

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА

Экзистенциальная терапия,
или
Как практикуют философию:
к актуальности Киркегора
в современную эпоху

Известный хрестоматийный сюжет о Киркегоре как родоначальнике экзистенциальной философии позволяет говорить об актуальности датского мыслителя только в смысле признания его «особого места» в истории современной (постклассической) мысли, т.е. исключительно в рамках историко-философского дискурса. Этот архивирующий (каталогизирующий) подход был отчасти преодолен интерпретациями Фаренбаха и Хабермаса, указавшими на принципиальную соразмерность данного Киркегором определения самости посттрадиционной современности¹. Однако и такое признание не могло сделать Киркегора «актуальным мыслителем», поскольку неизменно сопровождалось оговоркой по поводу религиозного характера его творчества. Постметафизическое определение человека как «возможности быть самим собой» не стало одновременно пострелигиозным определением — таково «экспертное» заключение Хабермаса, делающее неуместным го-

¹ Fahrenbach H. Philosophische Anthropologie – Ethik – Gesellschaftstheorie. Grundzüge einer anthropologisch-praktisch zentrierten Philosophie // Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Hg. Von R. Brunner, P. Kelbel. Frankfurt – New York, 2000. S. 210f; Habermas J. Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik // Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI. Frankfurt am Main, 1987. S. 172.

лос Киркегора в коммуникативном сообществе эмансипированных мыслителей².

Указанный вердикт был подкреплен соответствующей критикой в адрес Киркегора за монологизм и децизионизм, освященные Высшей инстанцией, однако же, освобождающие экзистирующего индивидуума из социальных связей конкретного жизненного мира. Другими словами, в своей оценке Хабермас следовал, в сущности, традиционному представлению об изолированности киркегоровского «единичного индивидуума» в его отношении к Богу. Выявить крайнюю односторонность такого подхода — является в таком случае одной из первейших задач настоящей статьи. Упомянутая критика может быть признана релевантной только в той мере, в какой Киркегор действительно проецирует этическую самость в религиозный дискурс. Однако, сколь бы определяющей и репрезентативной ни была такая направленность для творчества Киркегора, она не отменяет другой перспективы его мысли, нацеленной на открытость интересубъективного опыта, противостоящего имманентной логике всякой тотальности (ближайшим образом — тотальности гегелевской системы).

Помимо постметафизического определения человека как «возможности быть самим собой» (способности быть самостью), Киркегор разрабатывает и практикует *способ философствования*, соответствующий предложенному им пониманию человеческого бытия. Именно об этом новом способе философствования, который может быть назван *экзистенциальной майевтикой*, и пойдет далее речь. Мы постараемся показать, что имплицитованная здесь проблематика интересубъективного характера самоопределения индивидуума уже содержит в себе решающие аргументы в пользу коммуникативной парадигмы, ставшей главным интеллектуальным достижением нашей эпохи, эпохи «децентрализованного субъекта». Наш главный тезис заключается в том, что осуществленный Киркегором способ философствования находится в авангарде самых смелых интенций и построений постметафизического мышления в плане переосмысления соотношения теории и практики. Без всяких преувеличений можно сказать, что Киркегор *действует* своим творчеством, понимая под действием активность, имеющую преобразующее значение для конкретного социально-исторического мира. Характер этой преобразующей активности, или практики философствования, первоначально может быть определен как *экзистенциальная терапия*, смысл которой мы и постараемся теперь прояснить, чтобы, во-первых, зафиксировать ее сущностное отличие от других видов индивидуальной терапии (например, классического психоанализа Фрейда и экзистенциально-

² Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. М.Л. Хорькова. М., 2002. С. 15 и далее.

го психоанализа Сартра), и, во-вторых, эксплицировать содержащееся в ней новое понимание телеологии социально-исторической жизни.

Напомним для начала, что, говоря о новом способе философствования у Киркегора, мы имеем в виду осуществленную им самим стратегию *косвенного сообщения*, которая выходит за рамки конкретного религиозного назначения (помочь стать настоящим христианином) и оказывается способной актуализировать интерсубъективное *майевтическое* измерение там, где люди привыкли жить с мыслью о том, что «Бог мертв». Оставаясь в этом секулярном измерении, мы можем точнее определить практический смысл творчества Киркегора как *экзистенциальную реабилитацию современности*, понимая под этим трансформацию эпохи *через* экзистенциальное преобразование единичных индивидуумов. Суть этого преобразования заключается в восстановлении способности (читателя) становиться этической самостью, или самоопределяться в своей конкретно-исторической ситуации. Как уже отмечалось, речь идет о своего рода *терапии*, начинающейся, как и полагается, с соответствующей диагностики. Киркегор находит своих современников в состоянии рассеянно-го самозабвения: патетика всеобщей объективной истины, процветающая на почве гегелевской философии и подхваченная прессой, обернулась растворением всех *en masse*. «Время и люди становятся все более недействительными»³, — констатирует он и... открывает *частную практику* — практику экзистенциального (этического) сообщения, нацеленную на то, чтобы привести человека (потенциально-го читателя) к ясному пониманию себя *в своей эпохе*. Соответственно, вся философская (*contra* Гегель), социальная (против этической инертности, растворения *en masse*, нивелирующей работы зарождающихся массмедиа) и, конечно же, церковно-теологическая (против христианства как буржуазного института) критика Киркегора нацелена на разоблачение тех сил эпохи, которые препятствуют пробуждению самости и ведут к прогрессирующему забвению субъективного измерения истины. Понимая под истиной работу *интериоризации* (*субъективации*), Киркегор справедливо полагает, что единственное, что может сделать мыслитель, желающий связать свой message с указанным измерением истины, это «помочь этой внутренности родиться (*zur Geburt verhelfen*)»⁴, помочь проступить «*наивному*» пониманию себя как способности *становиться* самостью, т.е. прибегнуть к искусству экзистенциальной майевтики, предполагающей, что

³ Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам / Пер. Т.В. Щитцовой. Минск, 2005. С. 367. Далее при цитировании — Послесловие.

⁴ Nagemann T. Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik. Berlin—Wien, 2001. S. 34.

экзистенция (экзистирующая самость) по самой своей сути *есть* in statu nascendi. Подчеркнем, что такого рода майевтика имеет всегда конкретно-историческую определенность, выступая как противодействие тем духовным тенденциям эпохи, а равно и психологическим особенностям индивидуума, которые делают указанное понимание невозможным.

Итак, функция косвенного сообщения заключается в устранении скрывающего эффекта фактических (культурно-исторических, психологических) контекстов человеческого существования и раскрытии (т. е. содействии в понимании/осуществлении) способности личностного самоопределения по отношению к таковым. Речь идет об изменении экзистенциальной установки, которое в индивидуальном плане маркируется понятием «выбора себя», а в коммуникативном плане предполагает методически продуманное выведение адресата (косвенного сообщения) из «естественной установки» и приведение к такому экзистенциальному состоянию, в котором для него открывается, что он и есть способность быть/становиться самостью. Косвенное сообщение имеет, таким образом, исключительно практическую (этически преобразующую) интенцию, методический смысл которой с известными оговорками можно выразить так: экзистенциально-феноменологическая *редукция* в акте коммуникации — в терминологии Киркегора — возвращение к *примитивности*⁵.

В материалах лекционного курса «Диалектика этического и этико-религиозного сообщения»⁶ естественная установка трактуется Киркегором как некритическое отождествление себя с существующими нравами и обычаями, традицией, «духом времени». Здесь важно подчеркнуть, что «критика» имеет на данном этапе (этапе редукции) исключительно внутреннюю направленность и связана с тем, что Киркегор называет *ревидирующим* моментом в экзистенции.⁷ Речь идет о «ревизии всеобщечеловеческого», под которой Киркегор понимает *наивный* и постоянно возобновляемый (удерживаемый in actu) пересмотр «примитивных» вопросов: «что значит быть человеком», «являемся ли я и ты людьми». Другими словами, актуальность этих «фундаментальных» вопросов неотделима от (задачи) фактического (конкретно-исторического) самоопределения личности. Таким образом, майевтика является *фундаментальным* предприятием в совершенно особом, *эвокативном*, смысле: «основания», с которыми она работает, нельзя *полагать*, их можно только *провоцировать*, «вызывать вперед». Работа обоснования перемещается из сферы теоретических

⁵ S. Kierkegaards Papirer. Bd. VIII — 2. København 1968. В 82,2—82,4; В 89. — Далее при цитировании — Пар.

⁶ Kierkegaard S. Den ethiske og den ethisk-religiøse Meddelelses Dialektik // S. Kierkegaards Papirer. B. VIII — 2. København 1968. В 79—В 89.

⁷ Пар. VIII — 2, В 82, 6; В 89.

пропозиций в область практического (экзистенциально-этического) *испытания*, в которой майевтик не может ничего постулировать, но может лишь пытаться косвенно провоцировать адресата (читателя, слушателя) на осуществление указанной выше ревизии. Если такая провокация удастся, то речь идет об экзистенциальной *реабилитации* единичного индивидуума, восстановлении (актуализации) его способности *самоопределяться* в истории, брать на себя *ответственность* за то, что он поступает (говорит и думает) так, а не иначе. Мы определили выше этот акт, или эту *практику*, как экзистенциальную реабилитацию *современности*, поскольку он осуществляется в интересах самой исторической жизни, ибо заявленный ревидирующий момент выступает как фундаментальный принцип ее обновления. Таким образом, киркегоровская борьба за Единичного оказывается одновременно борьбой за новую историческую эпоху, противопоставляющую «хитрости мирового разума» (с его превосходством категории поколения над категорией индивидуума) нередуцируемый и не снимаемый ни в каком понятии *риск* этического существования.

Говоря о косвенном сообщении как интерсубъективной практике, мы имеем в виду такой коммуникативный опыт, «делом» которого является индивидуальное умение быть этической самостью, которое должно быть засвидетельствовано с каждой стороны: как со стороны адресата, так и со стороны сообщающего, майевтика. В последнем случае указанное умение находит выражение как раз в умелом применении косвенного метода, предполагающем риторически и диалектически выверенное «виртуальное» самоустранение майевтика, который «словно исчезает, лишь ставя себя на службу тому, чтобы помочь другому в его становлении»⁸, спровоцировать его на *самодетельность*, подвинуть к этической *самостоятельности*. Наследуя это умение от Сократа, Киркегор задается вопросом, который был неизвестен греческому философу — вопросом о *праве* на косвенное сообщение. Действительно, экзистенциальной майевтике, задачей которой, по одной из формулировок Киркегора, является *воспитание* самости (точнее — умения быть этической самостью), свойственна принципиальная структурная асимметрия — нередуцируемое различие «воспитателя» и «воспитуемого» в поле связывающего их коммуникативного опыта. Не трудно увидеть, что этот простой вопрос способен стать для нас своего рода лакмусовой бумажкой: в зависимости от ответа на него, наши попытки реактуализировать наследие Киркегора или потерпят крах, или, напротив, обретут необходимую убедительность.

Вопрос о праве на косвенное сообщение формулируется и приобретает свою остроту у Киркегора по контрасту с не требующим

⁸ Пар. VIII — 2, В 89.

оправдания божественным откровением и представляющим его апостольским словом. В этическом контексте интересубъективной связи (напомним: Киркегор различает этическое и этико-религиозное сообщения) указанный вопрос должен быть понят как необходимость оправдания *инициативы* косвенного сообщения. Оправдания, прежде всего, перед лицом подозрения в манипуляции другим, «косвенном» насилии — подозрения, основанного на имплицированном в идее («экзистенциале») воспитании экзистенциально-этическом приоритете одного человека над другим. Оправдание в таком случае было бы возможно, если бы удалось показать, что само конституирование этой инициативы (исходный принцип ее возникновения и осуществления) исключает всякую монологическую авторитарность (и значит также подавление и тотализацию). Контуры такого обоснования инициативы косвенного сообщения мы находим в размышлениях Киркегора по поводу собственной майевтической *практики*. «Для понимания всей моей писательской деятельности, майевтического подхода и т. д., — говорит он в дневнике, — необходимо также понять экзистирование моей писательской личности: что я *quia* писатель сделал личностным экзистированием, чтобы поддержать такую (деятельность. — Т.Ш.), осветить, сокрыть, придать направление и т. д. Нечто, что... столь же интересно, как и вся писательская деятельность. И таким образом, в некоем более идеальном смысле, все ведет назад к Единичному, каковой не есть я в эмпирическом смысле, но автор... // Все это необходимо, чтобы прояснить мое положение в развитии. Люди полагают, что объективность выше субъективности — все наоборот. То есть, объективность, которая имеет место в отвечающей субъективности, — это финальное. Система была бы чем-то нечеловеческим, чему никакой человек как *auctor* и *exsecutor* не мог бы отвечать».⁹

Центральная идея этого решающего «признания» — идея *отвечающей субъективности*, разрывающая имманентность системы и открывающая объективность как не допускающее тотализации измерение исторического мира. Объективность представляется здесь как «дело» ответа, как конкретное интересубъективное смыслообразование, сингулярность которого является конститутивным принципом обновления истории именно в той мере, в какой не может быть редуцирована к идее Всеобщего (универсального). Единичный индивидуум является субъектом истории как *субъект ответа*. Участвовать в смысловом обновлении истории (исторической жизни сообщества) он может, лишь засвидетельствовав историчность собственного становления, т. е. осуществив свою Единичность в форме *ответа*. Этот герменевтический круг кладет конец самоожесточенности субъекта, тотальности в понимании истины и ее нейтральности. Быть Единичным значит отве-

⁹ Pap. X-1, A 145.

чать, реализовывать свое бытие как *способность к ответу*, которая в рамках киркегоровского наследия осмысливается как способность этической *самостоятельности*¹⁰.

Таким образом, практика косвенного сообщения должна быть понята как *ответ*, идя на который Киркегор выступает не как эмпирический (психологический) субъект, а как субъект истории — Единичный, или *автор* ответа: ответа на фактическую *ситуацию* своего времени, экзистенциальный кризис своей эпохи, — ответа, который имеет форму *обращения*, обращения к своим современникам по поводу одного-единственного вопроса: умения быть Единичным. Иначе говоря, инициатива по пробуждению и «воспитанию» этической самости должна пониматься как элемент соучастия, вместе со своими современниками, в одной эпохе. Именно постольку, поскольку эта инициатива имеет форму ответа, она предполагает особую стратегию обращения к адресату, такую, при которой автор инициативы должен обеспечить необходимые условия для того, чтобы стал возможен ответ *другого*, ответ, в котором осуществляется его единичность¹¹. Ведь согласно идее «отвечающей субъективности» экзистенциальная реабилитация — это реабилитация способности к ответу, который мы с полным правом (перефразируя и перетолковывая Гадамера) можем назвать «действенно-историческим», поддерживая тем самым данное ранее определение практического смысла косвенного сообщения как экзистенциальной реабилитации современности.

Подведем некоторые итоги. Мы установили, что право на косвенное сообщение проистекает из диалектической связи ответа и обращения, которая имплицирована в идее отвечающей субъективности. Действенно-исторический ответ — это всегда и обращение, а право на инициативу выступает условием обновления конкретного исторического сообщества. Вопрос о (воз)рождении этической самости изначально рассматривается Киркегором в контексте историче-

¹⁰ В этой связи Киркегор, используя непередаваемую игру слов и знаков пунктуации, фиксирует соответствующие формулы «неэтического» и этического существования: 1. Стоять — единственно при помощи другого (At staae — ene ved en Andens Hjaelp). 2. Стоять одному — при помощи другого (At staae ene — ved en Andens Hjaelp). Последняя позиция как раз и предполагает майевтическое отношение. — Пар. VIII — 2, В 82,15.

¹¹ То есть майевтик должен задать такую коммуникативную ситуацию, в которой сам он как личность «исчезает», ретируется, оставляя читателя «наедине» с собственной возможностью экзистирования и подводя его тем самым к необходимости решения, этического выбора. Так возникает сложная сеть псевдонимов, ибо конкретность обращения предполагает разное экзистенциальное качество адресатов сообщения. В этом смысле известное учение о стадиях существования, представленное множеством разных голосов, разработано специально для того, чтобы настичь каждого читателя на его «месте» и оттуда вести его к экзистенциальной трансформации.

ской жизни конкретного сообщества, благодаря чему обнаруживается *сущностная взаимосвязь между майевтическим назначением косвенного сообщения и обновлением в истории*. Как практика косвенного сообщения творчество Киркегора предполагает, таким образом, новую, коммуникативную, парадигму исторической жизни человеческого сообщества и само инициирует эпоху, в которой объективность более не делегируется «хитрости мирового разума», а учреждается в свершении *ответности*, т. е. помещается в контекст конкретного становления интересубъективности, выступая в известном смысле как его эпифеномен.

Майевтическая практика «субъективного мыслителя» может быть теперь самым принципиальным образом отличена от таких видов индивидуальной терапии, как классический и экзистенциальный психоанализ (Фрейд/Сартр), несмотря на то, что с каждым из этих видов терапии экзистенциальная майевтика имеет определенное сходство. Так, с классическим психоанализом ее объединяет (на самом формальном уровне) ключевое представление о симптомообразующей функции вытеснения. Правда, в отличие от психоанализа, который исходит из того, что вытеснению подвергаются силы сексуального порядка (либидо), экзистенциальная терапия, обращаясь к психологическим особенностям процесса становления-самости, выявляет душевные движения и фиксации, оттесняющие и скрывающие стремление личности к самораскрытию, ясности собственного становления. Классическим примером симптома, указывающего на задержку, патологическое искажение и даже в некотором смысле тупик в самопонижении, является у Киркегора меланхолия. Стоит особо подчеркнуть, что рассмотренная в аспекте становления-самости «нормальная» душевная жизнь заявляет о себе, согласно Киркегору, в открытости коммуникации (ясно почему: ведь раскрытие самости — это ее конкретно-историческое становление), тогда как патология — некая сковывающая раскрытие самости фиксация — обнаруживает себя в уклонении от коммуникации.¹² С точки зрения экзистенциальной терапии патологическим выступает, прежде всего, заикливание, увязание личности в каком-то ограниченном, застывшем образе самости и упорствование в нем, ибо задачей является открытое коммуникации этическое становление-самости, на восстановление которого и направлены усилия майевтика.

¹² В «Понятии страха» Киркегор определяет подобного рода *замкнутость* как «демоническое», как «несвободу», которая страшится коммуникации (см. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. Н.В. и С.А. Исаевых. М., 1993. С. 214–215). Другой не менее важной работой для понимания психологического аспекта становления-самости является «Болезнь к смерти». Подробнее об этом см. также: Ясперс К. Реферат по Киркегору // Топос № 2(7), 2004. С. 41–56.

С экзистенциальным психоанализом Сартра, в свою очередь, майевтическую терапию объединяют те концептуальные основания, которые восходят к самой структуре экзистирующей самости, введенной Киркегором в «Болезни к смерти» и по-своему развитой французским философом в понятиях проекта, бытия-для-себя и др. Не вдаваясь сейчас в сравнительный анализ классического и экзистенциального психоанализа и абстрагируясь, в частности, от критического размежевания Сартра с Фрейдом, мы, сопоставляя эти практики с экзистенциальной терапией, можем различить два основополагающих типа, или метода, индивидуальной терапии. Воспользовавшись психологической терминологией, мы можем определить эти два типа соответственно как *интровертированную* и *экстравертированную* методики, где «интра» и «экстра» указывают на отношение реабилитационной работы к историческому миру.

Интровертированная методика, представленная Фрейдом и Сартром, нацелена на реабилитацию *эмпирического субъекта* во всем его индивидуальном своеобразии. Психоаналитик сосредоточивается здесь исключительно на биографическом плане, истории «душевной жизни», тогда как социально-историческая эпоха, которая определяет жизненный мир пациента, остается непроблематизируемым горизонтом, нетематизируемой предпосылкой. Задача терапии в данном случае — оптимизация внутренних условий для ясного и уверенного существования индивида в мире: у Фрейда при этом делается акцент на восстановлении нормальной социальной интегрированности, у Сартра — на достижении ясности в отношении собственного фундаментального выбора (проекта), в свете которого должны найти объяснение все факты жизни человека и который представляет личность как нередуцируемую целостность. Другими словами, экзистенциальный психоанализ объясняет, почему человек является тем, чем он является в мире, рассматривая, таким образом, человека как помещенную в мир становящуюся тотальность, как *индивида*. Согласно Сартру, человеческое бытие как непрерывная историизация подчинено изначальному проекту. Выявить его значит раскрыть смысл, ориентацию «внутримирной» истории индивида, истории его жизни.¹³ Принятие социально-исторического мира как данности (нетематизируемой предпосылки) является здесь условием возможности *объективной* (объективирующей) позиции аналитика по отношению к пациенту, «позиционирующей» терапевта как носителя соответствующей компетенции.

Экзистенциальная терапия, напротив, представляет собой *экстравертированную* методику, поскольку ее интенцией, как уже не раз отмечалось, является преобразование исторического мира благодаря

¹³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. В.И. Колядко. М., 2000. С. 567 и далее.

экзистенциальной трансформации индивидуума. Эта коммуникативная практика осуществляется в режиме принципиальной проблематизации смысловых данностей конкретной эпохи, что делает невозможным «объективно-научное» возвышение майевтика над своим подопечным¹⁴, intersубъективная связь которых требует равного *двустороннего* испытания и конкретно-исторического исполнения способности быть этической самостью, посредством чего единственный экзистирующий индивидуум выступает уже не как замкнутая на себя тотальность (со свойственной ей имманентной историизацией), а как участник обновления исторической жизни конкретного общества, т. е. как субъект истории, или — *отвечающая субъективность*. Речь идет, таким образом, об обретении нового исторического самосознания, которое Фуко, в работе «Что такое Просвещение»¹⁵, назвал «установкой современности», возводя ее к практическому повороту в философии Канта, сделавшего «повесткой дня» укорененность философии в актуальном социально-историческом контексте. Отталкиваясь от тех черт мышления Канта, которые выделяет Фуко (рефлексия по поводу актуальности собственной работы; внутренняя связь своих сочинений, исторической рефлексии и частного анализа того конкретного момента, в который и ради которого он писал; размышления о «сегодня» как о поводе для частной философской задачи), мы уверенно можем назвать Киркегора наследником Канта в деле одновременной проблематизации отношения к настоящему, способа исторического существования и самоконституирования. Интенция на преобразование самости и мира (в котором она становится таковой), содержащаяся в критической рефлексии на предмет собственного исторического бытия, находит себе место в особой коммуникативной стратегии Киркегора. Теория и практика косвенного сообщения в своих принципиальных положениях выступают, таким образом, не чем иным, как развитием дела Канта в направлении «критики исторического разума».

Все вышесказанное позволяет говорить об экзистенциальной майевтике как о самостоятельном измерении коммуникативного опыта, которое не может быть редуцировано ни к *онтологическому*, ни к *прагматическому* измерениям, рассматриваемым в таких базовых теориях современной коммуникативной философии, как философская гер-

¹⁴ Ср. с апелевской моделью «частично суспендированной коммуникации», рассмотренной на примере общения психотерапевта со своим пациентом и предполагающей как раз объективно-научное дистанцирование по отношению к последнему. K.-O. Apel, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht* // K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*. В. П. Frankfurt am Main, 1973. S. 123ff.

¹⁵ Фуко М. Что такое Просвещение? — <http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/nachala.txt>

меневтика Гадамера, трансцендентальная прагматика Апеля и теория коммуникативного действия Хабермаса. Обоснование особого места коммуникативной стратегии Киркегора «между» онтологическим подходом Гадамера, показывающего историю как герменевтическое (диалогическое) свершение, и прагматической ориентацией Хабермаса и Апеля, разрабатывающих универсальные принципы коммуникативного взаимодействия на условиях объективирующего (критического) дистанцирования по отношению к предмету обсуждения, является еще одним аргументом в пользу философской *topicality* наследия Киркегора. Ведь каждому из отмеченных измерений — онтологическому, прагматическому и майевтическому — соответствует определенное понимание задачи философской работы, точнее говоря — той ее функции, которая свидетельствует о собственной интегрированности философии в действительную историческую жизнь конкретного сообщества. Другими словами, речь идет о разных способах действенного участия философской рефлексии в социально-исторической жизни. Тот способ, который был предложен Киркегором, видимо, в наибольшей степени порывает с «академическим» видением фигуры философа, *не жертвуя* при этом глубиной аналитической работы (концептуального обоснования). Предпочитая титул «субъективного мыслителя», Киркегор подчеркивает, что последний должен быть одновременно поэтом, этиком и диалектиком. Такова «формула» мышления/сообщения, способного на майевтическую функцию.

То, *ради чего (вокруг чего)* начинается и ведется экзистенциальная коммуникация — не некий требующий разъяснения «предмет», а само (этическое) умение быть экзистирующим индивидуумом. В этом заключается ее основное отличие от герменевтического диалога. Майевтика сосредоточена на *непредметном* понимании, т. е. этическом самопонимании участников коммуникации. Предметный план сообщения выполняет при этом исключительно служебную функцию¹⁶ и подчинен рефлексии в отношении того, *как следует выстроить* сообщение, чтобы оно могло наиболее эффективно образом поспособствовать *другому* в реабилитации его (этической) способности быть самим собой. Отсюда ясно, что герменевтический диалог, *если* он исполняется как межличностная, этически релевантная, *рискованная* коммуникация, с необходимостью содержит в себе майевтическое (непредметное) измерение, или этическую рефлексию.¹⁷ Однако, в силу того что

¹⁶ Пар. VIII—2, В 83, В 89.

¹⁷ Ср.: «Коммуникация является “человеческой” только тогда, когда вместе с предметом определенным образом дается и самость». — Rombach H. Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritischen Phänomenologie des Verstehens und Missverstehens // Phänomenologische Forschungen. Red. Ernst Wolfgang Orth. Band 4. Mensch, Welt, Verständigung. Freiburg/München, 1977. S. 27.

определяющим для него является *предметный* интерес, последняя выступает имплицитным *проблематическим* основанием, которое Гадамер пытается обеспечить, подчиняя герменевтический разговор идеалу дружбы.

Отличие майевтики как экзистенциальной реабилитации современности от критической теории (критики идеологии) состоит, в свою очередь, в том, что адресат последней — это человек, уже готовый или способный к критике. Именно потому, что он «готов», на первый план выходит актуальный предмет критической рефлексии — определенные социально-исторические содержания, требующие *пересмотра*, т. е. акцент опять же делается на предметной составляющей. *Но как обретается критическая позиция? И может ли философия содействовать этому процессу?* Именно такую задачу (содействие в обретении — актуализации — критической позиции) ставит перед собой Киркегор. Его адресат — это человек, которого надо привести к способности критической рефлексии, или этической самостоятельности, точнее говоря — реабилитировать эту его способность.

Необходимо признать: ни герменевтически, ни рационально-дискурсивно ничто *не гарантирует* принципиального условия «идеальной» коммуникации, каковым является этическое *самоопределение* — та индивидуальная установка («как» само-отношения и отношения к другому), которая должна препятствовать как тотализации традиции, так и тоталитарному исходу консенсуса («корке конвенций») и которая позволяет Киркегору сказать, что это «неэтично, если в качестве последней инстанции для тебя выступает согласительная комиссия»¹⁸. И все же философ может *работать* с этой «негарантированностью», т. е. с «субъективными», экзистенциально-этическими основаниями коммуникативной жизни человеческого сообщества. Указанная работа разворачивается не в «чистой» трансцендентальной сфере, существующей независимо от плана эмпирических явлений, но сама вплетена в социально-исторический контекст¹⁹. Речь идет, в сущности, о радикальной трансформации самого понимания трансцендентального измерения. Мы не торопимся отказаться от этого классического параметра философской работы: в случае с экзистенциальной майевтикой его сохранение удостоверяется тем фактом, что она имеет дело с *конститутивными* принципами социально-исторической жизни. Реализуемая здесь философская практика является конкретной формой так называемого воплощения трансцендентального субъекта: экс-

¹⁸ *Послесловие*. С. 607.

¹⁹ Комментируя максимум «понять самого себя в экзистенции», Киркегор подчеркивает, что это «самого себя» — «не чистое человечество, не чистая субъективность... благодаря которым все становится легким, потому что трудность устраняется и все дело переносится в театр теней, устраиваемый абстракцией». — *Послесловие*. С. 406.

пликация и актуализация указанных конститутивных принципов осуществляется в фактическом intersubъективном мире как значимый момент его собственного исторического свершения. В этом смысле трансцендентальные основания, с которыми работает майевтик, не могут быть названы априорными (условиями возможности) в классическом (кантовском) смысле. Поскольку эти основания (а именно реализуемое в ответе умение быть этической самостью) сами формируются в соответствующем intersubъективном контексте, они скорее должны быть названы апостериорно-априорными, или «апостеприорными» (чтобы придать оксюмору «нетрадиционный», конструктивный, поворот).

Не трудно увидеть, что экзистенциальная майевтика, будучи коммуникативным действием *par excellence*, не может быть классифицирована в соответствии с предложенным Хабермасом различением коммуникативного и стратегического действий²⁰. Теория коммуникативного действия немецкого философа и коммуникативная стратегия Киркегора разворачиваются в разных плоскостях intersubъективного опыта.

Майевтическое назначение косвенного сообщения призвано проблематизировать — *ревидировать* — ту перформативную установку, которая в моральном эгалитаризме Хабермаса формализуется согласно структурной симметрии лингвистической интеракции.

Расхождение Киркегора и Хабермаса затрагивает в итоге саму телеологию социально-исторической жизни, которая не может быть сведена к прагматическому идеалу нормативного консенсуса. Для экзистенциального майевтика речь идет об открытости intersubъективного опыта, в котором *может* происходить (воз)рождение этической самости и обновление социально-исторической жизни в той мере, в какой реализуется индивидуальная способность к самостоятельному ответу (и в том числе — к ответной *инициативе*). Таким образом, если осью размышлений Гадамера является медиальный характер языкового опыта, а Хабермаса — способность достижения универсального опосредования (согласия) рационально-дискурсивными средствами, то мысль Киркегора сосредоточивается на *позитивном* значении дисконтинуальности, позволяющей укоренить трансформацию социально-исторической жизни в бытии отдельной самости («*отвечающей субъективности*»). Телеологическим горизонтом прак-

²⁰ Ср.: «В то время как в стратегическом действии один воздействует на другого эмпирически, угрожая применением санкций или рисуя перспективы вознаграждения, для того чтобы понудить его к продолжению столь желанного общения, в коммуникативном действии один предлагает другому рациональные мотивы присоединиться к нему в силу скрепляющего иллюзивного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту». — Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. С.В. Шачина. СПб., 2000. С. 92.

тики косвенного сообщения является в таком случае сквозное обновление социально-исторической жизни на началах экзистенциального самопрояснения и этической самореализации в ответе (принимая, естественно, что ни самопрояснение, ни самореализация не могут достигнуть абсолютной полноты в конечном человеческом существовании).

Выражаясь несколько формально, мы можем сказать, что телос киркегоровской (не сократовской) майевтики — это новорождение самости-и-общества. В современной социальной философии наиболее родственной Киркегору фигурой в этом отношении выступает Корнелиус Касториадис, предложивший «революционный» проект автономии, в котором автономия общества (т.е. его способность к творческой самоорганизации) осуществляется посредством реализации автономии отдельными индивидами²¹. Здесь не место обсуждать концепцию греческого мыслителя. Для нас представляет непосредственный интерес только тот факт, что в рамках своей социальной теории Касториадис, переосмысляя учение Фрейда, пытается придать психоанализу статус *экстравертированной* практики, призванной содействовать формированию способной к саморефлексии субъективности и выступающей таким образом как значимая часть заявленного греческим мыслителем проекта автономии. Психоаналитическая работа, помогающая индивиду стать автономным, определяется Касториадисом как «практическая/поэтическая деятельность, в которой оба участника являются действующими, и пациент выступает главным агентом развития своей собственной самодеятельности. Я называю ее поэтической, — говорит Касториадис, — поскольку она креативна: ее результатом является — или должно быть — самоизменение человека — то есть, строго говоря, *появление другого существа*»²² (курсив мой — Т.Щ.).

Таким образом, Касториадис, в сущности, возобновляет майевтико-терапевтический подход Киркегора, значительно уступая, однако же, датскому мыслителю в проработанности (экзистенциально-диалектическом обосновании) этой социально-значимой практики. И дело не только в том, что Киркегор не столько теоретизировал, сколько практиковал майевтику in actu. Экзистенциальная терапия датского мыслителя отличается от «поэтической» деятельности Касториадиса иным пониманием конкретной *диспозиции* практикующего майевтика и «подопечного». У Касториадиса эта диспозиция определяется как отношение психоаналитика и пациента, которое с необходимостью предполагает жесткую объективирующую установку по отно-

²¹ Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер. Г. Волкова. М., 2003. С. 116—122.

²² Castoriadis C. World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination. Stanford, 1997. P. 129.

шению к последнему, включая непреходящий «переход на личности»: психоаналитик работает с конкретным биографическим лицом. Касториadis не объясняет самого главного: каким образом может быть нейтрализована прямая зависимость пациента от психоаналитика. Ведь если цель последнего — привести индивида к возможности социальной жизни на началах автономии, то интимное пространство их межличностного общения, этот имманентный терапевтический мир, созданный и управляемый «его компетентным величеством» психоаналитиком сам должен быть каким-то образом демифологизирован, причем не постфактум: этот деструктивный момент должен быть внутренним пульсом самой психоаналитической практики, иначе психоаналитики превратятся в новую жреческую касту, а заявленный «поэзис» уподобится акту божественного творения. Короче, психоаналитик должен работать так, чтобы «властная» субъект-объектная иерархия пребывала в состоянии латентного суспендирования, чтобы имплицитной нотой всех терапевтических бесед было «король-то голый» — в том смысле, что именно ради конституирования автономного общества нужно постоянно отзывать претензию на непререкаемый авторитет в интерсубъективной деятельности, призванной такому обществу содействовать. Как достичь этого в указанной диспозиции (оснащенной множественными знаками-фиксаторами иерархии: табличка на дверях, секретарша, расписание, непреходящая *односторонняя* исповедь, журнал наблюдений, чек...), остается не ясным. Киркегор же предлагает другую диспозицию: *автор-читатель*, которая позволяет майевтику избегать формирования «авторитетной позиции», а в плане потенциальных пациентов-реципиентов предоставляет философу-терапевту стратегическую возможность затронуть *всякого*. Искусство майевтики — это, прежде всего, свобода от любых властных (объективирующих) фиксаций, искусная непринужденность и непринудительность, определяемые датским мыслителем как «образованное обхождение отдаленной идеальности»²³.

В завершение необходимо указать еще на одного философа, который по-своему актуализировал наследие Киркегора в современную эпоху, — это Ричард Рорти, чьи понятия иронии и наставительной философии прямо восходят к идеям датского мыслителя. Предложенная Рорти концепция философа-ироника, содействующего пересмотру моральной идентичности, трансформации нашего самопонимания, является, в сущности, неопрагматической популяризацией экзистенциальной майевтики Киркегора. Оба мыслителя делают повесткой дня радикальное преобразование возможностей философской работы, которое обусловлено «постметафизическим» разоблачением ситуированности мышления. Указанное преобразование для каждого из

²³ Стоит отметить, что Киркегор был убежден, что подобное мастерство может составить также и ткань беседы или «наставительной речи».

них оказывается связано со взрывом дисциплинарных границ философии. Рефлексия на предмет собственной «воплощенности» открывает перед философией практические задачи, выполнение которых требует от нее, в известном смысле, изменить себе: именно так в лице Киркегора она перестает быть философией (этот титул остается за Гегелем) и становится майевтически-действенным единством поэтики, этики и диалектики. Однако в концепции Рорти утрачивается тот телеологический масштаб новой (квази)философской практики, который позволяет говорить о ее социально-историческом значении²⁴, закрепленном нами ранее (применительно к Киркегору) в понятии экзистенциальной реабилитации современности. Таким образом, Киркегор и Рорти, существенно расширяя границы самопонимания философии, предлагают все-таки *разные* возможности ее практической реализации.

²⁴ Так, ироничный философский дискурс позиционируется у Рорти как частное дело, непригодное для публичной риторики либеральной культуры.