ПРОБЛЕМЫ КОММУНИКАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПЕДРО ЛАИНА ЭНТРАЛЬГО

А. Б. Зыкова

Сложные процессы, происходящие в испанской философии XX в., у нас еще сравнительно мало изучены. Между тем такое изучение необходимо; и не только потому, что картина общеевропейского историко-философского процесса не будет полной без философской мысли этой страны с высокой духовной культурой, но и потому, что одной из особенностей испанской философии является способность, не снижая теоретического содержания проблемы, выявить ее значимость для повседневной жизни человека в современном мире [1].

Марксистские исследования обращались преимущественно к учениям испанских философов, в той или иной мере вступавших в конфронтацию с фашизмом (М. Унамуно, Х. Ортега-и-Гассет, Х. Гаос), многие из которых покинули страну, образовав испанскую философскую эмиграцию XX в. Педро Лаин Энтральго (родился в 1908 г., получил широкую известность как философ к 60-м годам) оставался в Испании, более того, в течение длительного времени был членом фаланги, хотя довольно быстро занял в ней неортодоксальную позицию. Его биографии приходится уделить несколько больше внимания, чем это делается обычно при анализе творчества философа, поскольку она во многом определила философские искания этого мыслителя. Посвятив себя преподавательской, научной и культурной деятельности, Лаин занимал ряд ответственных постов, однако к 50-м годам вместе с Дионисио Ридруэхо и Хоакином Руисом Хименесом [2] оказался в оппозиции к режиму Франко. Став в 1951 г. ректором Мадридского университета, он пытался оградить это учебное заведение от полицейских репрессий и стремился приобщить студентов к ценностям свободомыслящей (прежде всего испанской) культуры. Либерализаторская деятельность, связанная с именами Ридруэхо, Руиса Хименеса и Лаина, поддерживалась университетской средой, а в университетских конфликтах участвовали оппозиционные силы самых различных политических устремлений. «Запрещение оппозиционных организаций обусловило особое внимание к гражданской позиции отдельных лиц, и в частности выдающихся представителей культуры. . . Изменения в поведении и статуте Дионисио Ридруэхо, П. Лаина Энтральго, Х. Руиса Хименеса, долгое время принадлежавших к франкистской элите, совершалось на глазах у всей страны» [3].

В 1955 г. Лаин получил отставку, после чего посвятил себя творческой, в том числе философской, деятельности. В 1976 г. в книге, символически названной им «Облегчение сознания»[4], он писал, что всегда чувствовал потребность в исследовании культуры Испании как конденсировавшей в себе смысл ее истории, в понимании проблемы Испании, частью которой он себя ощущал[5]. Трагедию гражданской войны Лаин воспринимал преимущественно через раскол национальной культуры и всегда выступал сторонником «проекта Испании: разумной, справедливой, интегрированной»[6]. Судьба испанской культуры, ее раскол и борьба внутри нее, возможные пути ее интеграции были предметом его размышлений. После окончания гражданской войны он выдвинул (утопическую) идею о том, что теперь победители (а долг победителя в гражданской войне он видел в том, чтобы «принять и сделать своими аргументы и правоту побежденного» и тем самым «навсегда разрушить предпосылки, сделавшие возможной войну, в которой он победил»[7]) совместно с побежденными должны создать целостную и интегрированную Испанию, что привело его к «провозглашению политического плюрализма единственным учением, совместимым с подлинным достоинством человека»[8].

Однако что́ может стать основой взаимодействия различных политических, социальных и культурных сил в стране, недавно пережившей жестокую гражданскую войну? В поисках ответа на этот вопрос Лаин обратился к проблеме человеческой коммуникации, и эти искания в конечном счете привели его к феноменологии.

Другая линия в формировании Лаина, также обратившая его к феноменологии, связана с тем, что́ он называет поиском своей собственной личности. Он определял себя как человека, в котором ужасная драма его народа пробудила сильное чувство исторического сознания, живую внутреннюю потребность глубоко понять обусловленную временем ситуацию собственной личности. «У меня было прошлое, которое я должен был понять, и будущее, проект которого я должен был создавать, — писал он, — пользуясь системой понятий экзистенциальной философии. История, следовательно, не была и не могла быть для меня случайным знанием, но была глубокой жизненной потребностью. Как испанец и как человек, откуда я пришел и куда я иду?»[9]. И он стал «искать самого себя», «свое я»[10]. Это придавало феноменологическим поискам Лаина персоналистский характер[11].

И наконец, необходимо отметить, что Лаин мыслитель религиозный; на него большое влияние оказал Х. Субири, один из наиболее серьезных и авторитетных философов Испании после Ортеги, в учении которого осуществился синтез философских и религиозных проблем.

Таким образом, обращение и к проблеме коммуникации, и к феноменологическому способу ее постановки вырастали у Лаина не только из теоретических размышлений, но и из его собственных

реальных жизненных ситуаций, связанных с историческим движением испанского общества. Естественно, что этот путь определяет и особенности его феноменологических исканий.

В нашей литературе уже отмечалось, что современная феноменология представляет собой широкое идейное движение: в ней, кроме теорий, связанных с идеями Гуссерля, существуют и иные, в которых учение о сознании соединяется с учением о бытии. В феноменологию проникает новая проблематика, обращенная к задачам построения индивидуального человеческого существования в современном мире. Это относится прежде всего к французской феноменологии [12], которая, принимая многие положения философии экзистенциализма, пытается осознать конкретный опыт человека как «вовлеченного» в окружающую жизнь. Лаин, видя основу феноменологии в учении Гуссерля и постепенно обращаясь к нему, тем не менее во многом ориентировался на идеи французских феноменологов — Мерло-Понти, Недонселя, Рикёра.

Одновременно он нашел опору и в традициях испанской философии, прежде всего в учении Ортеги, считавшего, что феноменологическая постановка проблемы человека должна быть обращена к анализу не феномена сознания, а феномена «жизни», составной частью которой оно является. Ведь Ортега черпал свои идеи не только у строгого феноменолога Гуссерля, но и у оказавшего большое влияние на философскую мысль в испаноязычном мире М. Шелера, который, как известно, выводил феноменологию в область философской антропологии. В Испании феноменологические идеи, соединяясь с учением Ортеги о «жизни» и «жизненном разуме», были лишены классической (гуссерлевской) строгости.

Анализируя философские искания П. Лаина Энтральго, следует, по-видимому, отметить следующее. Представители испанской философской культуры, как правило, не были первооткрывателями новых философских идей. Чаще можно говорить об их ориентации на учения ведущих европейских мыслителей. Однако эта философия предлагает свое особое понимание обсуждаемых проблем, причем часто осмысляя их в контексте соответствующей культурно-исторической ситуации. С этой точки зрения и интересны феноменологические идеи Лаина. Он обратился к феноменологической проблематике, размышляя над судьбами испанской культуры, в которой остро стоял вопрос о коммуникации различных социальных сил. В дальнейшем этот вопрос рассматривался испанским мыслителем как имеющий значение и для современного мира в целом.

С этих позиций Лаин обращается прежде всего к такой важной части феноменологии, как проблема интерсубъективных отношений. В изданной в 1968 г. двухтомной работе «Теория и реальность другого» он ставит задачу предложить читателю «достаточно широкое, понятное и современное учение о межчеловеческих отношениях», которое могло бы «побудить его к размышлениям о способах совместной жизни людей» [13]. Центральной для него становится проблема «другого».

Лаин фиксирует, что понимание «другого» в современной философии принципиально отличается от его понимания в философской классике. Для Декарта, Гегеля, Дильтея и даже Гуссерля, несмотря на все их различия, концепция «другого» представала прежде всего как проблема «другого я». При этом в учении Гуссерля вопрос об интерсубъективности вставал как вопрос о конституировании «другого я» в индивидуальном сознании субъекта. В итоге речь шла о существовании множества индивидуальных «я», каждое из которых в конечном счете пребывает в одиночестве. Утверждение одиночества в качестве исходного состояния человека рассматривается Лаином как неоправданное и преодолеваемое современной философией [14]. «В последние четыре-пять десятилетий, — писал он, — западная мысль сделала два открытия. Первое: в отнологическом плане бытие моей индивидуальной реальности в основе своей соотнесено с бытием других; . . . второе: в психологическом плане понятие „мы" предшествует понятию „я"» [15].

Выведение Лаином на первый план понятия «мы» выступает одним из определяющих моментов его учения. Оно направлено в том числе и против эгологии Гуссерля, в которой исследователю рекомендуется «перевести взгляд от мира реальных форм существования сознания к Ego, Я как первооснове», в результате чего «центром исследования, его почвой становится Я, т. е. индивидуальный субъект» [16]. Критикуя понятие «эгология» как утверждающее и возвышающее это исходное «я», Лаин создает понятие «яизм» (yoismo от испанского yo=я+ismo, родственное русскому «ячество»), содержащее критику ориентации на я-субъекта как первооснову философского исследования; причем одним из аргументов его критики становится утверждение, что такая философская позиция не соответствует требованиям эпохи. Со всеми искажениями и ограничениями, писал он, философская мысль и повседневная жизнь нашего мучительного века перестают быть «яческими» (yoistas) и становятся коммунитарными. При всем различии в его понимании термин «мы» становится одним из ключевых слов нашей эпохи [17]. Появление этого «мы» и будет определять все дальнейшее исследование П. Лаином Энтрального проблемы отношения с «другим».

Для Лаина в опыте встречи с «другим» особое значение приобретает возникновение такого опыта «мы», который, с его точки зрения, оказывается феноменологически несводимым к опыту «ты» и опыту «я», к понятиям «мое» и «не-мое»: опыт «нашего». «Наряду с двумя персональными феноменологическими структурами, описанными Гуссерлем, — das Mir-Eigende и das Mir-Fremde — возникает с не меньшей реальностью пара, которую составляет „то, что является нашим" и „то, что является нам чужим" (das Uns-Eigende и das Uns-Fremde)» [18]. Опыт определенного «мы» и оказывается, по Лаину, опытом, позволяющим действительно воспринять «другого». «Мы» — это то ядро, скажет он, из которого затем выйдут «я» и «другой». Он ставит задачу «с опреде-

ленной феноменологической и онтологической строгостью» определить свойство этого возникающего «мы» [19].

Лаин стремится найти такой способ исследования встречи с «другим», при котором открывалась бы возможность выявить изначальное проявление этого «мы». Он обращается к моменту встречи сознаний как исходному во встрече с «другим»; и, естественно, к идеям Гуссерля. Что же привлекает в них Лаина, несмотря на расхождения, о которых шла речь? Прежде всего сама идея редукции. Обращаясь к читателю с приглашением поразмышлять о способах совместной жизни людей, он предлагает ему осознать, что люди существуют, будучи включенными в систему определенных культурных смыслов, сквозь которые надо пробиться путем их редуцирования. Его учение призывает читателя выйти за пределы привычных представлений-стереотипов о «другом» (в том числе и, может быть, прежде всего порожденных испанской реальностью), редуцировать их и вновь, с самого начала, осмыслить понятие «другой», обратившись к исходному моменту встречи с «другим» как встрече сознаний.

Лаин опирается также на гуссерлевские идеи об интенциональности сознания, принимая в качестве исходного его понятие «сознание о. . .». Но за феноменом сознания у Лаина стоит феномен «жизнь человека». Сознание поэтому встречается прежде всего с реальностью «другого». Одной из ее характеристик является выразительность (Лаин называет ее «интенциональной выразительностью»): «наружная» (выражающая) зона человеческой реальности отсылает сознание к зоне, находящейся «за» этой «наружностью» и в символическом отношении с ней. Эти две зоны рассматриваются как связанные символической причинностью: выражающее означает (significa) выражаемую реальность, ее смыслы. С идеей интенциональности для Лаина прежде всего связывается утверждение о возможности понять смысл того, что́ выражает реальность «другого».

В то же время из идеи интенциональности вытекает для него представление о свободе как неотъемлемом свойстве человека. Интенциональность сознания выступает основой его изменчивости, незаданности, необъективируемости (объективирующая интенция натурализует сознание). Интенциональное выражение является актом свободы и в качестве такового не может быть ни предвидимо, ни тем более задаваемо.

С этих позиций Лаин и подходит к размышлению о встрече с «другим» как встрече сознаний. Но свою задачу он видит не в исследовании сознания как такового, а в поисках ответа на вопрос, как, каким образом во встрече двух сознаний, в основе каждого из которых находится «я», возникает «мы», являющееся для него основой интерсубъективных отношений в современном мире.

Фиксируя различные моменты встречи сознаний, Лаин сосредоточивается на анализе того, что он называет личностной встречей. Ее отсчет он начинает со свободного ответа «другому», т. е. с мо-

мента, когда субъект решает, чем будет для него этот «другой». Но личностной встрече предшествует встреча физическая, когда происходит акт восприятия реального существования «другого», того, что он *есть*. Этот первый момент встречи определяется философом как вынужденный, в котором сознание действует еще как бы нечаянно. Но уже здесь Лаин усматривает существование «мы»; речь идет о «первоначальном „мы", предшествующем моему ответу „другому"» [20]. Личностная встреча начинается со свободного ответа «другому» и достигает завершенности после такого же свободного ответа этого «другого». «Другой» предстает как реальность, ожидающая свободного личностного ответа и сама способная к такому ответу.

Важно отметить, что через идею свободного ответа Лаин ищет понимание свободы, которое способствовало бы единению с «другим», а не выступало препятствием к этому. Естественно, что он выражает несогласие с пониманием природы межличностных связей Сартром. Французский философ не признает существования заложенного уже в «физическом» моменте встречи, пусть мимолетного и скоропреходящего, «мы», которым онтологически и психологически начинается для Лаина действительное отношение с «другим». С отсутствием в учении Сартра этого изначального «мы» Лаин во многом связывает его толкование отношения с «другим». Он вменяет в вину Сартру то, что для него первичное отношение сознания к «другому» связано с попыткой превратить последнего в объект рассмотрения, отчуждая тем самым его мир и его возможности, что приводит к своеобразному отрицанию «другого» как не являющегося «мною»: озабоченный утверждением своего индивидуального мира, своей свободы, человек Сартра ищет путь к ней не вместе с другими, а вопреки им.

Анализ Сартром «объективирующего» взгляда на «другого» Лаин оценивает как тонкий и удачный, но при условии, что он относится исключительно к ситуациям, выбранным Сартром, т. е. когда я общаюсь с «другим» как с объектом. Однако в этом случае, «если другой, уже объективированный мною, с кем я обращаюсь как с препятствием, ответит на мое упраздняющее действие подобным же действием, результатом будет *война всех против всех* Гоббса или битва за взаимную объективацию, которую так совершенно описал Сартр. И если эта битва не кончается явным уничтожением другого, она кончается навязыванием пакта, договорными отношениями» [21], связанными главным образом со стремлением свести к минимуму характер «ада» в человеческих отношениях, о котором пишет Сартр.

Лаин же ищет иных — коммуникативных — отношений с «другим», поэтому он выступает против концепции Сартра [22].

Сам Лаин считает, что поскольку «другой» свободен в самовыражении — интенциональное выражение есть акт свободы — мой опыт «другого» (Лаин отмечает, что на это указывал Гуссерль) действительно должен быть неуверенным и ненадежным. Будучи свободным бытием, «другой» может быть для меня всем,

начиная с друга и кончая убийцей, т. е. носителем как добра, так и зла. Поэтому первоначально во встрече присутствует одновременно и боязнь будущего, и доверие к нему, зерно страха и зерно надежды, короче, «состояние бдительности». Однако Лаин против изначального восприятия «другого» как носителя зла; он, напротив, ориентируется на дальнейшее развитие «мы», заложенного уже в «физическом» моменте встречи. «Возможно, — возражает он Сартру, — другой украдет у меня мир, возможно заставит смотреть на него своими глазами, но его встреча со мной не есть кража» [23].

Гораздо ближе Лаину концепция Ортеги, где «другой» первоначально предстает как взаимодействующий. «Поскольку, с точки зрения феноменологической, — пишет он, — я прежде всего являюсь обладателем моих собственных возможностей... для меня встреча с другим и восприятие его как взаимодействующего будет... эмпирическим открытием того, что мои возможности существования являются в своей основе со-возможностями» [24].

С этими понятиями в первоначалную феноменологическую установку Лаина вторгаются экзистенциалистские идеи, связанные с размышлениями о существовании человека в мире, где происходит встреча. И хотя выбор возможностей существования совершается, по Лаину, в состоянии одиночества и свободы, их реализацию он рассматривает как невозможную без мира вещей или мира других людей, следовательно, как обусловленную ситуацией существования человека в мире.

В качестве основы, связующей людей, силы, способной помочь человеку создать межличностные отношения, Лаин выдвигает понятие любви, в толковании которого он заявляет себя как мыслитель религиозный. Понятие любви он пытается раскрыть на многих страницах своей книги, описывая различные ее проявления и аспекты. Начинает он с любви мужчины и женщины, рассматриваемой как вариант встречи с «другим» и одновременно как модель, на которой хорошо просматриваются особенности этой встречи.

Задача описать восприятие, чувство, мышление и желание как «человеческие» в общеродовом смысле представляется Лаину предельно абстрактной, поскольку человек — существо сексуальное; сексуальность же его связана не только с определенной биологической функцией, но и является принципом психологической организации. Соответственно мужчина и женщина воспринимают мир, чувствуют и желают именно как таковые. Поэтому в двух смыслах — биологическом и психологическом — они являются нуждающимися друг в друге. Но Лаин встречу мужчины и женщины, как и любую встречу с «другим», рассматривает прежде всего как встречу двух свобод и ставит вопрос: что же в этом случае будет со свободой «другого»? Выступая против идей Ясперса о «любовной битве» и против идей Сартра, считавшего идеал любви в принципе нереализуемым, он примыкает в этом вопросе к учению Субири, определяя вместе с ним любовь как дар,

ведущий нас к Богу и другим людям. И во встрече мужчины и женщины он видит принесение своей свободы в дар «другому». Поскольку же речь идет не только о воле к обладанию, но и воле к дару, действующие лица этой встречи перестают быть друг для друга просто «объектами» [25]. Одновременно признание такого дара отвергает — и в этом проявляются персоналистские установки Лаина — идею о том, что один любящий теряется в другом, происходит их идентификация. При добровольном даре своей свободы «другому» в возникающем едином «мы» оба сохраняются как личности.

Стремление Лаина выявить истоки и основы подлинно человеческого (т. е. личностного) общения, которое все больше исчезает из жизни современного человека, заменяясь общением формальным, заставляет его искать средства подлинного общения. С этой точки зрения он подходит к такому важному для проблемы коммуникации вопросу, как возникновение взаимопонимания через восприятие смыслов. При исследовании межличностного отношения большое значение он придает анализу особенностей межличностной коммуникации. Понимание людьми друг друга делится им на два слоя. Понимание поведения «другого» в соответствии с нормами определенного культурно-исторического контекста. Это первое, объективное, неличностное и «грубое» понимание состоит, с его точки зрения, в знании того, что слова и жесты «другого» значат в мире, где мы с ним существуем. Субъектом познавательной деятельности является здесь «se», испанский эквивалент man. Такую форму понимания Лаин называет «элементарной» и отделяет ее от понимания межличностного. Именно в процессе межличностной коммуникации, межличностного понимания осуществляется наиболее значимая смыслотворческая деятельность человека. Деятельность индивидуального сознания создает личностные смыслы. Но Лаина преимущественно интересует момент, когда в процессе коммуникации личностей происходит взаимодействие этих смыслов; другими словами, когда субъектом коммуникации наряду с «я» и «ты» становится также и «мы» [26]. Он хочет выявить, что обеспечивает возможность взаимной передачи и взаимного восприятия смыслов, происходящих в процессе коммуникации. Он рисует следующую картину: выражающий себя превращать внутреннее во внешнее; «личностно воспринимающий, понимая то, что выражено, углубляется от внешнего выражения к его внутреннему смыслу и через свою практику открывает не только то, что „объективно" означает выражение „другого", его „объективный смысл", но также то, что это выражение „означает" в жизни человека, которому принадлежит, его „личный смысл"» [27]. Межличностное понимание связывается им со стремлением человека перейти от восприятия выражения «другого» к выраженной в нем интенции с тем, чтобы совместно пережить ее.

Межличностная коммуникация превращается таким образом во взаимный обмен, обмен бытием через смыслы. Средством его

осуществления становится «личностный диалог». Последний, с этой точки зрения, представляет собой нечто большее, чем «функциональный разговор».

Различие между «личностным диалогом» и «функциональным разговором» происходит не из того, что в последнем речь идет об «объектах», а в первом нет; на объекты направлены оба. Различие же их проистекает из различия интенционального отношения говорящего с объектами, к которым относятся его слова.

В функциональном разговоре речь идет об отношении слов к обозначаемым ими объектам. В «личностном диалоге» такое отношение устанавливается между тем, чтó означают слова, и «мы», составленным моей личностью и личностью «другого». Подлинным субъектом межличностного диалога Лаин и считает это «мы», а его содержанием взаимный обмен бытием.

Но одновременно этот «личностный диалог» и связанные с ним формы общения призваны стать в учении Лаина основой жизни людей в обществе, социальной жизни. Дело в том, что вытекающее из понятия «мы» понятие «наше» рассматривается прежде всего как утверждение частичного совместного владения миром, а это определяет понимание и самого мира, в котором происходит личностная встреча с «другим»: мир превращается в «очаг встречи». С момента встречи человек становится (совместно с «другим»), по выражению Лаина, онтологическим архитектором очага, до этого лишенного конкретного образа.

Речь идет, следовательно, о сосуществовании «я» и «другого» в создаваемом ими мире. И это важно, поскольку при такой постановке вопроса мир теряет характеристики противостоящего человеку социума, которые усматривала в нем экзистенциалистская философия. И человек предстает строителем — причем совместно с «другим» — мира, несущим ответственность за то, каким он будет построен. В этом ими самими построенном мире оба носителя межличностного отношения рассматриваются как находящиеся за пределами объективаций, навязываемых обществом и историей, в тайном убежище, где жить не означает делать что-либо, диктуемое миром, но «быть с другим».

В этих рассуждениях Лаин как бы отстраняется от проблем реального современного мира, от драматизма сосуществования различных социальных сил, представленных в нем. Дальше будет показано, что он не может не вернуться к этому миру. Вместе с тем здесь налицо попытка философски осмыслить христианские идеи о том, что мир таков, каким делают его люди, каким создает его человек во взаимодействии с другими людьми, что мир определяется тем, кáк человек строит свои отношения с другими людьми. Соответственно межличностная коммуникация, встреча с «другим», рассматривается уже не только как имеющая значение сама по себе, но и как исходная в построении мира. И именно в этом плане для Лаина особенно важна форма встречи с «другим», которую он называет «высшей».

Когда Лаин выдвигает идею о любви как возможности дара «другому» части своего бытия, она призвана не только служить подтверждением того, что встреча с «другим» в основе своей не является враждебной. Желание и способность к дару «другому» выступит затем как необходимая и важная предпосылка высшей формы встречи с «другим» — встречи с ним как с «ближним» [28]. Но последняя возможна для Лаина лишь при условии прохождения через религиозный опыт. Это утверждение выводит его к такой постановке ряда философских проблем, при которой религиозные идеи соединяются с установками современной западной философии, в первую очередь феноменологии и персонализма. Учение Лаина об интерсубъективной коммуникации предстает таким образом одним из вариантов синтеза философского и религиозного мировоззрения, при котором, с одной стороны, в философию вторгается религиозная проблематика, с другой — делается попытка ее философского осмысления.

Прежде всего, представление о религиозном опыте связано у Лаина не только и не столько с понятием Бога, сколько с понятием «божественности». Лаин заимствует введенное в испанскую философию Х. Субири понятие «религация», т. е. связанность (religacion) человека с «божественностью». Это является выражением религиозного мировоззрения автора, но одновременно и постановкой вопроса о единстве мира, основанного на абсолюте «божественности». В философском плане такая позиция содержит в себе противостояние одновременно и позитивистской картине мира и представлениям экзистенциалистской философии о безосновном существовании человека в мире. Ведь если я и «другой» оказываются объединенными их связанностью с «божественностью» (являются co-religados), «каковы бы ни были наши расхождения „объективного" характера» [29], то, по Лаину, отпадает утверждение этой философии об онтологическом одиночестве человека в мире. Его встреча с «другим» характеризуется совместной интенциональной устремленностью навстречу друг другу, а их совместная жизнь становится онтологически «соисполняемой».

В этих размышлениях Лаин выходит также к проблеме соотношения веры и разума. Однако, если ее постановка для таких представителей экзистенциалистской философии, как Киркегор, Ясперс, Шестов была полна драматизма, у Лаина этот драматизм значительно смягчается, так как в работе «Теория и реальность другого» он сводит задачу главным образом к определению места веры и производного от нее понятия «доверие» в процессе встречи с «другим». Вера, о которой говорит Лаин, через религацию обращена к «божественности», а через доверие — к «другому». В межличностной коммуникации человек исповедуется «другому», и ему необходимо, чтобы тот отнесся к его исповеди с доверием. В этом случае «разумные (основанные на разуме. — *А. З.*) выражения» превращаются в истины, но истины, качественно отличные от предлагаемых естественными науками и математикой, хотя и не абсолютно чужды им. «Между верящим и тем, кому верят, —

пишет Лаин, — устанавливается, таким образом, личностная связь, более глубокая и действенная, чем все соглашения и договоры, в которые может вылиться рациональный распорядок человеческой жизни»[30]. Обычно это называют доверием, св. Августин — милосердием.

Идея о милосердии, или сострадании, занимает большое место в понимании Лаином межличностной коммуникации. В этом вопросе он неоднократно обращался к идеям Унамуно, считавшего, что «сострадательная любовь», или «любящее сострадание», должна лежать в основе человеческих отношений, определявшего сострадание как нелегкий труд «проникновения духовными очами в субстанциональную экзистенцию наших ближних»[31]. Человек Унамуно в своей внутренней работе по созданию самого себя ощущает мир как клетку, в которой бьется его душа, стремящаяся пробиться к миру как всеобщности. Отсюда боль от реальной ограниченности нашей личности в пространстве и времени. Унамуно назвал эту боль стремлением к бессмертию, «голодом по Богу»[32]. Сострадание толкуется им как умение понять и разделить это существующее и в наших ближних ощущение своей ничтожности перед лицом вечности, и только тот, кто способен на это, может быть «истинным ближним для своих ближних»[33].

Приведенные рассуждения Лаина и используемые в них понятия являются достаточно традиционными для христианского мировоззрения. Эти понятия, почти ушедшие из позитивистски ориентированного европейского мира, обретают, однако, новую привлекательность в условиях жестких социальных конфликтов второй половины XX в. Они имеют и философский смысл, в силу чего Лаин пытается подвергнуть их философской рефлексии.

Особо следует отметить, что в системе взглядов Лаина «ближний» как существующий в связанном с абсолютом едином и целостном мире выступает составной частью совокупного человечества, что позволяет испанскому мыслителю вводить в проблему интерсубъективности не только личностную, но и общечеловеческую коммуникацию. Он не приемлет установки Киркегора, для которого человек в его религиозном опыте выступает в качестве единственного и обособленного индивида. Сам Лаин толкует религиозный опыт и как личностный, и как «коммунитарный». Ему важно подчеркнуть, что в религиозном опыте человек связан с другими людьми. Хочу я этого или нет, пишет он, «я встречаю Бога, будучи бытием сосуществующим (Mitdasein). Все человечество, и особенно мои ближние, в потенции идут со мной, когда я осуществляю мою связь с божественностью»[34]. По Лаину, в идее совместной жизни как жизни совместно исполняемой «открывается внутренний смысл заботы о мире». На этом пути он и предполагает возможным возникновение такого состояния человеческого существования, в котором отношение с «другим» являлось бы одновременно «составной частью совершенного сосуществования с человечеством в целом»[35].

Рассмотрение встречи с «другим» как встречи интенциональных сознаний, утверждение ее в качестве исходного и определяющего источника всех последующих человеческих отношений, понимание «другого» как «ближнего» позволило Лаину придать идеям интерсубъективности достаточно радикальную интерпретацию: в 60-е годы, прежде всего в работе «Теория и реальность другого», он не только распространял понятие «другого» на все человечество, но охватывал им различные социальные силы. В понятие «другого» включается представитель и иного социального класса, и иной культуры, в том числе неевропейского мира. Отношение с «другим» он принимает как справедливое лишь при условии признания определенного равенства и братства. Лаин считает, что в XIX в. эти термины были скорее риторикой, чем реальной жизнью, поскольку относились лишь к меньшинству человечества. «О постоянно прокламируемых равенстве и братстве какой опыт имели пролетарские классы и колониальные народы?» Только в настоящее время эти понятия начинают рассматриваться как всеобщее достояние. Это оказалось возможным в силу того, что «два огромных исторических события совершились на наших глазах: восстание пролетарских классов и вооруженное выступление цветного человека». В стремлении принять представителя «третьего мира» в качестве «ближнего» Лаин доходит до оправдания революционного насилия, хотя и расценивает его при этом как неизбежные издержки, сопровождающие эти исторические процессы. С точки зрения белого буржуа, пишет он, очень легко разоблачать злопамятство, которое иногда присутствует в душах восставших, и осуждать насилие и жертвы, во многих случаях оскверняющие «всеобщее движение распрямления». «Но тот, кто не посеял любви, может ли надеяться пожать ее? За злопамятностью, насилием и жертвами любой проницательный и свободный взгляд без усилия откроет огромную жажду братства и равенства, более реальных, чем словесных, неистовое планетарное стремление к подлинно человеческому существованию. Миллионы и миллионы людей не хотят больше терпеть существование в качестве простых „инструментов“ и стремятся быть личностями в двойном плане: фактическом и правовом. Тот, кто сегодня не видит этого, не понимает времени, в котором живет» [36].

В итоге идея совместного владения миром, а значит и ответственности за него также относится ко всему человечеству. В учении Лаина соединились идеи человечества, почерпнутые из христианского мировоззрения, и идея человечества, вытекающая для него из обращения к проблеме межличностной коммуникации, к проблеме «другого», получившей большое значение в европейской философии 70-х годов.

Феноменологический подход к проблеме «другого» в сочетании с религиозными установками, обращенными к вечным абсолютам бытия мира и человека, предрешает неопределенность, изначально заложенную Лаином в понятие «мы». Здесь причина того, что, хотя, ставя проблему коммуникации, он обращает ее к человечеству

в целом, различные и множественные связи, охватывающие это последнее, оказываются развязанными, и оно распадается на безгранично огромную сумму людей, которые через встречу с «другим» вступают в процесс интерсубъективной коммуникации. Современное человечество с его сложнейшими и острейшими проблемами предстает в конечном итоге в аспекте одной этой проблемы. Из конструируемого самой встречей с «другим» мира исчезает вся сложность человеческих (социальных, экономических, правовых и др.) отношений.

Размышления Лаина, в 40—50-е годы обращенные к Испании, в 70-е годы выходят к сегодняшнему сложному миру с его различными социальными силами, многообразием культурных традиций и идеологических установок. Образ этого мира обозначается, проступает в рассуждениях Лаина, но его сложнейшие коллизии остались за пределами методологии испанского философа.

Критический анализ идей Педро Лаина Энтральго, связанных с проблемой коммуникации, дает возможность еще раз подтвердить тот факт, что в экзистенциально-феноменологическом направлении западной философии второй половины XX в., крайне многоликом, представленном мыслителями с различными и учениями и судьбами, произошло определенное движение: если в начале и первой половине столетия представители этого течения сосредоточивали внимание на исследовании индивидуального бытия и сознания (часто противопоставляя при этом бытие индивидуальное и социальное), то к 70-м годам они все чаще с различных позиций (в том числе христианско-персоналистской) обращаются к вопросу о принципах существования человеческих сообществ и даже человечества в целом, об осмысленном построении мира как мира совокупного человечества. И это, бесспорно, связано с историко-социальными процессами, протекающими сегодня в мире. Эти вопросы становятся все более актуальными, все более привлекают к себе внимание и обсуждаются различными мыслителями с различных философских позиций.

[1] Эта особенность испанской философии во многом определена историческим развитием страны, которое с конца прошлого века постоянно выводило ее мыслителей к вопросам о судьбах испанской истории и культуры, заставляя, по выражению Унамуно, «болеть Испанией».

[2] Дионисио Ридруэхо — один из основателей фаланги, к 1947 г. находился в оппозиции к режиму; Хоакин Руис Хименес — представитель левых тенденций католической оппозиции режиму. Об их деятельности см.: Испания, 1918—1972. М., 1975.

[3] Там же. С. 366.

[4] *Lain Entralgo P.* Descargo de conciencia. Madrid, 1976.

[5] «Могу ли вспомнить с достаточной верностью как и почему родина, непреложная принадлежность моей личности к стране, называемой Испанией, становилась для меня проблемой?» (Ibid. P. 32—33).

[6] Ibid. P. 233.

[7] Ibid. P. 376.

[8] Ibid. P. 317.

[9] Ibid. P. 248—249.

[10] Ibid. P. 100.

[11] Путь Лаина к феноменологии связан еще с одним моментом: он получил меди-

цинское образование, специализируясь в психиатрии. Занимаясь вопросом мозговых расстройств, он ставил задачу выявить «ясную и точную» экзистенционально-психологическую основу заболевания, что также обращало его к поискам исходного феномена, определяющего структуру человеческой субъективности. В дальнейшем его интересы переместились в область медицинской антропологии, а от нее обратились к философским проблемам. Соединение в учении Лаина различных философских тенденций дает возможность рассматривать его в разных аспектах: так, например, А. М. Руткевич в работе «Социальная философия Мадридской школы» представляет Лаина как философского антрополога.

[12] О французской феноменологии см. работы И.С. Вдовиной.

[13] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 1—2. Madrid, 1968. T. 2. P. 17.

[14] «Тот факт, что мыслящая личность неизбежно является индивидуальной и автономной реальностью, требует разве, чтобы «Я», психологическое выражение личности в мире феноменов, существовало в глубоком и замкнутом одиночестве?» (Ibid. P. 15).

[15] Ibid. P. 16.

[16] *Мотрошилова Н. В.* Специфика феноменологического метода // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981. С. 32.

[17] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 2. P. 16.

[18] Ibid. P. 106.

[19] Ibid. P. 88.

[20] Ibid. P. 107. Первоначальное «мы» уже является общностью, однако еще не является коммуникацией. «До моего ответа „мы" живет в докоммуникативной общности. Наше со-бытие все еще не является полным бытием... „Другой" и „я" являются со-существующими, но еще не стали со-сущностными» (Ibid. P. 111).

[21] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 2. P. 55.

[22] Ее неприятию во многом способствует атеизм сартровского учения.

[23] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 2. P. 98.

[24] Ibid. P. 98. Вот как описывает Лаин онтологическое восприятие другого человека: «Кто-то извне меня делает для меня присутствующей свою реальность и эмпирически открывает мне, что мои возможности бытия, строго говоря, являются со-возможностями: все, что я в этом случае могу сделать, оказывается затронутым тем, что может сделать со мной кто-то, так же свободный, как и я» (Ibid. P. 111).

[25] «Что же происходит в душе и в бытии тех, кто встречаются — как влюбленные? Какова, с точки зрения феноменологической и онтологической, в этом случае особенность составляемых ими „мы" — нерва и источника межличностной связи? В какой форме сосуществуют в „мы" влюбленный и любимая?». В любой межчеловеческой встрече происходит восприятие свободы «другого». В любовной встрече — «эта родовая реальность проявляется особым образом: влюбленный воспринимает в выражении лица любимой женскую свободу, которую она решается предложить ему как ответ на принимаемый ею дар его свободы... Возлюбленная, в свою очередь, воспринимает в выражении лица влюбленного свободу мужскую, которую он решается предложить ей как ответ на дар своей личной женской свободы... В силу этого ни возлюбленная не является для влюбленного „объектом", ни он для нее» (Ibid, P. 215—216).

[26] Лаин предлагает довольно сложную иерархию взаимодействия, в которой наряду с «я» и «ты» присутствует не только «мы», но и такие структуры, как «ты-и-я», или «я-в-нас».

[27] *Lain Entralgo P.* Teoría y realidad del otro. T. 2. P. 298.

[28] В понятии любви, являющемся исходным для отношения с «ближним», Лаин объединяет элементы христианства и персонализма. В утверждении любви, ориентированный на личность «другого», видит он общий смысл всякой христианской антропологии. Любовь приводит к участию, которое Лаин, обращаясь к языку Недонселя, толкует как причастие, причащение к жизни «другого». Соотнесенность с «божественностью» рассматривается им как основа возникновения особого рода любви, стремящейся к сохранению в «другом» его личности: и только при этом условии он может стать «ближним».

[29] *Lain Entralgo P.* Teoria y realidad del otro. T. 2. P. 323.
[30] Ibid. 315.
[31] Ibid. T. 1. P. 179.
[32] Ibid.
[33] Ibid.
[34] Ibid. T. 2. P. 228—229.
[35] Ibid. P. 339.
[36] Ibid. P. 401.

К ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Е. В. Ознобкина

В западной философской культуре XX столетия сложились достаточно разные способы обращения к наследию классической философии. Наряду с образцами традиционного, академического историко-философского анализа можно встретить и образцы весьма дерзких рейдов в историю культуры, когда делаются подчас неожиданные и радикальные обобщения. Историко-философские исследования Мартина Хайдеггера могут служить примером такого нетрадиционного истолкования мысли прошлого.

Философское ученичество М. Хайдеггера, освоение им идей Ф. Брентано и Э. Гуссерля уже изначально ставило перед собой определенную сверхзадачу — прояснение проблемы бытия [1].

Встав на путь «вопрошания о бытии», Хайдеггер в любом опыте философствования — аристотелевском, декартовском, кантовском или же феноменологическом будет видеть прежде всего некоторый «опыт бытия». Именно онтологическая тема, с его точки зрения, всегда оставалась «невысказанной в высказываниях» философов, именно она подлежит экспликации и продумыванию.

В философском наследии Хайдеггера-мыслителя и Хайдеггера-академического ученого, преподавателя философской дисциплины, немалое место занимают работы, которые, согласно традиции, можно зачислить по департаменту истории философии. Но уже при первом знакомстве с Хайдеггером — историком философии становится заметным одно непривычное обстоятельство. Следуя за его скрупулезно точным и даже конспективным изложением хода мысли того или иного философа, мы неизменно оказываемся в ловушке: ожидая найти Аристотеля, Декарта, Канта, мы в конечном итоге находим все того же Хайдеггера. Впрочем, сам он не оставляет в неведении читателей и слушателей относительно характера своей работы с историко-философским материалом: не раз обговаривает основы своей интерпретаторской работы, а в прочитанных им лекциях можно встретить прямые указания на отличие предлагаемого истолкования от выявления сознательных интенций того или иного философа [2].