

В таком случае здравый смысл оказывается истоком понимания и суждения хаотичной неорганизованной массы. Такой подход к трактовке понятия здравого смысла открывает принципиально новые возможности постижения духовной структуры самости. Если самость не отягощена идеологическим балластом, то ее смысловая структура определяется *пред-рассудком*, тем, что находится *перед логикой*, что сформировано *изначально местом рождения, а также семейным, этническим, социальным окружением, к истине которого постоянно возвращается* самосознание, логически обосновывающее истину этого скрытого изначального смыслового стержня самости. Здесь лежит источник оживления различных современных форм *этноцентризма*, содержащего в себе шизофренические претензии на статус «исключительных» по своему уму и способности управлять великими державами и всем миром¹. Эти претензии, как правило, опираются на историческую память, на существование в древности имперского образования. Так формируется новая почва для реализации расизма. Динамика реальности толкает к пробуждению герменевтического процесса, вызывающего к жизни скрытые фундаментальные чувства, проявляя тем самым действие герменевтического круга. Здесь и возможно столкновение герменевтического предрассудка с идеологическим балластом. Вместе с тем происходит выявление подлинной внутренней сущности самости как результата *собственного свободного выбора*, осознание того, что необходимо дистанцироваться от всех предрассудков, включая «научные» идеологические обобщения.

Механизм дистанцирования включает в себя дистанцирование от наших собственных эмоций и аффектов и вместе с тем он включает *воображение*, позволяющее расширить нашу собственную ментальность, способность принять во внимание плюральность, насколько это возможно, перспективу других людей. Этую

¹ См. напр.: Бушин В. Иуда и простаки. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2010. – С. 5–10.

способность Арендт называет «репрезентативным мышлением»¹. Репрезентативное мышление – это никогда не завершающийся в какой-то конечной точке процесс; это – диалог между мыслящим эго и событиями и явлениями реального мира, образующий круг, но не порочный круг, поскольку здесь осуществляется постоянное взаимодействие и проявление взаимозависимости, в которой происходит взаимообогащение информацией: мы не можем понять себя без нашего путешествия через этот мир, но и мир не может быть понят вне отношения к нашему образу жизни².

Вместе с тем хотя здравый смысл и включает в себя *репрезентативное мышление*, однако он оказывается явлением с «двойным дном», поскольку включает в себя и *пред-рассудки*, которые поворачивают слепой взгляд на новые, неожиданные и беспрецедентные события, сводя их к тому, что уже было в прошлом и давно известно. Человек, следующий логике своего мышления, может оказаться в одиночестве; но одиночество не является для него препятствием для доступа к истине, если он соблюдает правила логического мышления. Эти правила одинаковы для всех. Все, кто соблюдают эти правила, будут приходить к одинаковым заключениям. Иные формы ментальности нуждаются в коммуникации.

Арендт занимает позицию незаинтересованного наблюдателя, и эта позиция становится «опорной точкой Архимеда», абстрактной, нейтральной или универсалистской, преодолевающей все частные точки зрения и находящейся «над схваткой». Арендт видит тенденцию атомизации жизни современной цивилизации и пытается определить новые механизмы общего взаимодействия людей и гармонизации общественных отношений.

Мариеке Боррен считает, что Арендт восстает против солипсистских тенденций современной философии. Критическое отношение к солипсизму обретает характер более широкого критицизма «модернити», воспринимаемой как культтивирование «мира отчуждения» и «полета в *self*», в самого себя. Эта тенденция ведет к более широкой «субъективизации реальности» и исчезновению здравого смысла³.

¹ Бушин В. Иуда и простаки. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2010. – С. 241.

² Там же.

³ Там же. – С. 243.

В итоге возникает одинокий человек массового общества, подверженный идеологическим манипуляциям. Как в этой ситуации определяется фигура, ответственная за выражение позиции здравого смысла? Это *не актор*, который включен в действие и имеет заинтересованность в перспективе, и *не наблюдатель* как незаинтересованная личность, занимающая нейтральную позицию, открывающую широкую перспективу. Это – *обозреватель*, рожденный общим миром, находящим свое самовыражение в здравом смысле.

Именно описание здравого смысла как органа, который включает нас в *общий мир*, и было основанием обвинений Арендт в том, что ее позиция означает «элиминацию других голосов», что, как отмечал Лиотар, ведет к тоталитарной идеологии.

Арендт настаивала на том, что здравый смысл – это наследуемая мудрость, которую все имеют в качестве общей мудрости, предполагающей наличие того общего мира, в котором мы живем. Для личности проблема заключается в правильном определении «своего мира». Личность формируется в конкретной человеческой общности – семейной, социальной, этнической, национальной. Такая общность имеет интегральный интерес в самосохранении. Духовная онтология самости полагается истинной, если она соответствует интегральной потребности в самосохранении той общности, к которой относится данная личность.

Однако данная онтология оценивается с позиций других общностей, образующих глобальный мир. И если онтология частной общности составляет угрозу для самосохранения других общностей в глобальном мире, то истина ее здравого смысла угасает и воспринимается в глобальном мире как *не-истина*. Здесь находится объяснение фатальной судьбы нацизма в XX столетии. Здравый смысл предполагает общий мир, исходит из его реальности и вводит нас в него. Общее чувство здравого смысла и общий мир глубоко взаимозависимы. Это чувство возникает в пространстве между плюрализмом акторов и обозревателей в нашем постоянном взаимодействии с общим миром, которое в то же время и формирует этот общий мир¹. Подлинная самость личности расширяет общий мир, в котором эмпирически живет человек, придавая ему глобальное измерение. Носитель такого здравого смысла является

¹ Бушин В. Иуда и простаки. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2010. – С. 248.

космополитом. Но как реальный политик он включен в частную конкретную общность, становясь жертвой определенной идеи. Таким образом, истина здравого смысла самости кажется «мерцающей», меняя свое местоположение.

«Плазма» как действительность самости: Цивилизационные последствия

Ханна Арендт в своей концепции здравого смысла исходила из несоответствия идеологических построений тоталитаризма действительной реальности. Возврат к действительной реальности означал освобождение парадигм коллективной самости от ориентации на приоритет идеологических смыслов и конечных исторических целей.

Представляется естественным, что индивид, чтобы освободиться от коллективных заблуждений идеологических построений, должен вернуться к самому себе, к достоверности своих представлений об истине ПУТИ.

Возврат самосознания личности к себе – это осознание как исходной реальности *времени своей жизни и пространства своего бытия*. Это уже не универсум пространства жизни и нации, и человечества.

Это – круг личной жизни, бытие как *быт*, включающий добывание средств жизни и постоянное повторение ее замкнутого круга. Теперь *этот круг* составляет *реальный*, а не идеологический универсум личности. Личность обустраивает этот круг, укрепляет и совершенствует его, но теоретически выйти за его пределы она уже не в состоянии.

Осознание этой реальности, как явление массовое, радикально изменяет характер цивилизационных ориентаций. Прежние исходные ориентации представляются неадекватными реальной ситуации бытия личности.

Индивид как личность сам есть исходное – *terminus a quo* – в построении истины пути своей жизни и в определении ее конечной цели, а значит, и общего смысла своего бытия – *terminus ad quem*. Это значит, что *личный выбор обретает приоритет* перед социальными, политическими и цивилизационными требованиями. Это представление стало получать свое практическое подтверждение.

Грандиозное историческое противоборство геополитических сил XX в. создало глобальные условия реализации свободного выбора индивида между противоположными позициями. Возникла своеобразная глобальная онтология принципов жизни, в которой стали определяться индивиды, считающие, что истина их жизни находится там, где нашла свое место их «свободная мысль», совпадающая с их личным пониманием здравого смысла. Эта ситуация затрагивает традиционные ориентиры в определении истины бытия.

Исторические условия локальных цивилизаций порождали внутреннее убеждение в том, что истина бытия совпадает с *верностью Родине*. Высшее благо, красота жизни, справедливость соединены в истине самосохранения своего народа и государства. Для индивида, формирующего сущность своей самости, существует одна истина, так что он находится перед ясной определенностью дилеммы: или служить истине, т.е. Родине, или *изменить* истине, т.е. *предать* Родину. В долженствовании отдельного действия в этой ситуации заключается ответственность за всю историю.

Каждый индивид обладает *неповторимым своеобразием*. И в нем он находится вне действия общих цивилизационных и социальных законов. Но поскольку он по необходимости социальной адаптации включает в свою самость в качестве истины ту или иную парадигму цивилизационной жизни, его индивидуальность в своей сущности совпадает со своеобразием реализации общего закона.

Коллективная самость как парадигма цивилизационной истины сковывает личную свободу индивида. А она-то и имеет приоритет. Личность стремится к неопределенности самости. Неопределенность самости – это исходное условие массового рождения волюнтаристических личностей как новой генерации человеческого рода. Внутренняя сущность таких личностей – это не содержательная самость, а некая ее пустота, субъективно **отождествляемая с внутренней свободой**. Внутренняя свобода в определении содержания самости – исходная предпосылка легитимизации *перевоплощения*. Если перевоплощение самости становится постоянно действующим принципом, то социальная жизнь в человеческом смысле «испаряется», реставрируется мимикрия как приоритет биологического выживания. Жизнь как биологическое проживание совпадает с процессами смены самости. Исторический опыт как будто бы подтверждает совпадение здравого смысла с определенностью неопределенности, которая потенциально присутствует в

реальности социальной жизни. Это – свобода выбора исходя из приоритета достижения *успеха выживания*. Принципы – это не истина и не самоцель, а средство, что означает элиминацию приоритета смысла моральных универсалий в реальной жизни цивилизации. В скептическом отношении к истине самости теперь видится не духовная ущербность, а *превосходство* над всеми, кто относится к ней как сакральной ценности. Однако путь самовозышения парадоксальным образом может стать дорогой самодеструкции.

Ф.М. Достоевский в известном произведении «Неточка Незванова» воспроизводит путь талантливого музыканта Ефимова, который, следуя парадигме превосходства и девизу «aut Caesar, aut nihil», испытывает ощущение, будто в него вселяется бес, и он идет по пути разрушения своих социальных и семейных связей, а по сути дела по пути самодеструкции, оказываясь в конечном счете в самом унизительном положении: «первый» становится «последним». Между тем духовная ущербность в определенных обстоятельствах жизни становится доминирующей. Дряннейшие людишки получают вдруг перевес, начинают громко критиковать все священное, тогда как прежде и рта не смели раскрыть¹.

Эрозия абсолютной ценности истин самости рождает тенденцию хаотизации общественной жизни на всех уровнях межличностных, семейных и социальных отношений.

Личность, обладающая самосознанием, желающая определить в себе основание своей самости, оказывается перманентно в поиске все более успешного выбора. Если выбор масс совпадает с перманентной *изменой* ценностям, определяющим верность системам человеческих отношений, то свобода выбора для нормальной личности начинает порождать ситуацию *нравственной голгофы*. Абсолютные принципы морали подвергаются духовному распятию. В качестве истины начинает утверждаться абстрактное право абстрактного индивида на абстрактную свободу. Эта истина кажется универсальной, поскольку каждый вкладывает в нее свое понимание. Субстанцией самости становится индивидуальность абстрактного человека. Человечество в универсальном самосознании состоит из совокупности абстрактных свободных индивидов, представляющих в этом качестве абсолютную ценность.

¹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. – Л.: Наука, 1974. – Т. 10. – С. 354.

Коль скоро индивид определяет свою самость как абстрактную свободу, тождественную абстрактной свободе всякого иного индивида, независимо от его психологических, возрастных, гендерных, этнических, социальных и национальных особенностей, то отсюда логически следует необходимость признания тождества прав и отсутствия дифференциации обязанностей для всего многообразия реальных индивидов. Это – исходный пункт новой идеологии для условий тотальной глобализации. Для нее отпадает необходимость построения цивилизационной гармонии как соединения различий и противоположностей. Если различия и противоположности перестают определять сущность самости, то это значит, что глобальный социум в своей сущности совпадает с состоянием «плазмы», характерным для некоторых естественных или искусственно созданных материальных структур. Состояние цивилизационной «плазмы» образует масса, каждый элемент которой проживает жизнь вне трансцендентальных и исторических измерений самости. Он живет эмпирически – от состояния к состоянию, имея цели в контексте этих эмпирических состояний. Масса, состоящая из абстрактных индивидов, управляет информационно как стая птиц или косяк рыб. Возникают условия для манипулирования поведением масс с помощью средств информации. Эти массы можно информационно подчинить увлекательной идеи и заставить их разрушить сложившуюся систему отношений и ценностей, которые стоят на пути ее реализации.

Новая информационная идеологическая глобализация порождает серию революций одну за другой.

Этот процесс рождает специфическое качество Я. Как отмечал Георг Зиммель, «здесь обнаруживается тот стержень понятия индивидуальности, который принадлежит к великим категориям истории духа. <...> Глубочайшей точкой индивидуальности является точка всеобщего равенства. Она может лежать в “природе”, всеобщим закономерностям которой мы тем более подчиняемся, чем далее отходим от исторического многообразия и исторической зависимости, делая ставку на наше свободное Я»¹. При этом Я выступает как единое и непрерывное во всех колебаниях маятника судьбы и представлениях о мире. «Освобожденная от всяких огра-

¹ Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2014. – С. 103.

ничений и особенностей, а потому всегда равная себе индивидуальность абстрактного человека сделалась последней субстанцией личности. Одновременно эта абстракция становится последней ценностью эпохи¹. Благодаря действию глобальных информационных сетей человек вступает в общую виртуальную коммуникацию «со всем миром», вбирая этот мир в себя и таким образом охватывая его². Теперь индивид оказывается перед возможностью «выбора» своей цивилизационной самости непосредственно в регионе своего проживания. Если в XX в. смена самости была связана с проблемой смены geopolитического региона жизни, то в XXI в., в силу процессов глобализации и миграционных процессов, ситуация претерпевает радикальные изменения. Достаточно свершения какого-то радикального действия, чтобы стать *иным*. В отдельном деянии может быть реализовано полное выражение новой сущности жизни, а значит, и качественного изменения самости. Соответственно претерпевают радикальное изменение самосознание, оценка истории своей жизни и жизни рода, формируется новое толкование социального и нравственного долга. Отречение от определенности самости как «гибкость» самосознания – это магистраль бездуховности, ведущей к массовой психологии *сверхчеловека*. Сверхчеловек как демиург нового абстрактно всеобщего цивилизационного мира полагает приоритет своей субъективной воли прагеноменом духа и жизни.

В глобальной цивилизационной «плазме» начинают действовать новые тенденции дифференциации самости. Абстрактное право абстрактного индивида позволяет ему примерять на себе формы духовной жизни исторического прошлого, отделять себя таким образом от «естественной реальности» человеческой плазмы. Это – один из духовных истоков возрождения нацизма в европейских странах. Человек стремится выйти из состояния абстрактного тождества, которое возникает как следствие бытия, совпадающего с бытом, с постоянным круговоротом повседневной жизни. Это состояние может восприниматься как нахождение в оковах естественной жизни.

Возникает массовая глобальная потребность в *кумирах*, которые показывают практически, как можно вырваться из тюрьмы

¹ Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2014. – С. 173.

² См.: Скворцов Л.В. Коллапс цивилизации: Миф или реальная угроза? // Культурология: Дайджест. – М., 2007. – № 3 (42). – С. 196.

«на волю». Кумиры рождаются как в духовной, так и в материальной сферах, и они сразу же обретают международную известность.

Кумир – это реальный заместитель самости. Собственная самость кажется ненужной, если открывается конкретный пример самореализации в подлинности свободной жизни.

В духовной сфере кумирами масс становятся звезды шоубизнеса. В материальной сфере – герои бизнеса.

Если истина жизни видится в духовных, нравственных, интеллектуальных и культурных формах индивидуальной самореализации, то это связано с *доминированием романтического понимания истины самоопределения*. О возможности такого доминирования свидетельствовал уже Новалис (Фридрих фон Харденберг, 1772–1801): «...Вдохновенный – вот кто во всех своих проявлениях выражает высшую жизнь; оттого-то он и философствует, причем живее обычного, *поэтичнее*. Глубокий тон тоже неотъемлем от симфонии его органов и энергий. Но разве не выигryвает всеобщее благодаря индивидуальным, а индивидуальное – благодаря всеобщим отношениям?»¹

«Лучший из французских монархов, – продолжал Новалис, – вознамерился сделать своих подданных столь зажиточными, чтобы каждое воскресенье у них на столе стояла курица с рисом. Но не предпочтительнее ли править иначе – так, чтобы крестьянину кусок заплесневелого хлеба приходился по вкусу больше, чем жаркое в иных землях, и он благодариł господа бога за то, что родился в этой стране?»²

Очевидно, что это – видение реальной ситуации, возникающей в условиях подъема, порождающего взрыв самореализации индивидуальности в интеллектуальных, культурных и нравственных сферах жизни.

В условиях потребительского общества реальность истины «курицы с рисом» влияет на формирование веры в истину *иной* доминанты самореализации, а именно: самореализации в *обладании вещным, внешним, материальным*, а не внутренним духовным богатством. Верующих в эту истину можно считать «предателями» духовной истины, но в конечном счете «предателем» станов-

¹ Эстетика немецких романтиков. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив: Университетская книга, 2014. – С. 8.

² Там же.

вится *масса*, определяющая рождение истины иной доминанты, признающей *вещную иерархию*. На вершине этой иерархии оказывается *олигарх*, владеющий львиной долей материального богатства. Олигарх является олицетворением потребительской истины самости: самые красивые девушки мечтают теперь о союзе не с интеллектуальным героем, а именно с олигархом, владельцем яхт, личных самолетов и замков. Об этой символической мечте о «курице с рисом» и писал Новалис. «Курица с рисом» может «склеивать» зерна романтической поэзии, но вместе с тем она же может порождать страсти коррупции, воровства, преступности, предательства, внутрисемейной гражданской войны. Но ведь очевидна и другая истина, согласно которой погоня каждого индивида за выгодой для себя, за индивидуальной прибылью совпадает с интересами всего общества, поскольку все становятся богатыми настолько, насколько это возможно в данных условиях. Общее богатство должно якобы примирить всех и вернуть их к высшей жизни.

Современные кумиры формируют иллюзии, без которых современные массы жить уже не могут. Вместе с тем они уводят людей от реалий их жизни, которые становятся все более драматичными. Поскольку речь идет о выживании человечества в условиях нарастающего глобального кризиса, то возникает вопрос и об адекватности самости «плазмы» применительно к этой ситуации.

Человек как самость – это творец самого себя. В конечном счете из хаотичного морального состояния своего самосознания человек возвышается до уровня тотальности как целостности духовной жизни, проявляющейся в направленности, энteleхии как внутренней возможности оптимальной самореализации личности. Ориентация глобального самосознания на образцы кумиров не дает ответа на ключевые проблемы времени. Как встает вопрос об истине *коллективной самости* в современной ситуации? Как может влиять ответ на этот вопрос на формы самоорганизации общества?

Прежде всего следует прояснить, в чем состоит глобальная проблема *коллективной самости*. Проблема заключается в том, что привилегированная часть, составляющая 20% населения мира, забирает себе порядка 80% ценной энергии¹. При этом, по подсче-

¹ См.: Эбелинг В. Самоорганизация – глобальные стратегии оформления будущего // Синергетика: Антология. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2013. – С. 149.

там специалистов, потребление энергии в размере 10 киловатт в час на одного гражданина в современном мире – это верхний предел, превышение которого может привести к всеобщему *коллапсу*. В привилегированной части мира этот предел уже достигнут. Стало быть, дальнейший прогресс здесь возможен за счет остальной части мира. Такова объективная ситуация. В этой ситуации непрерывные песни и танцы, как и самые утонченные формы неограниченного потребления, которые демонстрируют кумиры, не всегда кажутся уместными. Дело в том, что они обходят вопрос, каким должен быть *выбор* человека перед лицом реальности современного мира, как он должен формировать свою самость?

В этой ситуации возникают тенденции *разделения человечества* на своего рода «касты», обладающие разными (высокими и низкими) качествами, а значит, и разной ценностью. Становится необходимой и новая идеология. Абстрактная «плазма» начинает проявлять способности к новой глобальной самоорганизации. Как происходит эта самоорганизация?

Если следовать традиционной схеме, то должна возникнуть парадигма, утверждающая, что существует «подлинное человечество» и человечество «не совсем подлинное» или даже «совсем неподлинное». Абсолютный авторитет категорического императива можно считать иллюзией, не учитывающей различное качество частей человечества. Абстрактное человечество «испаряется» на наших глазах.

Только «подлинное человечество» обладает *универсальными* качествами, в том числе языка и культуры, образа жизни; оно и подлежит самосохранению. Теперь ответ на фундаментальную проблему времени кажется очевидным: необходимо использовать все средства возможной мимикрии, чтобы казаться принадлежащим к «подлинному человечеству». Это – проблема для всего населения современного мира.

Но в данной парадигме она не содержит своего рационального решения.

Рациональное решение «лежит» совсем в другой парадигме.

Другая парадигма утверждает историческое и культурное равенство всех частей человечества, необходимость сохранения многообразия человечества, которое может служить источником нахождения нестандартных решений, необходимых в условиях наступающего глобального кризиса. Вернер Эбелинг сравнивает

возникающую ситуацию со смертельной окружающей средой, возникшей в результате ее «загрязнения»: находящиеся под угрозой живые существа приспособились путем самоорганизации. Особо изобретательная их часть образовала у себя жабры и легкие, которые обеспечивали выживание в новой окружающей среде¹. Многообразие живых существ оказалось спасительным. Аналогия представляется более чем понятной. Унификация человечества представляет собой очевидную цивилизационную угрозу перед лицом надвигающегося глобального кризиса, который поставит человечество перед многими совершенно неожиданными проблемами. Какая часть человечества окажется наиболее приспособленной к выживанию в новых нестандартных условиях, никто сегодня сказать не может. Именно поэтому многообразие цивилизационных различий и качеств современного человечества является огромной ценностью, которую необходимо сохранять и культивировать.

Вместе с тем при сохранении цивилизационного многообразия необходимо выработать общие, обязательные для всех правила современного поведения. В этом выражается своеобразие действия индивидуального закона применительно к глобальной ситуации. Вернер Эбелинг сформулировал пять заповедей, следуя которым люди современного мира могут «спасти будущее».

Вот эти заповеди.

Каждый обязан придерживаться допустимого среднего уровня потребления ценной энергии и производства энтропии; каждый обязан сохранять и защищать окружающую среду; каждый обязан считать приоритетом обеспечение качества жизни будущих поколений, до экологически допустимого уровня на добровольной основе ограничивать рост народонаселения; каждый обязан поддерживать разнообразие от биологических видов до разнообразия в этнической, языковой, социальной, духовной и культурной областях; каждый обязан способствовать проявлению креативности, стремлению к инновациям².

К освоению общей парадигмы, определяющей истину жизни в современной цивилизации, каждый идет своим путем. Но в итоге

¹ Эбелинг В. Самоорганизация – глобальные стратегии оформления будущего // Синергетика: Антология. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2013. – С. 141.

² Там же. – С. 148.

достигается общая цель: спасение человечества и создание реальных предпосылок гомеостата, т.е. его устойчивой эволюции.

Заключение

Современный человек ставит себя в центр бытия и ему необходимо иметь представление о самом себе как носителе безусловной истины. И он вынужден обращаться к исходным представлениям о естественной сущности бытия, моментом которого он сам и является.

Истина естественной парадигмы «подлинного человечества» в качестве универсальной получает свое обоснование в качестве *результата естественного процесса*, аналогичного процессам, происходящим в физическом и биологическом мире, где действуют объективные законы, свободные от универсалий правовых и моральных суждений. «Так происходит» в этом мире, «так устроен» этот мир, и с этим мы не можем ничего поделать. Своеобразие человеческого в этом представлении должно утратить свою исключительность. Этот процесс можно истолковывать как новое «расширение» наук, как перенос естественно-научной методологии на всю систему гуманитарного знания.

Эту точку зрения отчетливо выразил Жан Петито, ученик создателя теории катастроф Рене Тома. Жан Петито утверждает: «Ныне мы являемся свидетелями нового расширения наук. Вслед за живым и человеческое (когнитивное и социальное) теряет свою онтологическую исключительность... отныне можно даже предположить возможность создания физики интенциональности, физики феноменологического сознания, физики смысла»¹. Это суждение – не физика смысла, а *метафизика познания*, совпадающая с определенной интенцией, не допускающей моральной и правовой оценки тенденций утверждения глобального апокалипсиса. С точки зрения «физики смысла» это такой же естественный процесс, как землетрясения и извержения вулканов.

Но это – очевидное отступление от истины. За этими «извержениями» стоит вполне осмысленная политика и свободное принятие

¹ Петито Ж. К физике духа: Гуманитарные науки как науки о природе // Синергетика: Антология. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2013. – С. 363.

тие решений. Тотальная глобализация современной экономической, социальной и культурной жизни ставит личность перед реальной возможностью выбора в медиуме потенциальных выборов.

Личность оказывается перед выбором характера глобализма своей самости.

Во-первых, возможно виртуальное самоотождествление с самосознанием носителей финансовой власти, как желание счастливо разделить с ними свою судьбу, считая их глобальные интересы приоритетными для себя лично.

Во-вторых, возможно виртуальное самоотождествление с формированием глобальной стратегии выживания применительно ко всему многообразию современного человечества.

Речь идет не только о выработке и реализации общих правил глобального поведения, но и об определении форм переориентации современного производства и приоритета целей и смыслов бытия человека в современном мире¹. Сохранение традиционных архетипов глобального поведения делает реальными угрозы современной geopolитики².

Привлекательность архетипа самости – это ключевое условие преображения массового поведения, создающего коллективный нравственный базис истинного самоопределения.

Как справедливо замечает Герман Хакен, «с моральной точки зрения слепые закономерности коллективного поведения, как они устанавливаются ныне синергетикой, могут стать приемлемыми только через ответственное и сознательное человеческое поведение»³. И в этом обнаруживается очевидное отличие эпистемологии гуманитарного знания от знания естественно-научного. В естественно-научном знании формулировка законов природы не может противоречить опытным данным. В гуманитарном знании законы морали и права не только могут противоречить эмпирическим данным, но могут служить основанием их коренного видоизмене-

¹ См.: Скворцов Л.В. Движение к пасторали: «Реальность» утопии? // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты / РАН. ИИОН. – М., 2011. – С. 7–41.

² См.: Скворцов Л.В. Продромы поля современной geopolитики // Россия и мусульманский мир / РАН. ИИОН. – М., 2012. – № 12 (246). – С. 4–62.

³ Хакен Г. Самоорганизующееся общество // Синергетика: Антология. – М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2013. – С. 120.

ния. Германия 1930-х и 1940-х годов жила по расистским законам. Нюрнбергский процесс явился исходным правовым основанием осуждения этих законов как ложных в своей античеловеческой сущности, легитимизирующих геноцид. Современная Германия живет по антирасистским законам. Когда в современной Латвии или современной Украине поднимают на щит активных участников политики нацизма, то эти действия нельзя признать такими же «естественными», как произрастание чертополоха на мусорной свалке. Это не объективное возникновение новых законов, соответствующих новым обстоятельствам, а попрание истины универсальных принципов морали и права.

Почему это становится возможным, требует своего объяснения. И очевидно, что это объяснение лежит в скрытых тенденциях осмысленной политики влиятельных бездуховых геополитических сил современного мира. И от способности современного человечества правильно оценить эти интенции и возникающую угрозу, способности каждого сформировать свою самость и занять определенную позицию зависит судьба современного мира: сохранить достояние свободы или погрузиться в новую полосу исторических катастроф.