

Экзистенциальный опыт и философия.

ж. «Вопросы философии», 2007, №12, стр. 16-27.

Основой философии является индивидуальный экзистенциальный опыт мыслителя. В статье сделана попытка определить природу и некоторые характерные черты такого опыта.

Ключевые слова: философия, экзистенция, индивидуальный опыт.

Existential Experience And Philosophy

The foundation of philosophy is the personal existential experience of a thinker. The article is attempting to reveal the nature and certain characteristic features of such an experience.

Key words: philosophy, existence, personal experience.

Термин экзистенциальная философия появился в качестве обозначения определенного направления лишь в XX веке. Мы же в данной статье хотим рассматривать экзистенциальную философию не как отдельную исторически оформившуюся школу философии, как совокупность некоторых положений, отличающих одну концепцию от другой, а скорее как установку (и вытекающую отсюда озабоченность и задачу) на выявление и описание специфического опыта, ядром которого является индивидуально-личностный опыт философа, а шире — и всякого человека. И неважно, является ли этот опыт предметом специального интереса и тогда его описание предполагает специфические подходы и методы исследования (и в этом случае и может возникнуть особая философская школа), или нет (и тогда он действует как бы подспудно, минуя рефлексивные разработки), но выливается все же в оригинальные концепции и учения. Но в обоих случаях, подспудно или явно, он остается творчески-продуцирующим истоком, из которого и рождается всякая подлинная философия.

В XX веке экзистенциальная философия обычно воспринимается в форме экзистенциализма. Экзистенциалистам действительно принадлежит первенство названия определенного направления в философии прошлого века (точнее было бы увязать его с С.Киркегором, введшим термин экзистенция). Но философы, которых академически-классификационно называют экзистенциалистами, не ввели и не утвердили совершенно новой философии, доселе не существовавшей, и не перечеркнули всю прежнюю философию. Философия осталась философией, т.е. определенной формой знания и сознания. Заслугой современных экзистенциалистов было то, что они обратили внимание на те важные, а в определенном смысле принципиально важные, задачи и темы философии, которые в силу разных причин (о которых здесь говорить не место), были либо искажены, либо вовсе преданы забвению.

В самом общем виде можно сказать, что экзистенциальными мыслителями являются те, которые имели (с которыми “случился”) экзистенциальный опыт. И таковыми в сущности были все великие философы. В школьном же смысле экзистенциальные мыслители — это те, которым экзистенциальный опыт (этот творчески-продуцирующий исток) удалось опознать, сохранить и описать, т.е. сделать своей специфической темой. В известном смысле это была в который раз уже предпринимаемая в философии попытка саморефлексии (и в определенном смысле возвращения к собственным истокам): что же такое философия, что может знать только она и о чем это знание, на чем оно основано и т.д. и т.п. (Недаром К.Ясперс отмечает, что все великие философы всегда говорят одно и то же, или, что то же самое, об одном и том же. Определить это “одно и то же” есть не только задача историко-философского исследования, но и самой философии как таковой, которая должна всегда держаться своего особого предмета и соответствующих, лишь ей свойственных, методов анализа.)

Хорошо известно, что современные экзистенциалисты отказываются рассматривать свою философию как очередной “изм”, во всяком случае об этом прямо заявлено Ясперсом и Хайдеггером, можно вспомнить и Киркегора. Заявление достаточно значимое, если не принципиальное. Нежелание быть одним из “измов” на современном рынке идей (Хайдеггер) — соображение идеологического порядка, но оно, конечно же, вторичного характера. Главное здесь — это понимание специфики самого предмета интереса этих мыслителей, того исходного опыта-переживания, от которого они отправляются. Другими словами, встает вопрос о том, что такое экзистенциальный опыт, (или, другими словами, это опыт чего?), что такое экзистенция и т.п.

Вот некоторые краткие, вводные констатации (которые нельзя назвать определениями, как это будет понятно из дальнейшего изложения, и которые будут уточняться и расширяться по ходу исследования). Экзистенция — это бытийная основа человека, причем каждого отдельного человека, это его существование в неповторимо индивидуальной, уникальной форме, это потаенная основа его бытия, это то, что делает человека человеком, то, что переживается здесь и сейчас как актуальное, живое состояние во всей его конкретности и что не может быть подведено ни под какое понятие; экзистенция — особое измерение человеческой жизни, это несводимость ни к каким объективациям и продуктам жизнедеятельности, это постоянная открытость к любым возможностям, это, наконец, непосредственное переживание себя и в то же время не данность.

Как видно из вышеизложенного, положительный ответ на поставленный вопрос в виде некоего определения в привычном традиционном смысле невозможен: все уникальное и неповторимо индивидуальное противится всякому определению как подведению частного под общее и, следовательно, отрицанию самого себя именно в своей “частности”. При этом необходимо все время помнить, что речь в данном случае идет не о какой-либо обособленной, эгоистически на себя замкнутой единице или сущности, обладающей теми или иными эмпирическими характеристиками, а о самом бытии как условии всех возможных эмпирических его проявлений. Ведь чтобы осуществлять определение, надо *быть*; чтобы что-то осознавать, надо, чтобы *было* сознание; чтобы говорить о чем-то, надо, чтобы *был* язык и т.п. И подо что “общее” можно подвести это бытие, чтобы было возможно его определить? Можно ли выйти из человеческого бытия и посмотреть на него как бы со стороны (т.е. встать фактически на нечеловеческую точку зрения?); можно ли выскочить из сознания, ставящего все эти вопросы и осуществляющего всякое познание, и посмотреть на него со стороны (т.е. оказавшись в несознательном состоянии?); можно ли выпасть из языка и также посмотреть на него со стороны (оказавшись в доязыковом пространстве)? Ответ напрашивается сам собой: это невозможно.

А ведь именно эта процедура “смотрения со стороны” и лежит в основе т.н. объективного познания: в нем всегда предполагается познающий как “внешний наблюдатель”, *субъект*, и противостоящая ему реальность, которая является для него *объектом*. Субъект-объектная форма познания, если брать субъект и объект в их строго терминологическом значении и употреблении (как они были введены и определены классической рационалистической философией при решении задачи обоснования познания), а не просто в их обыденном смысле, есть определенная объективная форма познания мира (наиболее полно выразившаяся в науке). Не будем пока подробно описывать эту форму познания. Сейчас важно отметить, что далеко не все (а в сущности, самое главное для человека) можно представить в виде объекта (т.е. поставить перед собой в виде отдельного предмета, ибо это “вынесение” уже содержит в себе как свое условие сам этот предмет: так вопрос о бытии уже предполагает бытие, вопрос о сознании невозможен без наличия сознания и т.п.

Сформулированные выше три вопроса (а таковых гораздо больше) как раз и касаются таких предметов, в отношении которых мы не являемся субъектами, а сами предметы не могут быть объектами. Так, например, мы не можем что-то сделать с нашим человеческим бытием (это оно что-то делает с нами), оно управляет нами, а не мы им (не управляем не в том смысле, чтобы сделать лучше или хуже в бытовом или социальном смысле, а в том, можем ли мы его

отменить или вызвать к жизни, сделать принципиально другим. Человеческое бытие нам дано уже как человеческое и как условие всех наших действий, и с этим ничего нельзя поделать). Объектом же оно не является и не может быть именно в силу того, что оно лежит в основании всякого нашего деяния: нельзя, оставаясь человеком, выйти из человеческого состояния и, как говорилось выше, посмотреть на него со стороны (кто же в таком случае смотрит и какими глазами?). Следовательно, бытие не может быть объектом (а мы по отношению к нему — субъектом, что следует также и из того, что термины субъект и объект коррелятивны, поэтому отказавшись от одного термина, мы с необходимостью должны отказаться и от другого), оно не может быть познано в субъект-объектной форме. Бытие, как говорит М.Хайдеггер, не подвластно никакой манипуляции — ни познавательной, ни практической.

Другими словами, экзистенция как бытийное условие моего существования не может быть объективировано. Отсюда вытекает первостепенной важности задача нахождения языка, на котором возможен разговор об экзистенции (если, повторяем, оказывается неприменимой субъект-объектная терминология и все предполагаемые ею процедуры познания), и, соответственно, определения методов ее анализа (ясно, что совершенно отказаться от разговора о бытийной основе человека, т.е. о самом главном, философия не может и не должна).

Существуют на этот счет определенные пояснения, косвенные указания и, как наиболее распространенные приемы — определения через отрицание — не то, не это и т.д. Наконец, такие крайние заявления, подобные тому, какое сделал в свое время А.Бергсон, пытаюсь определить, что такое длительность и ее переживание (все это в полной мере относится и к экзистенциальному опыту, ибо, согласно французскому философу, длительность и представляет собой самое ткань реальности): “Тому, кто не способен дать самому себе интуицию длительности, составляющей его бытие, ничто и никогда ее не даст, и понятия здесь не более чем образы. Единственной задачей философа должно быть здесь побуждение к известной работе, которую у большинства людей стремятся сковать привычки разума, более полезные для жизни”¹.

И далее: “Можно мало-помалу приучить сознание к совершенно специальному и вполне определенному состоянию, какое оно должно будет принимать, чтобы являться перед самим собой без покрова. Но нужно еще будет, чтобы оно согласилось на это усилие. Ибо ничто не будет ему показано.

¹ А.Бергсон. Введение в метафизику // Собр. соч. в 5-ти т. СПб.1914. С.10.

Оно будет только помещено в такое положение, которое ему нужно принять, чтобы сделать требуемое усилие и самому придти к интуиции”¹.

Итак, с одной стороны, побуждение к известной работе (как задача философа, а в принципе и всякого человека), а с другой — понимание того, что “ничто не будет показано” и еще нужно собственное усилие, о котором тоже ведь, собственно говоря, неизвестно, на что оно направлено и чем ведомо, какой целью.

Драматичность ситуации была по-своему прочувствована Э.Гуссерлем, когда он пытался оценить не только теоретическое, но и жизненно-практическое значение редукции (целью которой, напомним, был выход на бытие сознания как условие всякой, в том числе и познавательной, деятельности). Описав, насколько это возможно, что такое редукция и как она осуществляется, Гуссерль вынужден был сказать: неизвестно и непонятно, нам не дано знать, почему человек на нее соглашается.

Это удивление Гуссерля перед загадкой редукции вызвано тем обстоятельством, что выполнение ее предполагает не только собственно теоретические усилия по ее корректному проведению, но и не менее, а может быть и более трудно осуществимые практические усилия: ведь чтобы выйти на бытие сознания, надо “вынести за скобки”, т.е. снять с себя все привычные, культурой порождаемые и воспроизводимые, одежды и роли, нужно освободиться не только от социальных, научных, профессиональных стереотипов, но и от всех своих психофизических предпочтений, реакций, оправданий и т.п.

И вот, если повезет (потому что, как не раз признавали вслед за Гуссерлем и многие феноменологи, редукцию до конца довести практически невозможно), человеку откроется само бытие (в данном случае мы отвлекаемся от того, как терминологически и содержательно по-разному в философии, в той же феноменологии, например, обозначалось это бытие). А, по Гуссерлю, это значит, что человек (хотя в данном случае он говорил о философе-феноменологе), наконец-то остался наедине сам с собой и ничто не оказывает на него никакого давления и влияния, другими словами, он свободен, и все, что с ним в этом случае происходит, есть событие, несущее на себе печать его личности (или, что то же самое, по Гуссерлю, философствование есть личное событие философствующего).

¹ Там же. С.10-11.

Уже сейчас можно сделать одну важную констатацию относительно экзистенциального опыта: он *непредопределен*: или он есть, или его нет (всп. Бергсона — никто и ничто нам не даст интуиции длительности, т.е. ее переживания, опыта). Другими словами, экзистенциальный опыт есть всегда такая *возможность*, условия реализации которой не могут быть заданы, в отличие, скажем, от научного эксперимента, условия которого полностью контролируются исследователем (иначе говоря, мы не субъекты этого опыта, мы не управляем его условиями; бытие, экзистенция противится нашим манипуляциям, это она что-то делает с нами, а не мы с ней; исток экзистенциального опыта в самом бытии), или, что то же самое, он *случаен*. Тогда зачем это “побуждение к определенной работе”? И не обесценивается ли сама эта “работа” признанием “случайности” экзистенциального опыта?

Однозначного ответа (в смысле его логического выражения) здесь быть не может, если мы хотим сохранить специфичность экзистенциального опыта (в первую очередь необъективируемость его предмета) в отличие от других видов опыта, которые имеют дело с объектами (и это в одинаковой степени в данном случае относится и к обыденному опыту и к научному).

Действительно, задать условия экзистенциального опыта невозможно и тем самым избавиться от его “случайности”: бытию (а экзистенциальный опыт — это бытийный опыт) нельзя выставить никаких условий, можно только, если воспользоваться выражением Хайдеггера, сделать так, чтобы “бытие само заговорило с нами”. Отсюда одна из важнейших задач философии видится в выработке способов выхода на экзистенциально-бытийную сферу, являющуюся собственным доменом философии (который она делит, — или получает? — пожалуй, только с религией, но об этом позднее).

В самом общем виде “побуждение к работе”, о котором говорил Бергсон, сводится тем самым к показу и прояснению ненатуралистического измерения человеческого бытия. Знание об этом есть необходимая и важнейшая — даже конститутивная — часть человеческого бытия как такового. Поэтому борьба с натурализмом была на всем протяжении истории философии не только средством ее самосохранения как специфического вида деятельности, но и хранения, актуализации и “оживления” того знания, без которого собственно нет и человека (и добавим, опять-таки забегаая вперед, знания, которое добывается философией вкупе с религией). Результатом такого прояснения оказывается то, что Сартр назвал “метафизическим освобождением человека”,

открытием определенной независимости от “каузального порядка мира”¹, это есть, наконец, понимание того, что человек есть *мета*-физическое существо. Как пишет Н.Бердяев, человеческий “дух опрокидывает принудительный порядок этого мира. Основной факт мировой жизни — освобождение от рабства”².

Другими словами, экзистенциальный опыт есть еще и опыт свободы. И надо сказать, что сама проблема свободы, имеющая свою длинную историю борьбы различных школ и направлений, адекватно может быть поставлена только с учетом экзистенциального опыта. Или, что то же самое, с учетом того, что в человеческом бытии имеются и сосуществуют по крайней мере две реальности: предметно-объектная и необъективируемая; одна, подчиненная всем законам объектного мира, и другая — “не от мира сего”, живущая по другим законам³. Все это не снимает в то же время чрезвычайной остроты целого комплекса вопросов: о различении свободы и своеволия, отличия свободы от произвола, субъективистского каприза и т.п., проблемы выбора и ответственности, и вообще проблемы человеческого поступка, одновременно встраивающегося в мировой детерминизм и превосходящего его.

Итак, выход в экзистенциальную сферу (или сферу свободы) возможен через “метафизическое освобождение”, т.е. через приостановку в себе и применительно к себе всех натуралистических (объектных) характеристик и актов. Что такого рода процедуры постоянно осуществляются в философии, видно хотя бы из кантовского разграничения теоретического и практического разума, хотя такого рода действия и не получают соответствующего вербального обозначения (термина экзистенция здесь, понятно, нет). В компетенцию теоретического разума входит обоснование объективного научного познания, выявление его условий. Согласно Канту, такое познание происходит как упорядочивание материала чувственности посредством априорных форм рассудка. Но существует, по Канту, такая сфера человеческого

¹ Sartre J.-P. L'Être et le néant. Paris, 1943. S. 59, 61.

² Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. О назначении человека. М., «Республика». 1993. С.321.

³ Всп. Канта, который своей трактовкой человека как представителя «двух миров» фактически «спасал», по его собственному признанию, свободу. Вот, кстати, пример того, как философ, которого никак нельзя отнести к экзистенциализму, проделывает работу, возможную только на почве экзистенциального опыта.

опыта, где “материал” не может быть доставлен никакой чувственностью (или шире — никакой эмпирией), это и есть сфера практического разума (в первую очередь морали). Здесь человек выступает как свободный, самоопределяющийся индивид, как “самозаконодатель”, для которого ответ на вопрос “что я должен делать?” не зависит от ответа на вопрос “что я могу знать?”.

Другими словами, мораль не вычитывается из знания о внешнем мире, этическое познание — это другое знание, оно получается и строится иначе, чем объективное научное познание. А последнее, как указывалось выше, есть знание объектное. Под всякое же научное понятие, по Канту, если оно претендует на объективность, не только возможно, но и необходимо подвести созерцание, т.е. конкретный предмет. Мораль же в целом и отдельные моральные феномены не есть эмпирические предметы, они не объекты. Отсюда и такой категорический вывод Канта, на который, к сожалению, не обращают должного внимания, а именно: предметы практического разума *чужды* трансцендентальной философии¹ (т.е. той, которая по преимуществу имеет дело с обоснованием объективного научного познания и выявлением его границ и которая осуществляется в субъект-объектной форме). Поэтому в определенном смысле можно сказать, что экзистенциальная проблематика носит практический характер, т.е. это весьма специфическое знание о непредметной, неэмпирической стороне человеческого существования, где задействованы не только интеллектуальные познавательные способности человека, но и его воля, свобода, выбор, риск и даже, по выражению Н.Бердяева, отвага и творческое дерзновение.

Другими словами, здесь необходимо *усилие*, которое становится неотъемлемой чертой не только осуществления весьма специфического рода познания, но и самого человеческого бытия как такового. Это значит, что ничто человеческое не осуществляется само собой, автоматически, оно держится и утверждается человеческой волей, усилием, особой настроенностью и специфической работой.

Теперь необходимо коснуться темы, которая часто обсуждается в философии и на освещение которой влияют определенные предрассудки, связанные с пониманием истины и ее критерия. Это вопрос об абсолютном или безусловном, который можно (хотя и достаточно условно) представить как проблему границы познания (что мы можем и что не можем знать) и того, “что” и “как” мы можем что-то знать с очевидностью и достоверностью. Из этой

¹ Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.3. М., 1964. С.658; Т.4, ч.1, М., 1965. С.454.

весьма обширной сферы мы выделим, естественно, только то, что касается нашей темы, а именно: каковы возможности и компетенция теоретического — то бишь субъект-объектного — знания и знания практического, если следовать здесь кантовскому разделению, и, как теперь уже можно сказать, знания о необъектной, ненатуралистической, нефеноменальной, неэмпирической, т.е. бытийной, экзистенциальной и т.п. стороне нашей природы.

Если держаться кантовского разделения теоретического и практического разума, то можно сказать, что граница первого очерчена как раз объектно-предметной стороной человеческой жизни, и он не в праве хоть как-то претендовать на познание непредметного. Тем самым очерчена и граница науки: есть сферы, о которых наука *в принципе* знать не может (и если, по совершенно справедливому утверждению Канта, кто-то на это претендует, то он занимается ничем не оправданной, т.е. произвольной, спекуляцией, ничего общего не имеющей с научным знанием). Но для того, чтобы это “знать” и “понимать” (вот один из аспектов знаменитого “ученого незнания”), надо иметь способность различать, что есть знание и знание, т.е. уже иметь в себе некое другое, отличное от объектного, знание, на основе которого только и возможно это различение.

Другими словами, необъектное знание предшествует объектному и является его основой и условием. А как мы знаем об этом?

Непосредственно, некоей первоинтуицией, можно даже сказать неким первознанием, таким же, как знание и интуиция себя как отдельной самостоятельной особи, не сводимой к какой бы то ни было вещи и предмету окружающего мира, противящейся всякому обращению с собой как вещью и т.п. А это значит, что человек дан вместе с этим знанием, невозможно поэтому представить себе ситуацию, когда человек уже был, но не знал, что он человек, а не вещь, т.е. нечто отличное от окружающего его внешнего мира. Это значит, далее, что это знание входит в наше бытийное определение и потому его нельзя ни исключить, ни придумать. И здесь уже можно сформулировать первые основополагающие тезисы относительно природы морали. Человек дан вместе с моралью (т.е. с сугубо человеческим способом регуляции своих отношений), мораль нельзя выдумать и ввести неким произвольным актом (как говорит Кант, моральный закон — во мне, он, другими словами, всегда уже есть, если есть человек, это некая неразделяемая целостность), как нельзя ее и исключить из человеческой жизни (тут можно вспомнить, что говорил Киркегор о вере, которая для него неотделима от человеческого существования: или вера была

всегда или ее вовсе никогда не было¹. И если серьезно размышлять о вере, а не в духе вульгарного и поверхностного атеизма, веру тоже ведь нельзя выдумать). Внеморальное существование есть в сущности выпадение из человеческого существования как такового, а т.н. внеморальный взгляд на человека, практикуемый в объективно-научном познании, изначально ограничен и относителен. В данном случае мы не касаемся вопроса о том, как человек осознает себя и как он трактует свое знание о себе, расширяет его, углубляет или утрачивает, проясняет или затемняет и т.д., это тема отдельного разговора. Сейчас важно зафиксировать только следующее.

Всякое объектное знание, как бы ни было научно оно оправдано, есть некая *конструкция*, определенный срез реальности. И никакая совокупность этих конструкций, никакая совместная деятельность различных научных дисциплин не даст нам того знания, которое касается бытийных основ нашей жизни. Тут непреходимая граница положительной науки. И тут же начинается поле деятельности собственно философии. В ходе исторического движения от философии могут отпочковываться некоторые ее наработки, которые затем оформляются в отдельные науки. Так произошло, например, с психологией, социологией и др. дисциплинами. Но никогда не станет научным то знание, которого домогается собственно философия, то знание, которое неотъемлемо от самого бытия человека и условия которого в силу этого не могут быть заданы и проконтролированы.

Другими словами, это знание о безусловном, к которому не приходят в результате доказательства, аналитической или синтетической деятельности рассудка, процесса абстрагирования, обобщения и т.д. (безусловное, бытие, абсолютное не есть конструкт, или объект, что одно и то же, и, следовательно, нет и не может быть теории бытия или абсолюта, это *живое знание*, о чем будет сказано позднее). Безусловное само открывается человеку как таковое в своей абсолютной очевидности, а человек должен принять его так, как оно ему открывается. Отсюда такое важное место занимает проблема очевидности и достоверности и отличия последних от различных способов логико-эмпирической верификации (собственно говоря, проблема очевидности встает именно применительно к знанию о безусловном, потому что в случае объектного знания действует доказательство и объяснение).

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., «Республика». 1993. С.64, 76. (Здесь мы несколько упростили мысль Кьеркегора. Он утверждал, что либо единичный индивид выше всеобщего, а это парадоксальное знание дается только в вере, либо «веры никогда не было, именно постольку, поскольку она была всегда».

Воссоздать, воспроизвести безусловное и абсолютное из эмпирически достоверных “частей”, “срезов”) нельзя, это всегда некое неразложимое (а следовательно, и не воссоздаваемое) образование, некая целостность, которая задает способ существования своим частям, а не наоборот. И воспринять эту целостность, опознать ее, схватить и помыслить можно также некоей целостной реакцией, ни в коей мере не покрываемой никакими, сколь бы ни были они разработанными и изоцированными, рационально-интеллектуалистическими процедурами (терминов для обозначения этой способности немало, это и непосредственное знание, и вчувствование, и симпатия, и интуиция, и жизненное познание, и вживание, и причащение, и целостное знание и т.д.).

Безусловное и абсолютное действительно не познается, и не только в смысле невозможности его схватить в субъект-объектной форме, но и в том, что тут нет никакой в традиционном понимании активности познающего: он не строит предположений, не выставляет гипотез, не производит никакого соотнесения своего представления с неким вне него лежащим объектом (которого в данном случае по сути и нет), не выделяет какие-то стороны реальности и не анализирует их и т.д. (Как заметил в свое время А.Бергсон, если бы нам удалось благодаря симпатическому вживанию и интуиции проникнуть внутрь вещи, у нас не возникало бы никаких вопросов, все происходящее было бы ясно само собой¹).

Это скорее самочинное проявление (религиозный термин “откровение” здесь более точен) самого бытия. Проявление, которое, конечно же, предполагает действие человека, но особое. Об этом уже говорилось: нужен в первую очередь отказ как от объектного познания и всех предполагаемых им процедур, так и от привычных представлений о себе, порожденных данной культурой, средой, воспитанием и т.п. Это, если воспользоваться выражением С.Киркегора, занятие “правильного положения” по отношению к безусловному и абсолютному (на что, как отмечалось выше, нужно к тому же еще и решиться).

Этот волевой акт и настрой, пожалуй, единственное, но предварительное и недостаточное, условие бытийно-экзистенциального опыта, которое зависит от человека, ибо и при выполнении этого условия такого опыта все-таки можно и не испытать.

Абсолютное, таким образом, это и граница положительного предметного знания и обозначение бытия, обладающего своей собственной силой и

¹ См. Бергсон А. Творческая эволюция. М.-СПб.. 1914. С.206, 306.

действием, над которыми мы не властны. Задача философии здесь (конечно не только ее, ибо экзистенциальный опыт случается и с философом, и с любым человеком, который под его влиянием может кардинально переосмыслить свою жизнь) — описание открывающейся реальности как бы напрямую (а не через призму установившихся представлений), приостанавливая в себе, насколько это возможно, соблазн принятия готовых, культурно апробированных, оценок и интерпретаций.

Но раз так, то по-иному начинает вставать и вопрос об истине и ее “критерии”. Истина, как она открывается человеку в экзистенциальном опыте, не есть соответствие наших представлений вне нас находящейся внешней реальности (тем самым мы не утверждаем, что такой истины-соответствия нет, мы просто очерчиваем ее границу). Истина в таком случае — это откровение самого бытия, и таким образом из понятия гносеологического она превращается в понятие онтологическое. (Как заметил по этому поводу М.Хайдеггер, истину не открывают, в истине живут). Это означает также, что такого рода истина не доказывается, а *показывается*, она не результат теоретико-познавательных процедур, а внутреннего жизненного изменения самого человека, в результате чего он становится *свидетелем* истины, практически, на себе и собой, т.е. всей своей жизнью *показывающим* и утверждающим ее, а не является отстраненным, как, например, в науке, ее открывателем, оставаясь внутренне с ней никак не связанным. Недаром было замечено, что никто не умирает за истину “дважды два четыре”, но умирают за экзистенциальную истину (всп. опять-таки удивление Гуссерля, почему люди соглашаются на редукцию).

В свете вышесказанного по-иному начинает звучать вопрос о так называемом критерии — насколько истинны высказывания, вытекающие из экзистенциального опыта. Если исходить из существования двух типов знания — предметно-объектного и непредметного, или “теоретического” и “практического” и тех следствий, на которые мы указали, то становится ясно, что критерии первого неприменимы ко второму (именно по причине того, что для “теоретического” знания сфера “практического” — это “вещь в себе”, она ему недоступна, это граница, за которую он никогда не может заглянуть). И все же вопроса о способе удостоверения, о достоверности и очевидности применительно к сфере “практического” избежать невозможно: как “узнать”, что мы имеем дело с реальностью, бытийными феноменами, а не с субъективистски-психологическими искажениями, не с тем, что обусловлено моими индивидуальными особенностями, не с фантазиями, наконец?

Надо сразу признать, что точно выверенного критерия в традиционном понимании все же нет. Аналогом его является вся совокупность процедур, направленных на исключение всех “предметных” определений в нашем знании. Другими словами, грамотно и последовательно осуществленный “путь” выхода к экзистенции, к бытию, непредметному и такое же корректное описание открывшихся феноменов (в их самоданности) и есть единственно возможный “критерий”. По поводу такой ситуации М.Хайдеггер заметил, что экзистенциальное мышление *не точное* (т.е. не поддающееся формализации и выражению в некоем законе, как это имеет место в науке, и не нуждающееся в критерии как разновидности того же формального), а *строгое* (т.е. последовательно и неукоснительно держащееся именно непредметности своего “объекта” исследования, что отнюдь не просто, как может показаться на первый взгляд).

Одним из способов выхода на самоочевидную реальность (практикуемым философией, не относящейся по формальным признакам к экзистенциальной, но подтверждающим наше убеждение в том, что экзистенциальный опыт есть ядро всякой серьезной философии) является процедура систематического сомнения в том, что еще поддается сомнению. Этот метод одинаково приемлет и Декарт, и Кант, и “философы жизни”, и Гуссерль и собственно экзистенциалисты¹. В идеале это доведение до конца редукционистских процедур, когда уже невозможно сомнение и не возникает никаких вопросов, и человек, следовательно, стоит лицом к лицу с самой реальностью (а не с ее объективациями, как постоянно предостерегает Н.Бердяев), реальностью, выступающей перед ним в своей очевидности, не требующей в силу этого никаких доказательств, а лишь неукоснительно корректного описания (или выдерживания ненатуралистической позиции). Эта реальность есть граница, дальше которой мы двигаться не можем или, другими словами, человек здесь оказывается перед лицом абсолютного.

А к абсолютному нельзя, как говорил С.Киркегор, приставать с вопросом “откуда” и “зачем” оно и “почему” именно такое, его просто нужно принять, как оно есть (именно потому, что это истина). Человек как бы находится во власти абсолютного, он в нем. И уже абсолютное задает способ существования, мироощущения, поведения и т.п., человек как бы становится медиумом абсолютного. А вот что из этого абсолютного станет конкретным личностным

¹ «И это потому, -- пишет в этой связи Б.Вышеславцев, -- что феноменологическая редукция есть *фокус философии*» (Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., «Республика». 1994. С.119).

императивом, предсказать невозможно, ибо это будет лишь одной из бесчисленных возможностей, для которой, с одной стороны, нет никакого “мирского” основания, и реализация которой, с другой стороны, зависит от личного выбора человека (надо еще согласиться быть “медиумом”, свободно принять зов абсолютного и ответить на него).

Продолжая мысль Киркегора и Бердяева, можно сказать, что все эти вопросы “откуда” и “почему” — из мира относительного, мира объективации, в котором действуют причинно-следственные связи и процессы, а стало быть, при их познании задействованы приемы доказательства и генетического объяснения. Приемы и объяснения, неприменимые и ненужные для постижения абсолюта. Абсолют не объясняют, это он “объясняет”, бытие существует не потому, что существует нечто, а нечто (все) существует потому, что есть бытие. Или как говорит Бердяев, “к бытию нельзя прийти (будь то анализ или обобщение, дедукции или индукции т.п. — Т.К.), из него можно только изойти”¹.

Из всего вышесказанного следует, что вопрос о критерии здесь нерелевантен, ибо абсолютное, о котором сейчас говорится, не поддается формализации (как мы пытались показать, сам выход на абсолютное не есть результат каких-либо логических процедур и, следовательно, судить о нем нельзя на основании этих самых процедур). Но это означает, что абсолютное постигается только в индивидуально-личностном (экзистенциальном, бытийном) опыте. “Отношения” с абсолютом, стало быть, всегда непосредственные, личные, абсолют всегда “здесь и сейчас”, а не в прошлом и не в будущем (или, как говорит Киркегор, абсолют всегда современен).

Так мы подошли и к еще одной важной черте экзистенциального опыта: он дает нам непосредственное знание, как **конкретно** поступать в каждом отдельном случае. А это также есть следствие того, что человек, как отмечалось выше, рожден вместе с неким знанием, которое, хотя и не поддается формализации, а часто и вербализации, но тем не менее всегда наличествует (пусть и в глубинах сознания), “всегда при нем” и четко “срабатывает” в определенных ситуациях (в частности в т.н. “пограничных ситуациях”). Поэтому совершенно справедливо убеждение А.Шопенгауэра, что человек не приходит в мир как нравственный ноль². То же самое утверждал и Кант, полагавший, что моральный закон известен каждому человеку, и он не может не отвечать его

¹ Бердяев Н. О назначении человека. С.20.

² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. СПб., 1898. С.304.

требованию¹. В этом смысле моральное знание априорно (в “Отрывках морального катехизиса” Кант фактически показывает, как можно “вспомнить” знание морального закона и веления долга², повторяя здесь в сущности «анамнез» Платона). А экзистенциальный опыт есть оживление и актуализация этого априорного знания, которое в данном случае становится знанием конкретным и содержательным.

Здесь следует вспомнить введенное феноменологией понятие “материального априори”, невозможное, с точки зрения классического рационализма, работавшего только с “формальным априори” как способом упорядочивания чувственного материала “врожденными” формами рассудка. Содержание, с точки зрения классического рационализма, дается только чувственностью. И чтобы претензия этого содержания на объективность была оправдана, оно (это содержание) должно удовлетворять определенному критерию, т.е. пройти через процедуру испытания, в сущности через формализацию (в частности, надо проверить, может ли частная индивидуальная максима поведения стать основой всеобщего законодательства, как это было, например, у Канта. Заметим, что здесь, на наш взгляд, Кант изменяет своей же установке на инаковость морального знания, применяя к нему в сущности трансцендентальную процедуру). В философии же, выступившей с критикой универсализации процедур добывания знания в классическом рационализме, утверждается не только существование “другого” знания (основанного на экзистенциальном опыте, что, как мы пытались показать, было известно и т.н. “неэкзистенциальным” мыслителям), но и некой априорной структуры или врожденной способности человека опознавать содержание этого знания в его категоричности и очевидности (потому это и “материальное априори”, т.е. конкретно-содержательное) в той или иной ситуации в обход формально-логических способов доказательства “истинности” и оправданности поступка (на этом основывается и известное паскалевское различие “логики сердца” и “логики разума”).

Об экзистенциальном опыте в силу сказанного можно и нужно, поэтому, говорить как о *живом* опыте. А это значит, что:

¹ Даже самые закоренелые негодяи, убежден Кант, не могут не восхищаться в глубине души людьми, которые следуют велению долга и морали, и «нет такого нечестивого человека, который, нарушая этот закон, не ощущал бы в себе сопротивления и не чувствовал бы отвращения к себе...» (Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.4, ч.2. М., 1965. С.313).

² Кант И. Там же. С.427—429.

— знание, добытое в экзистенциальном опыте, никогда не дается раз и навсегда как некая формула или рецепт, налагаемые на различные случаи жизни и автоматически срабатываемые независимо от усилий человека. Необходимо всякий раз заново решать, как поступить, а следовательно, не образуется ни “навыка” получения этого опыта, ни рецепта получения истины, тут истина всякий раз открывается заново. Тут не может быть никаких общих предписаний, поскольку, во-первых, невозможно предвидеть все ситуации, с которыми сталкивается человек, а, во-вторых, и это обстоятельство намного важнее, поскольку здесь задействованы его выбор и решимость (именно это не учитывают утилитаристы всех мастей и потому терпят неудачу за неудачей, пытаясь найти наиболее оптимальную формулу добыть “наибольшее благо для наибольшего количества людей”);

— это знание не может быть отделено от того пути, на котором оно было получено, в отличие, скажем, от математической формулы или физического закона, употребление которых не требует всякий раз их доказательства, т.е. показа того, как они были получены. Они доказаны однажды, при их введении в научный оборот, а затем они применяются как бы формально, как нечто готовое (застывшее), пригодное для любого места и времени. Экзистенциальный же опыт — это всегда событие, то, что случается, и, хотя условиями свершения этого события мы полностью не располагаем, мы все равно должны сделать все зависящее от нас (пройти определенный путь, “занять правильное положение”, расстаться с “естественной” установкой, приостановить в себе все предметно-объектное и т.п.). Другими словами, человек должен всегда помогать этому событию, а там “будь, что будет” (ибо наши усилия могут и не увенчаться успехом);

— экзистенциальная истина всегда актуализирована, ситуационна, другими словами, действительна “здесь и сейчас”, как “здесь и сейчас” должна быть каждый раз проделана работа по освобождению от “естественной установки” (ибо ситуация всегда разная)¹. Поэтому истина, получаемая в

¹ Здесь нас не должна вводить в заблуждение имеющая иногда место т.н. моментальность действия, когда, например, человек, не раздумывая, бросается на помощь другому, рискуя часто и собственной жизнью. Быстрота реакции не означает здесь автоматизма, и человек поступает так не в силу привычки или в результате образования определенного навыка наподобие условного рефлекса (ибо в другой ситуации он может так и не поступить, он может воспротивиться голосу долга, поэтому абсурдна надежда на то, что люди под влиянием воспитания «привыкнут» поступать морально). Человек поступает, как должно,

экзистенциальном опыте, не аккумулируется и не накапливается наподобие житейского опыта, как не накапливается и мудрость, которая есть не сумма знаний, а живая, всегда актуальная способность и готовность мыслить и реагировать соответственно конкретной ситуации (можно в определенном смысле научить человека понимать, что он такое, как совершается экзистенциальный опыт, раскрыть ему, что такое экзистенциальная истина, мораль и т.п., но всегда при этом нужно, чтобы человек еще и согласился на все это, свободно и добровольно принял и через собственное усилие *показал* своим поступком);

— знание и истина, получаемые в экзистенциальном опыте, не есть набор “мудрых мыслей” и изречений, из которых по правилам логики можно дедуцировать подобающий поступок и его оценку, пригодные на все времена, а нечто, что необходимо *всякий раз* показывать: нельзя, поступив однажды морально, оставаться затем моральным всю оставшуюся жизнь, нельзя быть моральным раз и навсегда, мораль — это постоянно возобновляемое и воплощаемое усилие быть моральным, как нельзя раз и навсегда быть свободным, свобода также всегда “показывается” в конкретном действии, или, что то же самое, она всегда и постоянно завоевывается;

— экзистенциальная истина глубоко затрагивает человека, она производит в нем реальное внутреннее изменение, ибо прямо истекает из бытия, а не из мира объективации. В экзистенциальном опыте происходит, если воспользоваться кантовским выражением, смена “определяющих оснований” воли¹ (когда человек начинает признавать верховенство неэмпирического, умопостигаемого мира, в том числе и морального закона, являющегося для нас “небесным голосом”, на который мы призваны отвечать²), и эту перемену в пределе можно назвать “обращением” (интересно, что даже и Сартр, исповедующий атеизм, зачастую довольно вульгарный и банальный, не мог при описании экзистенциального измерения морали обойтись без термина “обращение”, несущего прежде всего религиозный смысл³);

«просто» потому, что так должно, из уважения к моральному закону, как сказал бы Кант, потому, что сработало моральное знание (а точных причин мы все же не знаем).

¹ Кант И. Соч. Т.4, ч.1. С.342, 352.

² Кант И. Там же. С.353.

³ См. Sarte J.-P. Cahiers pour une morale. P., 1983. S.12.

— экзистенциальный опыт (и постигаемое в нем абсолютное) не может не затрагивать всего человека. Это целостная реакция всей человеческой личности, а не холодного аналитического ума, сколь бы ни были велики его возможности (о чем уже говорилось выше), и эта реакция не опосредована никакими социальными, культурными, научными и прочими установками и нормами, а есть прямое действие (и столь же прямой ответ) бытия на бытие по принципу “резонанса”. Таково, например, заражающее действие на нас выдающейся личности, которая ничего нам не доказывает, не насилует, не использует никаких средств давления, не апеллирует к известным авторитетам, а убеждает только фактом своего существования, вызывая такую же целостную ответную реакцию. Такова и основа любовного союза сердец, которые “внезапно попадают в такт” единого дыхания, как было прекрасно подмечено нашим поэтом¹, а само это “попадание” не может быть ни объяснено в целом какой-либо причиной, ни разъято никаким анализом на некие составляющие, что и делает его экзистенциальным событием;

— для экзистенциального опыта и его свидетельств нет никакого формального критерия (а критерий в сущности всегда формален), который бы мог его удостоверить как таковой (в том смысле, что это именно экзистенциальное событие, а не проявление, скажем, наших психологических состояний). Истина, открывшаяся в экзистенциальном опыте, *удостоверяет сама себя*, ей не нужны никакие отличные от нее самой “доказательства (так например, если человек не любит, то он может ошибиться в своем чувстве и принять нелюбовь за любовь, но если действительно любит, то он не ошибется в том, что он действительно любит, и его никто не разубедит в обратном);

— экзистенциальный опыт самоценен и взыскание его (как и истины) нужно само по себе, а не для чего-то. Невозможно судить об экзистенциальной сфере по определенным практическим результатам (хотя это и не значит, что экзистенциальный опыт не дает никаких результатов). Более того, часто даже выдвигается в качестве обязательного требования отказ от всякой нацеленности на результат вообще. Главное — это ориентация на экзистенциальную сферу, сама “забота” и “заинтересованность” в экзистенции, а не то, что из этого последует. Можно даже сказать, что противопоказано само ожидание результата, ибо предвидеть его нельзя, а если мы стремимся к какому-то результату, то неизбежно вводим в сферу экзистенциального чуждые ему соображения т.н. “естественной установки”, выработанные для мира объектов. (На этом соображении, заметим, основана в значительной степени и критика современной цивилизации, нацеленной на объективированный и измеряемый

¹ Высоцкий В. Баллада о любви // Нерв. М. «Современник», 1982. С.177.

результат, на “прогресс” этой результативности¹.) Показательно в этом смысле высказывание французского персоналиста Э.Мунье: “В сущности я всегда буду интересоваться только Бытием, а не реализацией его. Я не думаю об успехе. Даже умирая, я не буду сожалеть о том, что мы не осуществили того, о чем мечтали”².

Это выдвижение на первый план “заинтересованности бытием” при одновременной незаинтересованности результатом (ибо последний может быть, а может и не быть, а если бывает, то нами заранее никак не предсказуем) находит свое выражение и в следующей особенности экзистенциальной философии — преобладание в ней *вопроса* над ответом. Эту же ситуацию призвано зафиксировать и разведение в этой философии “тайны” и “проблемы”. Тайна в данном случае означает невозможность окончательного ответа в отличие от проблемы, которая в принципе может быть решена. Это по сути еще одна расшифровка проблемы абсолютного, о чем уже говорилось выше.

И здесь важны два обстоятельства. Первое связано с возможностью познания и определения бытия. Как ясно из вышеизложенного, дать однозначный ответ на то, что такое бытие, невозможно, поскольку бытие необъективируемо и поскольку оно для нас граница, абсолют. А второе, что здесь имеют в виду экзистенциальные философы, это постоянная *затребованность* человека бытием. Ранее уже говорилось, что не человек располагает бытием, а бытие человеком, теперь этот тезис можно усилить: бытие должно пониматься не только как причина-условие всего существующего, но и как призыв, обращенный к человеку, из которого человек только и может получить “указания”, затрагивающие самые глубинные основания жизни, и своей индивидуальной и всей современной цивилизации. (Так у М.Хайдеггера “зов” бытия, обращенный к человеку, и умение его “слушать” — и единственное правомочное основание для человеческой деятельности, и единственное условие ее *подлинности*. И только на этом пути возможно избежать, с одной стороны, субъективистски-активистских

¹ М.Хайдеггер, как известно, противопоставляет этой «результативной» цивилизации с ее «гигантизмом» «нищету» экзистенции и «малость» ее свершения. (См. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., «Республика». 1993. С.220, 221). Ясно, что подобное «умаление» экзистенциальной мысли призвано лишь к тому, чтобы переключить внимание с исчисляемого объективированного (видимого) результата на непрагматичную невидимую жизнь экзистенции.

² Цит. по: Domenach J.-M. Emmanuel Mounier. P. 1972. P.13.

крайностей со стороны человека, а с другой, давления на человека “объективистской”, если можно так выразиться, культуры, что и привело к современной кризисной ситуации¹). Предполагается, что человек, если он взыскует истины и существования, соответствующего его бытийному достоинству, должен отвечать на эту “затребованность”. Поэтому ответ на “зов бытия” есть в сущности не теоретический, а сугубо практический, ибо речь идет об определенном — подлинном — проживании, “практике” жизни, предполагающей обязательную ориентацию на абсолют. Не на идеал, как бы ни был он возвышен, который всегда несет на себе печать социально-культурных, а потому относительных, предпочтений, а на нечто сверхкультурное и непреходящее, само бытие, пусть и не вербализуемое в виде строго выверенных и “предметно” осязаемых формул, но тем не менее являющееся тем стержнем человеческой жизни, который обеспечивает “стояние” человека как такового.

А философия, обращающаяся ко всем этим вопросам, есть попытка оправдать само возникновение философии как стремления и любви к мудрости. И если и нет экзистенциальной философии как отдельной школы, направления, “изма” и т.п., то есть все же особый (на уровне непосредственной интуиции) опыт и переживание, благодаря которым не затухает горение различных философских идей. Пока есть “тоска” по безусловному и “тяга” к абсолюту, по выражению Бергсона, будет и философия как один из способов нашего осмысления и хранения этого “безусловного”.

¹ См. Хайдеггер М. Время картины мира // Указ. соч. С.41-62.