

С.Л. Франк

«Я» и «мы»* (К анализу общения)

На первый взгляд то, что мы понимаем под «я» как реальностью, кажется самоочевидным и общеизвестным. И сколь ни сложно было бы психологическое и метафизическое исследование «внутренней сущности» «я», сколько ни ломали бы себе над этим головы философы и сколько бы споров между ними оно ни породило, все же, рассмотренное непосредственно с эмпирической точки зрения и с точки зрения живого опыта, оно представляет собой нечто абсолютно очевидное: оно образует сущность сознательной «личности», нечто подобное конкретному единству индивидуального сознания, которое каким-то образом связано с живым телом или прикреплено к нему и составляет конкретную реальность человека. На самом же деле никогда не может случиться так, что человек настолько неточно осознает свое собственное «я», чтобы спутать его с чужим «я» или с внешним предметом («не-я»). Сложно дать точное логическое определение тому, *что* вообще собой представляет «я» и *где* оно существует. Это любой человек ощущает совершенно непосредственно, поскольку оно выражает себя с такой степенью очевидности и обладает столь резкими чертами, что возможность его недостижения или подмены чем-то иным в данном случае полностью исключена.

И все-таки дело обстоит не так просто, как это кажется на первый взгляд; обыденное мнение здесь опять-таки заблуждается. Воздерживаясь от какого-то ни было глубокого философского ана-

* Frank S. «Ich» und «Wir» // Der russische Gedanke. Bonn, 1929. Heft I. S. 49–62.

лиза «внутренней сущности» «я» и принимая во внимание лишь непосредственный опыт данного нам, мы должны будем прийти к заключению, что имеем не одно, а два различных понятия «я» или понимания «я», которые вытекают из двойственности исходного пункта для постижения или формулировки того, что мы называем «я». С одной стороны, когда мы рассматриваем «я» извне, оно совпадает для нас с «психической жизнью» вообще как существующей «в глубине» живого тела; в этом смысле «я» и в популярном рассмотрении отождествляется с «душой». В данном случае «я» представляет собой единство переживаний живого тела. Очевидно, что его основное содержание наполнено органическими ощущениями и связанными с ними живыми чувствами. Именно в этом смысле «я» резко отделяется от всего остального: «мою» зубную боль я никогда не спутаю с зубной болью другого человека, ведь это боль в *моем* теле, в котором единственное, непосредственно связанное со «мною», или, скорее, его [этого единственного] внутреннее бытие, является моим «я». В этом смысле различные «я» резко разделены пространственно, потому что они принадлежат разным, пространственно независимым и дискретно существующим телам; любое телесное «я» через восприятия, полученные при посредничестве тела, т. е. с помощью органов чувств, и связанные с ними чувства, мысли и устремления воли, которые накапливаются в памяти, также обладает предметным миром для себя, располагающимся вокруг «я» и в определенной мере принадлежащим ему или соопределяющим его. Это «я» в качестве отдельного человека, в качестве индивидуума с его собственной жизнью, его интересами и настроениями обладает бросающейся в глаза обособленной реальностью и не должно подменяться ничем другим.

Но *рядом* с ним существует совершенно иное восприятие «я», которое тесно связано с первым и в некоторой части своих явлений совпадает с ним, однако ни в коем случае не исчерпывается ими. Эта сфера может быть названа внутренним, интуитивно схваченным «я». Совершенно независимым от реальности отдельного тела и никак не соответствующим ему оказывается «внутренняя сущность», «центр», последнее первичное единство или глубина, которая выступает в качестве подлинного носителя, обладателя и руководителя всего остального в человеческой жизни. Если исходить из точки зрения первого понимания «я», то это «я» как мини-

мум на первый взгляд оказывается *частью* телесного «я». Не все переживания и содержания моего телесного «я» относятся непосредственно к моему интуитивному «я». Напротив, многие из них я рассматриваю как нечто чуждое мне, которое есть лишь у *меня* и *для меня*, не являясь самим «я», как нечто, что я лишь *имею*, не будучи им подобно тому, как телесное «я» облачено в одежды, не будучи ими самими, что в лучшем случае, по удачному выражению *Ремке*, хотя и принадлежит *мне*, но не *ко мне*. Это интуитивное «я» отнюдь не совпадает с абстрактным гносеологическим «субъектом познания», что будет далее доказано более подробно. Здесь достаточно указать на то, что интуитивное «я» не только знает и «мыслит», но также чувствует и желает, что оно *живет* и представляет собой живую инстанцию. Принимая во внимание его функцию, его лучше было бы обозначить как предельную инстанцию стремления, оценивания и активности. То, что случается и происходит в душевной жизни человека, частично является спонтанным порождением этого «я», а частично материалом, который оно уже преднаходит и оценивает, который оно одобряет или отклоняет. Так, например, страсть, охватывающая телесное «я», может быть пережита интуитивным «я» как внешняя, чуждая сила, как нечто надвигающееся на него, которое должно быть им побеждено. Мысль может быть пережита как *моя* мысль, как из *меня* и через *меня* рожденная мысль, но также и как чужая, только данная мне мысль. Говоря кратко: в телесном «я» присутствует различие, а зачастую и борьба между истинным «я» и его содержаниями и переживаниями, которые по отношению к нему уже представляют собой «не-я». Различение отделяет то, что *есть*, от того, что *имеют*. Таким образом, более глубоким определением интуитивного «я» было бы его определение как (феноменологически) первичной инстанции бытия, которая открывает сама себя, т. е., будучи самопостижением бытия, постигает саму себя. Конечно, она не должна смешиваться с рефлексивным самосознанием в смысле «внутреннего восприятия». Здесь бытие не становится предметом для самого себя, тем, что может быть частично осуществлено лишь в дополнительной интенции; напротив, здесь нет предметного отношения, направленности субъекта на объект вообще, но лишь чистое и непосредственное постижение себя, первичное и неразложимое для себя-бытие. Интуитивное «я» – это точка, в которой проявляется и

узнается бытие как самопереживание; для конкретной человеческой психики оно также представляет собой точку, связывающую человека с бытием, корень, который удерживает его в почве бытия. В то же время это не определенное, готовое, покоящееся бытие, но творческий источник, обнаруживающий себя в тенденциях стремления, активности и оценки, потенция, стремящаяся к актуализации и лишь в этом устремлении и творчестве открывающая свою истинную сущность.

Возникает вопрос: Как мы должны мыслить отношение между обоими понятиями «я», между эмпирически-предметным, телесным «я», которое каким-то образом прикреплено к телу или местопребывание которого находится внутри живого тела, и интуитивным «я» как метафизической основой личности? Уже говорилось, что на первый взгляд интуитивное «я» кажется частью, в определенной мере сердцевинной телесного «я». Является ли это определение достаточным и возможно ли оно вообще? Второй вопрос, который теснейшим образом совпадает с первым и напрашивается в этой связи, таков: Должны ли мы вообще понимать интуитивное «я» как точку или как закрытую, лишь в себе сушую, ограниченную область, или оно по своей сути является чем-то совершенно иным?

Отвечая на эти вопросы, мы должны вначале точнее исследовать отношение интуитивного «я» к тому, что называется «субъектом познания». Согласно обычному воззрению, то, что мы понимаем под «интуитивным я», либо просто совпадает с субъектом познания, либо непременно сущностно связано с ним. Отсюда следует как само собой разумеющееся, что интуитивное «я» должно мыслиться как точка и что оно оказывается более реальным, чем часть или момент эмпирически-телесного «я». Ведь если субъекту познания также должна приписываться идеальная сверхвременность и всеобщность или универсальность, то он в реальности оказывается связанным с физической сущностью, с эмпирической жизнью сознания. Познавательный взор, обладающий возможностью простирается надо всем бытием и охватывать его в познании, все же исходит из *некоторой точки*. Для чувственного восприятия эта точка находится в буквальном смысле внутри тела (так же как восприятие лица — на скрещении лицевых осей); однако для остального познания то же самое можно утверждать в каком-то непрямом, символическом

смысле. В реальном мире субъект познания непременно каким-то образом связан с человеческой душой и, тем самым, с человеческим телом; внутри себя он является точкой, из которой исходит познавательный взор, направленность на предмет.

Не вдаваясь здесь во всю проблематику понятия «субъекта познания», мы ограничимся указанием на принципиальное различие между «интуитивным я» и «субъектом познания». Это различие проясняют следующие два размышления.

Первое. Субъект познания не является «я» в том смысле, в каком мы здесь мыслим это понятие и в каком оно в некоторой степени совпадает с персональной сущностью. Ведь субъект познания не является особой, определенной инстанцией бытия. Субъект познания сам по себе – то, что мыслит и познает, – есть идеальная точка, которая может быть помыслена лишь совершенно абстрактно, как связующая точка. Конкретное «я» не открывает себя в чистом видении, в созерцательном познании; наоборот, оно растворяется в этом отношении. Оно либо растворяется в созерцании познающего и вообще не существует для себя, либо, как минимум, остается лишь чистым духовным глазом, безличным зеркалом мира. Эта установка характерна для индийского мышления, которое именно потому отрицает «я» в качестве инстанции бытия. Смотрящий совпадает с предметом усмотрения во всеохватывающем единстве, в единстве «атмана», мирового духа, который в то же время является основой мира. Здесь отсутствует конкретное, живое сущее «я». Итак, если конкретное интуитивное «я» исполняет функцию (реального) субъекта познания, то оно представляет собой истинное «я», особую, сохраняющуюся для себя инстанцию бытия не вследствие, но *вопреки* этой его функции. Его сущность и бытие состоит в чем-то совершенно ином.

Во-вторых. Сколь оправданна ни была бы наша идентификация субъекта познания с абстрактно мыслимым «я», совершенно очевидно, что это «я» должно оставаться *единственным*. В данном случае было бы абсурдным представлять себе чужое, «второе я»; это означало бы представлять себе субъект познания, который является не субъектом, но объектом, который не познает, но познаваем и не в самопознании, интуитивном постижении [Innewerders], но именно как объект. «Я» в качестве субъекта познания есть всеохватывающая единственная форма, которая по отношению ко все-

му остальному может быть лишь содержанием, предметом, неперсональным «оно», но никогда «я». Совершенно по-иному обстоит дело с интуитивным «я». Будучи в свою очередь также единственным и неповторимым, оно знает рядом с собой «ты» и «он», оно узнает себя и обладает собой как членом живого царства, что еще будет показано далее.

Если мы теперь рассмотрим интуитивное «я» в его истинном живом образе, в котором его сущность отнюдь не совпадает с субъектом познания и не определяется им, то оно предстанет перед нами не как точка, но как в себе *неизмеримая глубина*. Как уже было сказано, «я» есть само бытие, ведь оно существует для себя, обнаруживает самое себя. Это корень, на котором держится все остальное в человеческой жизни и благодаря которому все остальное произрастает из неизмеримой и бесконечной почвы бытия. Оно оказывается совершенно несоизмеримым с телесным «я», данным внешнему, предметному рассмотрению. Лишь его периферия, точка, в которой оно касается внешнего предметного мира и в которой оно обнаруживает себя, находится где-то в сфере телесного «я» и связана с последним. Его истинная сущность, его глубина, лежит, скорее, в совершенно ином слое бытия. Человек, как он нам открывает себя с внешней стороны, представляет собой маленькое существо, совпадающее со своим телом, занимающее ничтожное, подчиненное положение в мировом целом и подвластное всем действиям космических сил. Но человек сам в себе, в своем интуитивном «я», представляет собой космос в себе, бесконечность, которая в своей последней глубине подходит к корню самого бытия или, скорее, совпадает с ним. Интуитивное «я» находится к телесному «я» примерно в том же отношении, в каком большая подземная шахта, скрывающая в себе весь мир богатств и человеческой жизни, находится к незаметному отверстию, связывающему ее с поверхностью земли. Интуитивное «я» не представляет собой ничтожную часть телесного «я»; напротив, последнее можно рассматривать как часть или периферическую форму проявления первого¹.

И теперь возникает вопрос, который приводит нас непосредственно к главной теме «я» и «мы»: Чем, собственно, *ограничено* это интуитивное «я»? Ведь ясно, что «я» становится «я» вообще лишь за счет того, что оно отделяет себя от чего-то иного, оказыва-

ется отграниченным от него; в противном случае оно было бы, скорее, преходящим, оно должно было бы быть всем и было бы таким образом ничем. *Где* находится реальность, которая ограничивает «я», противостоит ему как «иное», как «ответ» и при посредничестве чего оно само впервые преобразуется в определенную жизненную инстанцию?

Точка зрения, отождествляющая интуитивное «я» с субъектом познания, основным представителем которой является Фихте, полагает, что ответом и коррелятом «я» является «не-я». Мы не станем повторять и специально объяснять, что для нас это решение неприемлемо, а сразу же сформулируем тезис, который мы противопоставляем этой точке зрения: *«я» ограничено отношением к «ты» и в то же время благодаря этому отношению конституируется как «я»*. Доказывая тезис, мы должны осмыслить господствующее представление об отношении между «я» и «ты» или, как обычно говорят, между «я» и «вторым я» (или «чужим сознанием») и проверить его правильность.

Известно, что согласно этому обычному представлению «чужое сознание» является для меня объектом среди других объектов, предметом познания, который я узнаю по определенным признакам. Среди многих предметов моего опыта я случайно и только лишь во внешнем опыте встречаю некие особые объекты, которые я должен признать не мертвыми, безличными вещами, но одушевленными, сознательными и сущностно подобными мне.

Однако эта точка зрения сталкивается с трудностью, которая уже давно была замечена теорией познания. «Чужое сознание», «второе я» как таковое никогда не дано нам непосредственно. Нам даны лишь некие чувственные проявления предмета, которые мы непостижимым образом воспринимаем как «чужое сознание», определенные чувственно воспринимаемые способы поведения, но не само «чужое сознание». Первая гипотеза, возникающая у нас для преодоления этой трудности, состоит в том, что «чужое сознание» открывается не напрямую из внешних явлений, но по аналогии с отношением между нашей «внутренней жизнью» и соответствующими ей внешними явлениями, с которыми она связана и в которых она выражается. Совершенно ясно и уже давно было доказано², что этот способ объяснения обманчив. Он несостоятелен как в психологическом, так и в гносеологическом плане. Мы

не будем приводить здесь все весомые аргументы, доказывающие ложность этой гипотезы. Достаточно упомянуть принципиальное возражение: заключение по аналогии возможно лишь тогда, когда речь идет о повторении случаев одного и того же рода, о многократных случаях использования и о том же содержании понятия. Таким образом, с самого начала должно быть известно, что предмет *одного вида* существует или, как минимум, мыслим во многих экземплярах. Когда мы в нашем случае исходим из уже признанного общего понятия «я», которое, подобно всем общим понятиям, применимо ко многим экземплярам, как минимум *тогда и лишь* тогда в принципе возможно в результате заключения по аналогии подтвердить наличное бытие непосредственно не данного «я». Но очевидно, что общее понятие «я» уже предполагает возможность многих «я», т. е. «чужих я». Когда «я» дано непосредственно, как единственное «мое я» и не случайно, но так, что оно принадлежит к определению понятия «я», т. е. как единственное, как изнутри пережитое самим субъектом и составляющее его сущность, противоположное всему внешнему, то здесь не остается места для применения заключения по аналогии. Таким образом, в принципе не исключено, что в отдельных случаях мы приходим к констатированию наличия «чужого я», используя заключение по аналогии; однако утверждение о том, что мы вообще могли бы этим путем прийти к заключению о чужом «я», полностью противоречит здравому смыслу и потому исключено. В данном случае заключение по аналогии как раз предполагает *то*, что из него предположительно выводится. Если бы мы не имели где-нибудь в другом месте это представление о «чужом я», «я», *которое не является «самим я»*, то мы не смогли бы прийти к нему при помощи какого-либо заключения.

Липпис предпринял попытку заменить это грубое фиктивное объяснение другим, более тонким. Представление о чужом «я» должно возникать у нас благодаря некоему «вчувствованию»: мы непосредственно «заражаемся» психическими переживаниями близкого человека, переживаем их повторно, но со специфическим осознанием их чуждости, не-принадлежности к нам самим и в то же время подчиненности предмету, от которого мы получаем это переживание, что, собственно, составляет суть представления о чужом сознании.

Каким бы утонченным и правильным ни стремилось стать это психологическое описание само по себе, в качестве попытки объяснения *понятия* «чужого я» оно наталкивается на ту же принципиальную трудность – на стремление решить гносеологические проблемы психологическим путем. Здесь остается недоказанной не только истинная реальность «чужого я», поскольку все же не объясняется, чем это переживание отличается от эстетического «вчувствования», используя которое, мы приписываем «настроение» картине, ландшафту, т. е. при помощи которого реальное постижение «чужого я» отличается от иллюзорного «одушевления». Совершенно независимо от этого данное объяснение наталкивается на ту же трудность, что и обычное заключение при помощи аналогии. Если один раз допустить, что сознание «я» дано нам изначально и непосредственно лишь как «наше собственное я», т. е. в непосредственной связи с субъектом познания как «я» *в первом лице*, то нельзя не заметить, что заключение делается к тому, что представляет собой совершенно иное и противоположное, к «чужому я» как объекту, как «я» в третьем лице. И никакое «вчувствование» не может здесь помочь. Все чужое, внешнее, предметно данное могло бы быть воспринято или только как «создающее впечатление», неперсонально-духовное, но не как *субъект* жизни и сознания, как подлинное «второе я», или оно было бы возможно как извращенное, сбивающее с толку представление, согласно которому мое *собственное я* – единственное, известное мне, – раздвояется внутри и оказывается двойником за пределами моего «я». Однако ничто не может привести к трезвому осмысленному представлению о «чужом я», которое было бы равнозначно и равноценно мне и в то же время совершенно ясно отличалось бы от моего собственного «я» и, так сказать, ничего у него не отнимало.

Этим рассуждением сразу же разоблачаются как бесперспективные любые попытки объяснения познания «чужого я» с точки зрения «*моего я*». Говорить о «втором» «чужом я» совершенно неправильно; это вводит в заблуждение. Необходимо подчеркнуть, что на самом деле «я» изначально и непосредственно есть нечто единственное, осмысленно неповторимое, или, скорее, я *существую* лишь в единственном числе. То, что понимается под «чужим я», не является «я», или, скорее, *это не «я»*, но «он». Чисто объективное, предметное представление о живом субъекте вне

моей самости есть постижение того, что дарует смысл «третьей» личности. Философская рефлексия с самого начала закрыла для себя возможность объяснения общения, встречи между людьми, поскольку вместо того, чтобы исходить из непосредственного живого «я» в первом лице и исследовать его отношение к действительному *второму* лицу, к «ты», она исходила из абстрактного «я», которое равнозначно «он». «Я» философов – это не живое, непосредственное «я», а потому оно не является тем, чем на самом деле *являюсь я*. Это очевидно уже из того, что они употребляют в отношении него языковую форму третьего лица, говорят о «я», которое *наличествует*, вместо того чтобы просто и непосредственно говорить обо *мне*, что я *есть*.

«Мое я» как таковое является единственным и неповторимым или я сам *являюсь* единственным и неповторимым (то же мы должны сказать и о нас); на самом деле же «второе я» является бессмыслицей, которая никогда и нигде нам больше не встречается (если мы не станем принимать во внимание жуткое представление о двойнике). Конечно же, в предметном постижении мира я могу представить многие человеческие существа и когда я рассматриваю самого себя в предметной рефлексии, я также причисляю себя к людям или рассматриваю всех людей как равнозначных мне. Но здесь, в этой рефлексии речь идет не о многих «я», но об «они» как многих «он» и в этой познавательной установке я сам *являюсь* не чем иным, как одним из многих «он». Не первое, но лишь третье лицо как языковая форма предметного постижения живых субъектов осмысленно допускает множественное число.

И все же подобно тому, как «я» в объективированной форме, т. е. существующее как бы в третьем лице, не является первично-непосредственным, но лишь продуктом вторичной предметной рефлексии, так же и «второе я», «чужое сознание» опять-таки в объективируемой форме, как третье лицо (как «он») отнюдь не является первичной формой, в которой я пребываю во встрече или в общении с другим. Первичное отношение может существовать лишь между «я» и «ты» или, скорее, между *мной* и *тобой*. «Ты», а не какой-то абстрактный «он» является тем, что противостоит *мне* в общении. Из непосредственно-воспринимаемого «ты» задним числом, в объективирующей рефлексии возникает «он», (объективно мыслимое) «чужое сознание» или «второе я».

Постижение «ты» – это не предметное познание, но первичное живое отношение. Когда «ты» пытаются дать предметное определение, возможность постижения «чужого сознания» как такового становится лишь загадочнее. Ведь мы находимся здесь перед regressus ad infinitum, которая делает формально невозможным познание «ты» как предмета. Что мы на самом деле понимаем под «ты»? Это не только «чужое сознание», которое я постигаю как таковое, но сознание, которое в то же время постигает и меня, и опять-таки не как чужое сознание вообще, но как то, что постигает его самого, и вновь не только его самого, но также и его постижение меня, как постигающего его и т. д. in infinitum. Подобно тому, как два зеркала, поставленные друг против друга, дают бесчисленное число взаимных отражений, «я-ты-отношение», разложенное в предметных актах познания, разворачивается в бесконечный процесс познания. Нет ничего самого по себе более простого, непосредственного, чем нерелефлируемое, исполненное в живой интуиции «я-ты-отношение». Если оно не является предметным познанием, то как оно возможно и в чем состоит его истинная сущность?

Оно было бы совершенно невозможно, если бы возникало в противоположность «я» лишь задним числом, как бы случайно, во внешней встрече. Ведь тогда нельзя было бы не заметить, что оно осуществилось без предметного усмотрения, без «внешнего восприятия», поскольку все чисто «внешнее» может быть нам изначально дано лишь в предметной интенции; с другой стороны, как уже было показано, оно не может быть основано и на предметном познании. Отсюда следует с неоспоримой очевидностью, что отношение к «ты» «дается» «я» не случайно, но *присуще ему изначально*. Будь «я» готовой, существующей отдельно, в себе покоящейся инстанцией, для него «ты» оставалось бы вечно недостижимым, а значит оставался бы недостижимым и «он», и все царство общения. Решить эту загадку можно, лишь допустив, что отношение к «ты» изначально присуще «я» (говоря вульгарным психологическим языком, врождено ему) или, говоря точнее, что «я» без отношения к «ты» вообще немыслимо, *поскольку оно впервые конструируется лишь в этом отношении*, в определенной мере рождается из него.

Данное утверждение может быть сформулировано и по-другому, что позволит нам сделать шаг вперед в познании рассматриваемой проблемы. «Я» и «ты» мыслимы не во внешней встрече,

но лишь в единстве «мы»; таким образом, очевидно, что «мы» не является синтезом, осуществляемым задним числом, но, подобно самому «я», первичным, исконным единством. *Само «я» мыслимо лишь в качестве члена «мы» и в принципе не может существовать вне данного отношения.*

Начиная с Декарта вся новая философия более или менее осознанно выбирает «я» в качестве исходного пункта не только для своих социально-философских, но и гносеологических и метафизических размышлений. Она не сомневается в том, что первичное, непосредственно очевидное может быть не чем иным, как индивидуальным самосознанием, которое выражает себя в сознании «я» и, тем самым, в реальности «я». Мы здесь не будем останавливаться на исследовании того, насколько этот исходный пункт оправдан для гносеологии и онтологии³. Однако уже из сказанного выше становится очевидно, что на этом пути к познанию общения живая связь между людьми не может быть постигнута положительно. Это воззрение до сих пор опирается на почти непреодолимую тенденцию, покоящуюся не на теоретических основаниях, а на непосредственном чувстве жизни, и, тем самым, закрывает возможность философского проникновения в сущность социальной жизни. Но весьма показательным, что, несмотря на господство субъективного идеализма и всеобщего «субъективизма», в новой философии не существовало ни одного настоящего солипсиста – столь неопровержимо действует на нас восприятие «ты». В то же время это последнее понятие и вместе с ним возможность общения с философской точки зрения остаются пока не проясненными.

Всему этому духовному направлению, которое может быть обозначено как «я-философия», должна быть решительно и радикально противопоставлена «мы-философия», основанная на сознании первично-изначального характера общения и его непосредственной онтологической очевидности. Ее обоснованию поможет более точное исследование понятия «мы». Это в высшей степени редкое понятие, которое феноменологически до сих пор остается почти не исследованным.

Известно, что обычная точка зрения, основывающаяся на господствующем учении о языке, рассматривает «мы» как множественное число от «первого лица», т. е. как многие «я». Неистинность этой точки зрения следует уже из того, что было

сказано ранее. «Я» в первичном, непосредственном живом смысле, а именно как «первое лицо» вообще не имеет множественного лица. Оно является единственным и неповторимым. Я по своей сути *являюсь* единственным, и «второе я» помыслить невозможно. Как уже говорилось, так называемое множественное число от (объективированного) «я» – это, по сути дела, множественное число от «он», т. е. «они», а не «мы», и лишь поскольку *мы* рассматриваем *себя* извне, как предметную реальность, т. е. кажемся самим себе уже некоторым «они», состоящим из отдельных «он», для нас возникает равнозначность отдельных существ, которые здесь составляют единство. Второе лицо так же допускает форму множественного числа, многие «ты», которое в языке обозначается как «вы». Как второе, так и третье лицо может совпасть с себе подобными во множественном числе, а первое лицо – нет. Как «вы», так и «они» есть не что иное, как механически-суммированное единство равнозначных частей, обобщение отдельных экземпляров одного вида, причем целое качественно не отличается от своих частей. «Мы» – это не «сумма», но органическое единство неоднородного, различных членов. «Мы» – это вообще не «множественное число», но подлинное единство. В то же время это единственный случай, когда личные местоимения различного лица, принципиально неравные, принадлежащие различным категориям, образуют новое единство.

К этому присоединяется еще одно особое свойство «мы». Оно принципиально или потенциально неограниченно, оно способно охватывать все сущее вообще. Все остальные категории бытия, которые выражаются личными местоимениями, остаются прочно привязанными к тому месту, которое для них однажды было определено. «Я» не может стать для меня «ты», а «ты» – «я», а «он» и «они» опять-таки являются для меня чем-то иным, чем «я», чем «ты» и «вы». Как мы уже видели, не вызывает сомнения, что та же самая реальность, которая однажды обнаруживает себя как «я», во вторичной, другой интенции может быть дана и как «ты»; существует возможность, что в разговоре с собой я могу обращаться к себе как к «ты». Но когда нечто становится «он» или «ты», оно тем самым перестает быть в том же отношении «я»; инстанция, которая до этого была для меня «ты», также перестает быть «ты», когда я рассматриваю ее предметно как «он». «Мы» же позволяет «я»

и «ты» не растворяться в своих недрах; оно вообще не оттесняет их на задний план. Именно в этом своем качестве, в котором «я» и «ты» или «я» и «вы» остаются сохранными, оно может расширяться неограниченно и потенциально охватывать все сущее. Правда, любое на практике осуществляемое «мы» предполагает в качестве своего коррелята находящееся вовне «вы», недостижимое, чужое, враждебное: независимо от того, что понимается под «мы» – семья, круг друзей, класс, народ, везде присутствует идея «вы» или «они» – всех остальных, не участвующих в общности чужих людей. Однако любое «вы» и «они» может в то же время входить в общность, стать членом «мы». Не только все человечество может стать «мы» (не в утопии реального поворота к космополитизму, чье возможное осуществление устремлено в безоблачное будущее, но совершенно непосредственно в каждом сознании, которое высказано в словах «мы, люди»), но и все живые существа, все твари вообще могут быть помыслены в качестве «мы», что выражается, например, в словах: «мы, тварные существа». И более того, единство меня самого как человека с самим Богом может быть помыслено как «мы». Любое религиозное сознание, любое религиозное переживание, в котором Бог по отношению ко мне с необходимостью оказывается и вопрошается как «Ты», уже *eo ipso* является осуществлением большого «мы», в котором «я» и все живые существа едины с Богом. Кроме того, «мы» ни в коем случае не ограничено отношением любви или солидарности, как это, возможно, кажется на первый взгляд; наоборот, любое человеческое общение, любое отношение между людьми, в том числе и отношение ненависти, враждебности, антагонизма, уже, будучи общением, является осуществлением некоторого «мы». Наряду с «мы любим друг друга», «мы – друзья, товарищи по убеждениям и соотечественники», существует «мы ненавидим друг друга», «мы – враги», «мы – чужие друг другу», «мы не можем прийти к одному мнению» и т. д. Как отношение солидарности и любви, так и антагонистическое отношение подпадает под формальное, категориальное отношение, которое может быть выражено как «мы»; ссора, ненависть, борьба в формальном отношении также представляют собой «общение», отношение между «я» и «ты», которое с необходимостью предполагает форму «мы»-сознания и «мы»-переживания. Лишь отсутствие какого бы то ни было отношения,

а также категориально совершенно особое отношение человека к мертвой вещи, именно *как* к чему-то мертвому, неперсональному, к чистому «оно» не подпадает под категорию «мы».

Рассмотрим теперь поближе «я-ты-отношение», которое мы определили как «мы-отношение». Как уже говорилось, это отношение не может быть «внешним», проистекающим из внешней встречи. «Мы» как целое не составляется задним числом из своих частей. Ведь оно состоит не из «частей», но из *членов*, которые возможны лишь во взаимосвязи целого и вне этого единства вообще не могут существовать. «Мы» не является внешней связью «я» и «ты», поскольку «я» и «ты» возникают лишь вместе с «мы» и вне него вообще немислимы. Именно это мы должны теперь точнее продемонстрировать.

Нами было усмотрено, что «интуитивное я», с одной стороны, представляет собой инстанцию устремления и активности, а с другой стороны, является абсолютным, бесконечным, совпадает с самим бытием, поскольку оно непосредственно дано самому себе, открыто себе самому. Как можно объединить между собой эти два определения? Непосредственно они содержат противоречие; Абсолют как таковой все же не может быть особой инстанцией, «единичным», своеобразной точкой, поскольку он является всеохватывающим. «Я», «личность» не может быть помыслена в качестве Абсолюта; она всегда предполагает особую исходную точку, ей одной присущее направление устремления и активности и поэтому не может совпадать со вселенной, с Абсолютом; в качестве особой инстанции она неизбежно является относительным, частью чего-то всеохватывающего. В то же время все ее существо основано в Абсолюте, она осознает себя как проистекающую из Абсолюта. Она не является ни акциденцией, которая должна быть связана с чем-то другим, ни содержанием познания, наличествующим для кого-то иного; она представляет собой истинную субстанцию, да, единственную подлинную субстанцию – то, что не имеет, но подлинно существует.

Эта двойственность определений, прямо противоречащих друг другу, может быть помыслена лишь одним способом: «я» является *внутренним органическим членом целого*, таким членом, который целое охватывает не только извне, но и наполняет его изнутри и составляет его внутреннюю жизнь. «Я» как инстанция устремления,

как «собственное я» предполагает нечто, что противостоит ему, свой коррелят; здесь, как и в физическом бытии, действие и противодействие должны быть равны друг другу, равны *как минимум качественно*. Коррелят, благодаря которому «я» впервые становится «я» и постигает себя в качестве такового, образует отнюдь не «не-я», являющееся лишь формально-логически контрадикторной противоположностью «я», но *действующая на меня и мне равная онтологическая инстанция*. Это «равенство» между действием и противодействием основано для меня на том, что я воспринимаю обоих как следствие одной и той же силы, единственного абсолютного бытия, пронизывающего меня самого. Именно в этом состоит смысл «мы-отношения», в котором мне открывается противостоящее мне и действующее «ты», в отношении к которому я впервые становлюсь я, личностью, т. е. ограниченным Абсолютом. Первое, что дано и является истинным, есть не «я» и не «мы», но всеохватывающее, Абсолют, существующий не только сам по себе, но и для себя. Но этот Абсолют осознает сам себя как «я», в котором он постигает себя как отграниченный от «ты» и осознанно связанный с этим «ты». Рассмотрим психогенетически: из смутного, неопределенного и неперсонального, потенциально-всеохватывающего чувства жизни и бытия младенец просыпается к «я», воспринимая направленный на него взгляд матери – как любящий, так и угрожающий – и противопоставляя себя самого в качестве противоположной инстанции этому направленному на него духовному воздействию. Однако он способен воспринять сам этот взгляд, поскольку душа матери не является ему чужой, лишь «извне данной», но с самого начала не только сущностно равна ему, но и, так сказать, идентична ему по бытию; или, иными словами, поскольку двуединство здесь возникает не из совпадения независимых единичностей, а, наоборот, из дифференцирования всеохватывающего единства. Описанная здесь история возникновения «я», использованная лишь гипотетически и во вспомогательных целях, должна мыслиться и как феноменологический анализ сущностной структуры «я»-переживания и «мы»-переживания. Она представляет собой взаимную корреляцию, которая может быть помыслена не как внешняя, но как внутренне-органическая. Утверждение, что «ты» является «внешним» по отношению к «я», истинно лишь в том смысле, что здесь наличествует противоположное ограниче-

ние, что к сущности «я» принадлежит то, что оно не является «ты» и *vice versa**; но именно благодаря тому, что «я» определяется как «не-ты» (и в то же время «ты» как единственное истинное «не-я»), открывается их взаимная зависимость друг от друга и их взаимная принадлежность друг к другу. И эта принадлежность является не только внешней, но одновременно и внутренней: не только «я» связано с противостоящим ему «ты» и оба охватываются некоторым «мы», но для того, чтобы это отношение осуществилось, обоим соотносительным точкам должно быть *присуще* целое, т. е. каждая из них должна обладать другой. «Я» с необходимостью живет в «мы», лишь поскольку «мы» присутствует в глубочайшей основе «я». Члены целого содержатся в нем таким образом, что целое не только охватывает их, но и изнутри пронизывает каждого из них⁴.

Здесь мы должны вернуться к различению между телесным и интуитивным «я», из которого мы исходили. Ничто так сильно не мешает проникновению в отношение между «я» и «мы», как постоянное ориентирование на чисто предметное представление о «я» как некоторой, связанной с отдельным телом «психической сфере». С точки зрения «телесного я», взаимное проникновение «я» и «ты», конкретное всеединство, которое, как мы пытались продемонстрировать, образует существо рассматриваемого отношения, абсолютно невозможно. Любое «я» связано с его собственным телом и, тем самым, явно отделено от всякого иного «я»; отношение здесь может быть помыслено лишь как чисто внешнее.

Мы не стремимся из метафизической гордости просто отвергнуть этот эмпирически-предметный способ рассмотрения как малозначимый. Напротив, он указывает на реальный, очень важный для философии факт. Мы с полным правом можем утверждать лишь одно: этот способ рассмотрения не исчерпывает сущность предмета, но обнаруживает лишь его периферию, из которой она не может быть объяснена и должна оставаться вечной загадкой, как мы в этом уже убедились. Лишь проникая к невидимой глубине сущности и жизни человека, мы можем воссоздать его адекватную картину. Сколь ни значим (как с теоретической, так и с практической точки зрения) тот факт, что люди в своей чувственно-эмпирической жизни привязаны к отдельным телам

* и наоборот (*лат.*).

и, тем самым, неизбежно отделены друг от друга, что они узнают друг друга лишь извне и могут извне воздействовать друг на друга, существует, однако, и другой слой человеческого бытия, его иное, глубинное измерение, в котором все совершенно иначе. В этом глубинном измерении, которое доступно другому, интуитивному рассмотрению «я», люди срастаются в общей почве благодаря подземным ходам или корням, через которые протекает *одна* жизнь. Это глубокое, подземное жизненное и сущностное единство делает возможными также внешнюю встречу и взаимодействие, которые воспринимаются обычным способом рассмотрения и которые с точки зрения их самих остаются совершенно необъяснимыми. Обратимся к старинному (плотиновскому) образу: как листья на дереве кажутся отдельными сущностями, соприкасающимися лишь случайно, не способными проникнуть друг в друга, а на самом деле через ветви и суки принадлежат к дереву и имеют общий корень, через который их питает жизненный сок и пронизывает общая жизнь, так что лист, оторванный от дерева, тут же увядает и перестает существовать, так же и отдельные люди принадлежат к конкретно-реальному единству, являются в своем множестве единством, и лишь через внутреннее единство может возникнуть эта внешняя принадлежность друг к другу и взаимодействие, которые господствуют в их эмпирически видимой сущности. Указание на пространственную разделенность человеческих тел, а тем самым и связанных с телом «человеческих душ» не может опровергнуть духовное единство, в котором и через которое люди живут внутренне и которое одно лишь делает возможным осуществление их внешней связности.

Во избежание непонимания, необходимо подчеркнуть, что единство «мы» ни в коем случае не обладает здесь онтологическим приоритетом над отдельным существом, над «я». Мы утверждаем лишь наличие строгой соотносительности обеих инстанций. Как «мы» не возникает задним числом, из объединения двух готовых «я», так и «я» не рождается из (уже готового) «мы». Напротив, оба возникают одновременно и мыслимы лишь во взаимной связи друг с другом: «я» мыслимо не иначе, как в отношении к «ты», т. е. как член единства «мы», и «мы» не может мыслиться иначе, как в виде некоторого единства, являющегося единством «я» и «ты». Ни единство, ни множество не обладают в данном случае онтологиче-

ским преимуществом; наоборот, первично здесь лишь конкретное единство как единство единства и множественности, как разделенное целое, которое одновременно является и единством, и множественностью, как «мы», так и «я и ты».

Лишь на основе этого конкретно-органического единства, которое с самого начала охватывает «я» в качестве живого члена целостного бытия, а не на основе господствующего в обычном представлении, мыслимого абстрактно-точечно абсолютного «я», может быть построена как адекватная социальная философия, так и соответствующая своему предмету философия духа.

Перевод с немецкого Оксаны А. Назаровой

Примечания

- ¹ Отношение между этими обоими понятиями «я» и соответствующими им понятиями душевного, которое неизбежно приводит к дуализму между эмпирически-предметной и интуитивно-метафизической психологией, я представил развернуто в моей русской книге «Душа человека» (1917), чья основная идея изложена в статье «О метафизике души» в журнале «Kantstudien».
- ² Лучше всего у *Линнса* в «Психологических исследованиях» и у *Введенского* в «Границах и признаках одушевленности» (на русском языке).
- ³ В моей книге «Предмет знания» (Петроград, 1915, на русском языке) я попытался показать, что эта отправная точка совершенно неправильна и что гносеология и онтология могут исходить лишь из непосредственной очевидности бытия вообще. См. на немецком языке мою статью «Erkenntnis und Sein» («Logos». 1928, Bd. XVII, Heft 2).
- ⁴ Возможно, наше утверждение, что личность, «я» никогда не может быть помыслена как нечто абсолютное и самодостаточное, но лишь как коррелят, можно было бы попытаться опровергнуть, сославшись на идею Бога. Ведь Бог мыслим не только как Абсолют, но в то же время и как личность. Глубокий анализ показывает, что все-таки и здесь действительно сказанное нами. Для глубокого метафизического представления о Боге, как оно выражено в учении о триединстве, каждый член триединства является лишь «ипостасью», «личностью», и лишь единство как таковое является единством сущего. Таким образом, единство мыслится здесь не как личность, но как метафизическое единство трех личностей, как единство (абсолютной) общности. В *негативном смысле* совершенно прав пантеизм: «Профессор является личностью, Бог – нет» (потому что Он является большим, чем отдельной личностью). Вместе с тем христианская догма богочеловечества открыто выражает скрытую в других религиях идею, что Бог не может быть помыслен вне отношения к человеку, и отрицает, тем самым, идею Бога как абсолютной в-себе-сущей личности.