

Леонардо Поло

Проект трансцендентальной антропологии*

К публикации перевода

Леонардо Поло (1 февраля 1926, Мадрид, – 9 февраля 2013, Памплона) – один из самых именитых философов сегодняшней Испании: к сожалению, практически неизвестный за пределами испаноязычного мира, как и очень многое из того, что происходит в испанской философии в послевоенный и особенно в послефранкистский период. Значительная часть профессиональной жизни Леонардо Поло была связана с Наваррским университетом в Памплоне, где в настоящее время издается журнал *Studia Poliana*, посвященный философу и главным темам его творчества. В обширном наследии Поло (45 монографий, если считать только первые издания, не говоря о разрозненных статьях и лекциях) центральное место принадлежит двухтомной «Трансцендентальной антропологии»**. Над этой книгой Леонардо Поло трудился с семидесятых годов прошлого столетия; по ходу более чем двадцатилетней работы концепция претерпевала значительные изменения, пока требовательный автор не счел последний вариант текста созревшим для публикации. Представленная в русском переводе лекция была прочитана Л. Поло 24 сентября 1994 г. в актовом зале факультета психологии университета Малаги (Испания); она замечательна тем, что в краткой и популярной форме излагает базовые идеи главного труда философа и поэтому может служить хорошим предварительным введением в его трансцендентальную антропологию.

Г.В. Вдовина

В этой лекции я должен буду иметь в виду две цели: с одной стороны, принять во внимание ваши интересы как слушателей, а с другой стороны, мне хотелось бы сказать нечто помимо того, что я уже высказал в публикациях или в докторантских курсах, посвященных этой теме¹.

Трансцендентальная антропология как предложение

Поэтому мы можем, видимо, начать с того, что я рассматриваю трансцендентальную антропологию как предложение: предлагаю трансцендентальную версию антропологии. «Предложение» означает прежде всего, что речь идет о незавершенном процессе исследования; но я также хочу подчеркнуть, что этот новый проект не

* Перевод выполнен по изданию: *Polo L. Planteamiento de la antropología transcendental // Miscelánea poliana. IEFLP 4, 2005. P. 8–24. – Примеч. пер.*

** *Polo L. Antropología transcendental I: la persona humana. Pamplona: Eunsa, 1999; 2003 (2a ed.); 2010 (3rd ed.); idem. Antropología transcendental II: la esencia de la persona humana. Pamplona: Eunsa, 2003; 2010 (2a ed.).*

¹ См., например, *Polo L. Quién es el hombre. Madrid: Rialp, 1991; idem. Presente y futuro dei hombre. Madrid: Rialp, 1993; в частности, гл. 7 этой последней книги: “Por qué una antropología transcendental”. См. также *idem. Libertas transcendentalis // Anuario filosófico. 1993. XXVI–3. P. 703–716.**

подразумевает дисквалификации других, отличных от него проектов; напротив, он предполагает уважение к иным возможным подступам к теме человека. Естественно, он должен отделяться или отличаться от них, даже если включает в себя некоторые свойственные им аспекты: ведь если бы это было не так, он не был бы предложением. Но если бы он предлагался в резко критичной манере по отношению к другим версиям антропологии, то имел бы, на мой взгляд, излишне догматичный смысл, а мое намерение отнюдь не таково.

Не таково прежде всего потому, что, как мне кажется, философия – это всегда открытый путь. Обычно я выражаю это в несколько парадоксальной форме, говоря, что философы ошибаются именно в своем последнем слове, если рассматривают его как последнее. Философия всегда может идти вперед, ибо истина неистощима. Сколь бы ни были велики достижения и приобретения, сделанные философией на протяжении ее истории в связи с соответствующей ей широчайшей тематикой – ведь философия занимается множеством вопросов, – сколь бы далеко вперед, повторяю, ни уходила философия, она не может закончиться никогда. Именно поэтому она называется фило-софией: у нее нет последнего слова или последнего открытия.

Предложение устраняет догматизм: я ни на миг не претендую быть догматиком. Догматик – это философ, который считает, что продумал все, что он строит тотальную систему; таким мог бы быть Гегель. Но нет, ни в коем случае: путь открыт, чтобы другие люди с другими методами могли по нему идти и, возможно, добавлять нечто другое или приходиться к иным достижениям. Никаких догматизмов. Трансцендентальная антропология – это, скажем так, песнь открытому характеру человеческого существа: если человеческое существо – действительно открытое существо, оно неистощимо. Его изучение, сколь бы ни прогрессировало, всегда остается незавершенным, всегда остается что сказать и что никогда не будет высказано до конца. Это тот момент, который еще Гуссерль выразил в конце жизни (ему было более семидесяти), когда его спросили, считает ли он себя зрелым после стольких лет, посвященных философии, не пришел ли он к достижениям, которые можно полагать окончательными. Он ответил, что нет и что ему нужно прожить, подобно Мафусаилу, лет девятьсот, чтобы начать приходиться к зрелости. И в самом деле, хотя я посвятил философии более сорока лет, ломая себе голову над этими вопросами, они никогда не заканчиваются, не истощаются.

Трансцендентальная антропология. Повторяю: предложение. Что именно предлагается? Предлагается подойти к теме человека иначе, нежели подходила к ней классическая философия, если понимать под ней ту философию, которая берет начало у греков и продолжается в Средние века. Она понимает тему человека, подходит к ней не собственно трансцендентально, хотя не исключает некоторых возможных троп или некоторых указаний, вспоможений, предшествований, с которых можно было бы начать. Тем не менее полный профиль, окончательный профиль, который принимает антропология в этой традиции, есть нечто унаследованное от греков, чего средневековые философы не сумели преодолеть. Речь идет о том, что, согласно этой антропологии, человек в собственном смысле есть объект вторых философий. Антропология есть вторая философия, но никоим образом не первая философия; первая философия – это метафизика, которой именно поэтому надлежит заниматься трансценденталиями. Человек в таком случае есть существо, открытое трансценденталиям, но сам по себе он не трансцендентален; иначе говоря, человеческих трансценденталий не существует. Человек – это просто сущее: сущее высокого ранга, но не перестающее быть сущим среди других сущих. При всем том средневековая позиция не совпадает в точности с греческой: в греческой философии подчиненность человека космосу выражена с гораздо большей интенсивностью, чем в христианской средневековой философии. Вы знаете, что, по мнению Аристотеля, космос тоже содержит интеллектуальные элементы: например, небесные сферы и первый двигатель или первые двигатели; когда внутри космоса

вводится такой элемент, человек становится подчиненным ему, причастным ему. Христианская философия пыталась преодолеть язычество Аристотеля, но, несмотря на эти попытки, так или иначе по-прежнему сохраняла в себе многие элементы античного интракосмизма, то есть в ней по-прежнему преобладала внутрикосмическая интерпретация человека.

В классическом подходе человек есть вторичное существо, вторичная причина, как порой говорят, именно потому, что для реальности первичное – это основание (*fundamento*). Изначальный характер реальности видится именно так: фундаментальным образом; и то, чему подобает быть первичным, трансцендентальным в собственном и самом первом смысле, есть фундамент. Не человек, ибо человек – фундированное существо, и отношение между фундаментом и фундированным определяет постановку темы. Если тематически исследовать человека в такой перспективе, это будет делом второй философии; его нельзя изучать как в собственном смысле первичную тему. Человек – не основание, а существо фундированное, причиненное, зависимое от...; короче говоря – конечное сущее. Такова классическая парадигма; в ней нет места трансцендентальной антропологии, в лучшем случае можно говорить об антропологии как о второй философии. На мой взгляд, в такой формулировке присутствует известная недостаточность, в той или иной мере создаваемая самими авторами. Другими словами, делаются попытки выйти за пределы места, указанного человеку греками, сломать эти рамки, чтобы продвинуться дальше; но сделать этого не удается, и в конце концов эти попытки оставляют.

Инверсия трансцендентального в Новое время

В философии начала Нового времени и даже в некоторых предшествовавших примерах из самого позднего Средневековья предпринимается попытка инверсии в постановке темы. Обычно я называю это симметризацией. Мысль модерна плотно занимается темой человека, уделяет ему тематически гораздо больше внимания, чем в античности. Поэтому человек приобретает огромную значимость. Но чтобы сформулировать эту значимость, чтобы представить ее философски, воспроизводятся категории классического мышления. Если в классическом подходе человек не был трансцендентальным, потому что не был фундаментальным, был не основанием, а фундированным существом, то в нововременном подходе, отстаивавшем достоинство человека или первичность человека, они отстаиваются опять-таки в терминах фундаментальности. Но от этого, как мне кажется, мы ничего не выигрываем; наоборот, теряем. Не выигрываем – и мое предложение следует этой линии – именно в понимании того, что в человеке в строгом смысле наиболее характерно для него. Обычно говорят, что первичная реальность есть реальность субстанциальная; субстанциальная реальность в случае человека называется субъектом. А в философии Нового времени, если сформулировать предельно кратко, субъект понимается в субъективистском смысле. Это очевидно у Канта, где понятие субъекта принимает ноуменальный характер. Субъект означает фундаментальную априорность, связанную с развертыванием всего данного в опыте: это фундамент фундированного. Гегель тоже говорит: субстанция есть субъект². Мы что-нибудь выиграли от этого? Повторяю: что-нибудь удалось выиграть от этой симметризации? Может показаться, что да, что человек был поставлен на первое место, и тогда, наверно, можно говорить об антропоцентризме; но в действительности не удалось выиграть всего, что можно было бы выиграть. Ибо, на мой взгляд, следовало бы сказать, что трансцендентальный характер человеческого существа никоим образом не означает, что человек есть основание; он означает другое: что основание – не единственное.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Пролог II, 1.

Полное отождествление первичности и основания невозможно, и невозможно оно именно потому, что человек тоже первичен. Человек тоже есть первичное существо, но от этого он не становится фундаментальным существом: первичность человека не есть первичность основания. Но если человек тоже первичен, мы, очевидно, устраняем его зависимость от фундамента как зависимость фундированного существа; поэтому больше нельзя утверждать, что антропология есть вторая философия. С другой стороны, то утверждение, что человек первичен, однако не в фундаментальном смысле, оставляет в неприкосновенности первичный характер фундамента. Разумеется, он не свойствен человеку; но хотя он не свойствен человеку, а вернее, именно поэтому, фундамент составляет первичный смысл бытия, или смысл первичности. Обычно я называю это расширением (*ampliación*). Проект трансцендентальной антропологии есть, строго говоря, расширение трансцендентального, или расширение трансцендентального подхода.

Но здесь нет ни ничьей, ни борьбы за выяснение того, что первое: основание или человек. Ведь если утверждать первичность человека в терминах основания, то в действительности единственное, чего мы достигаем, – это перемены места, отведенного понятию основания, что само по себе страдает явной недостаточностью. Я уже сказал, что, говоря о предложении, имею в виду уважение к другим позициям; но в то же время следует, не впадая в резко критический тон, подчеркнуть расхождение. Что выигрываем мы, говоря, что основание – это человек, вместо того, чтобы считать основанием нечто отличное от человека? Что это дает нам для познания человека? Мне представляется очевидным, что ничего. И в первую очередь это ничего не дает нам для прогресса или расширения философского знания как исследования чего-то нового. В любом случае мы ошиблись: это всего лишь вопрос местоположения. Что такое основание: нечто такое, от чего мы зависим как вторичные существа, или основание – это мы сами, и, следовательно, мы – существа независимые, от которых зависит все?

Иногда, и прежде всего в XX в., выпячивали именно это, аргументировали следующим образом: человек не зависит ни от чего, человек независим; в силу этой независимости все остальное зависит от человека. Допустим, вы говорите мне, что человек есть фундаментальная реальность. Но это лишь изменение местоположения: мы думали, что фундамент – вот это, а теперь говорим, что фундамент – мы сами. Но разве мы узнали что-либо новое о себе? Это лишь способ обращения того, что казалось внешним, и это вполне ясно у Фейербаха, например, а также в марксизме. Произошел своего рода разворот, коперниканский переворот в отношении «фундамент-фундированное». Отныне мы – не фундированное, а фундамент. Но истина в том, что в терминах строгого исследования, в терминах расширения философского знания это аннулируется, ибо что это дает нам? Что мы выиграли, строго говоря? Понятие фундамента у нас уже было, мы просто нашли ему другое место. Мы не выиграли ничего, не приобрели новых понятий о человеке.

Такая инверсия ясно видна у Ньютона и Канта. Для Ньютона космическое пространство есть *sensorium Dei* (чувствилище Бога); по существу оно весьма напоминает атрибут у Спинозы: это бесконечность, в которой Бог творит мир. Мир есть остров в пространстве, поэтому пространство не сотворено, божественно: *sensorium Dei*. Что делает Кант? Он говорит: нет, пространство – это *sensorium hominis* (чувствилище человека). В действительности – выиграл Кант что-нибудь в сравнении с Ньютоном? Не идет ли речь скорее просто о другом субъекте атрибуции того же самого понятия? Достигнуто ли с изменением субъекта атрибуции что-либо, какое-нибудь новое знание? Продвинулись ли мы в нашем исследовании? Представляется очевидным, что нет.

Итак, мое предложение следующее: утверждение о трансцендентальности антропологии есть расширение трансцендентального подхода, а оно неосуществимо в терминах симметризации. Когда его выполняют в терминах симметризации, че-

ловек оказывается ноуменальным существом, а также становится невозможной метафизика как исследование трансцендентной по отношению к нам реальности, то есть фундаментальной реальности, коей мы не являемся. Строго говоря, кантовская критика метафизики, его метафизический агностицизм, завершается противоречиво: признанием ноуменальности. Но где тогда этот ноумен? В конечном счете – в трансцендентальном субъекте, в его практической версии. Нет. В противоположность этому, в противоположность симметризации трансцендентального, мы, приступая к трансцендентальной антропологии и признавая, что антропология не есть вторая философия, отказываемся признавать, что первичное имеет исключительно фундаментальный характер. Поэтому говорить о трансцендентальной антропологии означает действительно продвигаться вперед, хотя, повторяю, речь идет о предложении.

Мы сказали, что первичное – не обязательно основание, что есть другие типы первичности или другой смысл первичности; и что другой смысл первичности – именно тот, который, если можно так выразиться, конституирует человека или привносится человеком. В итоге говорить о трансцендентальной антропологии не означает красть у фундамента его фундаментальный характер и приписывать его человеку. Отнюдь нет. Основание остается на своем месте; возможно, удастся добиться некоторого продвижения в познании основания, потому что становится возможным точнее определить, что же означает «основание», и это – задача метафизики. Но человеческое существо, будучи первичным, будучи трансцендентальным, не фундаментально. В этом суть, и это я называю расширением трансцендентального, или расширением трансцендентального подхода. Трансцендентальная антропология в самом деле трансцендентальна, это не вторая философия; но она трансцендентальна, повторяю вновь, не в силу симметризации, а в силу расширения, обнаружения не-фундаментального смысла трансцендентального.

Трансцендентальная свобода

Что же может быть не-фундаментальным и тем не менее трансцендентальным? Каким образом мы можем определить место антропологии как трансцендентального знания, не вторгаясь одновременно в пределы метафизики, оставляя метафизику на своем месте? – Различая тот смысл трансцендентального, изучение которого подпадает метафизике, и другой смысл трансцендентального, изучать который следует антропологии, а не метафизике. Таким образом, имеются трансценденции, которых мы никогда не обнаружим в качестве таковых, в качестве трансценденций, если не посмотримся в человека.

Первая из них – свобода. Первичность основания и первичность свободы – не одна и та же. Свободу нельзя назвать фундаментальной трансценденцией, как и основание нельзя назвать свободной трансценденцией. Прежде всего, нельзя сказать, что свобода есть основание: свобода не имеет миссии фундаментировать и сама не обладает фундаментальной структурой, или фундаментальным характером. Поэтому, естественно, если мы понимаем свободу как основание – а именно так, очевидно, ее понимает Кант, – мы не открываем никакого нового смысла трансцендентального, не расширяем рассмотрения трансцендентального.

Именно это следует утверждать: говоря о трансцендентальной антропологии, мы настаиваем на трансцендентальном характере свободы, но в то же время на ее отличии от фундамента: свобода не фундаментальна. Но ее не-фундаментальность не означает, что она не первична; она означает, что первичный характер фундамента не составляет его монополии: фундамент не монополизирует понятие первичности или радикальности. Можно быть радикально свободным, то есть свобода может быть радикальной, не будучи основанием ни для чего, не будучи темой, изучение которой составляет задачу метафизики. Очевидно, что исследование свободы – дело антропо-

логии, так как где мы обнаруживаем свободу? В человеческом существе. Исходя из человеческого существа, мы можем также сказать, что Бог свободен, но сначала мы должны всмотреться в человека. Говоря о свободе, мы не можем исходить из основания в том смысле, в каком нам позволяет прийти к нему рассмотрение универсума. Основание универсума, взятое в качестве такового – и каковым мы его обнаруживаем, – не может быть названо свободным.

Поэтому перемена местоположения основания с целью приписать его человеческому субъекту приводит к таким амбивалентным позициям, как позиция Канта. Дело в том, что для Канта трансцендентальный субъект выступает в качестве основания двумя способами, что уже оказывается подозрительным. Во-первых, это основание как *ratio essendi* (основание бытия) по отношению к *ratio cognoscendi* (основанию познания), то есть категорическому императиву. Свобода есть *ratio essendi: ratio*, фундамент, категорического императива, что влечет за собой автономию морали, автономию воли. Но у Канта есть и другой смысл трансцендентального: это трансцендентальное, которое нисходит, не удерживается на своем собственном уровне, и это – трансцендентальный субъект в его теоретическом применении. Здесь трансцендентальный субъект спускается вниз, служит исходным пунктом для дедукции, которая в конечном счете завершается в феномене, в чувственности. Кант подозревает – и прямо говорит об этом, – что в таком смысле априорность субъекта дурна; и не просто дурна, но радикально дурна. Когда Кант говорит о радикальном зле, он ссылается именно на то, что субъект завершается в чувственности. Если трансцендентальный субъект завершается в чувственном, то мы получаем *conversio ad creaturas* (обращение к творениям) и, стало быть, радикальное зло, потому что в терминах лютеранства то, что имеет подобный радикальный характер, есть грех. Это любопытно, потому что тогда для Канта, как и для Лютера, познание есть радикальное зло – именно потому, что под познанием понимается объективистское, тематизированное познание чувственного мира. Другими словами, познавать означает наполняться чувственными содержаниями, познавать объект, полный чувственных содержаний: то, что Кант называет объектом опыта. Итак, хотя признание этих двух смыслов трансцендентальности субъекта связано со своими апориями, кантовский субъект – я настаиваю на этом – трансцендентален этими двумя способами: он трансцендентален в реальном, но не объективистском смысле, в смысле «Критики практического разума», и он трансцендентален по отношению к объектам, но не в реальном смысле, в «Критике чистого разума».

Естественно, эти наблюдения или ссылки на Канта призваны пояснить различие между его подходом и тем проектом трансцендентальной антропологии, который я предлагаю. Но это не означает, что у меня какое-то особое неприятие Канта или что я намереваюсь практиковать трансцендентальную антропологию в противостоянии Канту либо в смысле, строго отличном от кантовского. Это не так, и в первую очередь потому, что я не придаю Канту такого значения, чтобы делать его ориентиром для возведения радикально исправленной конструкции. А во вторую очередь это не так потому, что, как мне кажется, с определенной точки зрения и при учете границ и исторического контекста Канта сказанное им может быть не то чтобы принято, но, по крайней мере, понято. А то, что может быть понято, не заслуживает пренебрежения. Но речь идет не о пренебрежении, речь скорее о недостаточности. Свобода трансцендентальна, однако не как *ratio essendi*, или как фундамент, ибо свобода не фундирует ничего. А не фундирует ничего она потому, что ее собственное дело – не в том, чтобы фундировать.

Порой говорят, что личность есть причина и что это и есть свобода, ибо если это не так, мы впадаем в детерминизм. Повторяю: свобода не фундирует; но если свобода не фундирует, впадаем ли мы тогда в детерминизм? Нет, свобода не фундирует, потому что это не ее дело: ей не свойственно фундировать, ей свойственно другое. А именно: безусловно, есть нечто, что зависит от свободы; она дает место чему-то,

что зависит от нее. Но эта зависимость от свободы не есть именно причинность или фундирование; скорее это сущность человека. И здесь я хотел бы внести одно маленькое, однако, на мой взгляд, весьма важное уточнение – важное для меня: когда я говорю о бытии, я говорю о человеческом бытии, а не о бытии человека; когда же, напротив, я говорю о сущности, я никогда не говорю о человеческой сущности, но о сущности человека. Быть может, иногда у меня вырывается другое обозначение в силу привычки, но я стараюсь выдерживать этот критерий. Так вот, трансцендентальная свобода способна давать место чему-то свойственному ей на другом уровне, к чему она тоже приходит; но тогда это, скажем так, будет свобода второго уровня. Так я понимаю то, чему дает место свобода и что другие называют причиненным свободой. Личностная свобода дает место психологической свободе, например, или моральной свободе, или свободе выбора и т. д. Все они не трансцендентальны, но представляют собой как бы производные трансцендентальной свободы. Обычно я называю их склонами свободы – склонами в том смысле, в каком говорят о склонах горы: гора имеет боковые склоны; так и трансцендентальная свобода, будучи вершиной, имеет свои боковые склоны. Причинены ли эти склоны свободой? Нет, я бы не назвал их ни причиненными, ни фундированными. Скорее свобода приходит в них, являет себя в них.

С другой стороны, детерминизм сегодня неприемлем, но не в связи со свободой, а неприемлем как тезис. Детерминизм есть тезис Нового времени, зависящий от наличия начальных условий и от того, что число таких начальных условий, которые к тому же фиксированы, конечно. Но сегодня известно, что эти требования совершенно не обязательно должны выполняться, а без них о начальных условиях нельзя даже говорить. Сегодня центральная проблема для всякого физика-теоретика заключается в понятии начального условия, а без него идею детерминизма, ту идею, что имеются полностью определенные процессы, отстаивать невозможно.

Более того, я бы сказал, что свобода, поскольку она обращена к уровню человеческой сущности или поскольку являет себя на этом уровне, а стало быть, на уровне человеческих актов, имеет особый смысл, в коем заключено нечто большее, чем просто не дать детерминизму возможности заполнить все. Я ведь уже сказал, что детерминизм не заполняет всего, так как сегодня никто не знает, что такое детерминизм. Свобода делает нечто большее: она вмешивается в процессы. Это не означает, что она причиняет процессы; это означает, что действительность свободы, сущностная свобода или свобода в действии, состоит в том, чтобы полагать конец: закрывать, аннулировать одно будущее и открывать другое. Вот что значит вмешиваться в процессы – но вмешиваться таким образом, чтобы то, чему предстояло совершиться, не совершилось бы никогда, зато совершилось бы то, чего никогда не совершилось бы без свободы. Означает ли это, что свобода причиняет? Нет, не причиняет; она просто открывает другой процесс. Свобода в моральном и практическом смысле есть своего рода способность различения будущих: аннулирования одного будущего и открытия другого; причем, естественно, эти будущие представляют собой как бы направленности процессов: вследствие вмешательства свободы их направление меняется. Итак, можно было бы сказать, что свобода творит; но является ли она основанием? Основанием в метафизическом смысле, в подлинном смысле слова «основание», – нет.

Я остановился на этих отчасти предварительных вопросах именно потому, что мой проект – предложение и эти предварительные соображения внутренне присущи ему. В самом деле, в первую очередь нужно определить точный смысл, который я вкладываю в свой проект. Я предлагаю возможность трансцендентальной антропологии, но не за счет чего бы то ни было, а в форме расширения, в модусе расширения. «Не за счет чего бы то ни было» означает, что я предлагаю его не в форме осцилляции, или симметризации, ибо в таком случае, строго говоря, мы не получили бы никакого выигрыша в познании. Когда утверждают, что свобода есть *ratio essendi*,

то, строго говоря, не понимают, ни что такое любовь, ни что такое свобода. И когда смешивают постижение и истину, то, строго говоря, не знают, ни что такое истина, ни что такое постижение, и т. д.

Человеческие трансценденции

Если теперь мы рассмотрим немного пристальнее в классическую философию, то должны будем признать, что и классические философы обнаруживают недостаточность в понимании свободы, в понимании антропологии. Тем не менее если рассмотреть со всех сторон сказанное ими о трансценденциях, то некоторые подсказки можно использовать и утверждать, что имеются персональные трансценденции, человеческие трансценденции, или трансценденции, которые обнаруживаются только при изучении человека. Слово «трансцендентальный» впервые возникло, хотя и явно с опорой на греческие прецеденты, в Средние века. Трансцендентальное в классическом смысле соотносится с самыми широкими понятиями; иначе говоря, трансцендентальное означает, строго со времен Аристотеля, метакатегориальное: то, что за пределами категориям. Впоследствии понятие трансцендентального претерпело в Средневековье ряд трансформаций, некоторые из которых имплицитно присутствуют в том, что я говорю о симметризации; и с моей стороны имеет место еще одна трансформация, к которой мы теперь обратимся.

Когда средневековые философы говорят, например, об истине и о благе как о трансценденциях, они называют их относительными трансценденциями, имея в виду, что нет истины, если нет интеллектуального постижения, и нет блага, если нет воли. Но если истина трансцендентальна и благо тоже, можно ли не называть трансцендентальными их корреляты? Интеллект должен быть по меньшей мере столь же трансцендентальным, что и истина, и то же самое относится к воле. Но трансцендентальность интеллекта нельзя смешивать с трансцендентальностью истины, а именно это произошло бы, если бы мы сказали, что мыслимое является истинным именно потому, что оно мыслится: это вновь оказалось бы симметризацией. Нет, речь идет скорее о соотносительной трансцендентальности; классические философы называли ее относительной, но вернее будет сказать «соотносительной»: интеллект открыт истине, потому что без интеллекта нет истины. Означает ли это, что интеллект фундирует истину? Интеллект не фундирует истину, у него собственная первичность, и точно так же истина обладает собственной первичностью. То же самое относится к любви, то есть к благу и воле: что в воле соответствует благу? Нечто по меньшей мере столь же трансцендентальное, что и благо: любовь. Любовь тоже трансцендентальна, только это личностная трансценденция. Кант тоже утверждает нечто подобное: человек поистине благ, святой – это благая воля³. Но говорить ли о трансцендентальности воли в терминах благодати или в терминах соответствия благу? И тогда это соответствие благу будет уже не благом, а любовью. Любовь первична по отношению к благу, хотя и благо в своем порядке первично.

Мне кажется, что эти пояснения способствуют также прояснению расширения трансценденций. Трансцендентальная антропология, понятая как расширение трансценденций, никоим образом не практикуется за счет принижения порядка метафизически трансцендентального. Здесь нет кражи, как если бы мы говорили, что истина есть умопостижение, а благо есть воля или свобода есть основание; ничего из этого не говорится. Говорится, что есть такой смысл трансцендентального, который расширяет метафизические трансценденции. Существует классический, хотя и не вполне ясно видимый прецедент, который повлек за собой ряд достаточно серьезных дискуссий. Думаю, что не кто иной, как Дунс Скот, глубоко продумал его – именно потому, что по этому вопросу не сложилось достаточно устойчивой и ясной пози-

³ См.: *Кант И.* Критика практического разума I, II, 94.

ции. Дунс Скот поставил важную проблему: что является *prius* (первейшим): истина, поскольку она понята, или постижение истины? У Оккама мы обнаруживаем тот же вопрос: что будет *prius* – благо или воля? Является ли воля действительно трансцендентальной – настолько, что благо радикально зависит от воли? У Оккама присутствует вполне явная инверсия, симметризация в виде теологического волюнтаризма.

Я думаю, что трансценденталии взаимообратимы и что это можно принять, но не доказать, относительно метафизических трансценденталий. В метафизике взаимообратимость нужно рассматривать только как порядок; другими словами, чтобы утверждать, что трансценденталии взаимообратимы, нужно прежде всего сказать, в каком порядке они следуют: которая идет первой, которая – второй, которая – третьей, если исходить из того, что имеются три трансценденталии: сущее, истина и благо, с чем я согласен; а кроме того, единое, которое трансцендентально, однако особым образом. Это что касается метафизических трансценденталий. Когда же речь идет о личностных трансценденталиях, или о расширении, представляемом трансцендентальной антропологией, здесь взаимообратимость мне кажется более явной. Думаю, что *intellectus* и свобода, свобода и любовь взаимообратимы. Несвободная любовь не может в собственном смысле называться любовью, или это не трансцендентальная любовь: желание, влечение и т. д., но не любовь в сильном смысле слова, который подразумевает дарующую любовь, *donatio*. Думаю, легче увидеть взаимообратимость личностных, чем метафизических трансценденталий. Разумеется, не может быть сущего, которое не истинно; но в каком смысле сущее истинно? Пришлось бы сказать, что только... сообразно определенному порядку. Одно дело – видеть необходимость взаимообращения, понимая под этим, что одно не может быть без другого и что нет сущего, которое было бы абсолютно чуждым истине или благу и т. д. В этом смысле говорится, что в конечном счете имеет место взаимообратимость. Но в метафизике, как мне кажется, не так ясно видно, что она такое. Напротив, в случае человеческих трансценденталий это видно более отчетливо: мне кажется явным, что свобода и интеллект, свобода и любовь трансцендентально взаимообратимы.

Я предлагаю расширить понятие трансцендентального: трансценденталий больше, чем те, которые мыслились или признавались собственно таковыми. В свою очередь, некоторые из тех, которые считались трансценденталиями, ими не являются. В списке трансценденталий, принимавшихся средневековыми философами, присутствуют не все, а из присутствующих не все являются трансценденталиями. Вспомним список, приводимый в учебниках и заимствованный главным образом из творений Фомы Аквинского⁴, где весьма подробно рассматривается этот вопрос. Обычно в него включают *aliquid* (нечто) и *res* (вещь); я же думаю, что *aliquid* и *res* не трансцендентальны. И я считаю, что могу это показать; но это не слишком важно, потому что та и другая нечасто встречаются уже в самой средневековой философии.

Трансцендентальное единство

Я также думаю, что вопрос о трансценденталии «единое», о трансцендентальности единого, очень труден и не был решен ни одной философией; но прежде всего не был решен тем, кто вывел его на свет, а этим философом был, строго говоря, Платон. Хотя Платон не говорит о трансценденталиях, тем не менее учением о единстве, о трансцендентальности единства, мы обязаны Платону. Почему единое трансцендентально? В самом деле, если имеется трансцендентальное, которое особым образом затрагивается проектом по расширению, то это именно единое, поскольку мы предлагаем различать между метафизическими и человеческими трансценденталиями. Что сказать тогда о единстве? Важность единого, даже изначальность единого, или отождествление между единым и основанием, впол-

⁴ См.: *Thomas Aquinas. De veritate* 1, 1; *id. De natura generis* 2.

не очевидны у Платона, в первую очередь у позднего Платона, и непосредственно усвоены Платином. Дискуссия о том, что первично – единое или бытие, то есть о том, следует ли называть основание сначала бытием, а потом единым или сначала единым, а потом бытием и не обстоит ли дело так, что, назвав его единым, уже нельзя назвать его бытием, а назвав бытием, уже нельзя назвать единым, и т. д., – все это вызвало длительную и обширную полемику. Философские полемики всегда плодотворны, помимо прочего, еще и потому, что, если полемизируют в философии и если эта полемика действительно серьезна, в нее вовлекаются весьма важные вопросы и разум занимается ими. А так как вопросы весьма важны, от дискуссии можно ожидать каких-либо открытий, и они, безусловно, случаются.

Одно из открытий, к которым, как мне кажется, удалось прийти в отношении единого и на которое я также указываю, чтобы как-то обозначить его, и к тому же должен буду использовать его именно для того, чтобы предложить расширение трансцендентального, состоит в том, что единство, единое, трансцендентально всякий раз, когда «единое» не означает «единичное», не означает *μονον*, или не означает «все». Вспомним слова Парменида о том, что бытие едино и что, кроме того, бытие есть все. Но это – единое в том смысле, что нет ничего, кроме бытия; здесь «единое» (*uno*) можно перевести как «единичное» (*unico*), **откуда берет начало пресловутая проблема единства и множественности: как совместить множественность с единством и единство с множественностью?** Вопрос, бесконечно обсуждавшийся и разбиравшийся на протяжении многих столетий.

Примечательна способность великих философов всегда заниматься одними и теми же вопросами, не проясняя их, но тем не менее не отступаясь. Способность удерживать ум в вопросе, которым не удастся овладеть, но важность которого ощущается, ясно видится или интеллектуально переживается. Это одна из великих заслуг философа, ума, преданного философии; философия учит этому – не отступать. Практическая жизнь, наоборот, часто побуждает к отступлению: когда дела идут не слишком хорошо или не так, как надо, их бросают; когда проблема представляется нерешаемой, неясной, тогда... лиса и виноград: не сумев достать виноград, лиса объявила его зеленым и удалилась. Такова практическая позиция, но не такова позиция строго теоретическая, позиция философская. Философ способен держаться, а кто не способен, тот философ лишь наполовину; чем труднее вопрос, тем лучше; чем больших усилий стоит его разрешить, тем лучше; чем больше столетий ушло на вызревание проблемы, тем лучше. Часто говорят, что философы вечно перебрасывают мяч друг другу, вечно спорят, и это знак того, что они ничего не знают наверняка; иногда ученые аргументируют в такой манере. Но философ не может принять подобную аргументацию, он должен ее перевернуть: мы долго не оставляем вопрос потому, что его рассмотрение не завершено; а не завершено оно потому, что это тема стоящая, что она мобилизует, вызывает напряжение всех ресурсов человеческого ума.

Этот вопрос о единстве – не думаю, что я завершил его рассмотрение (это было бы последним словом), но скорее немного прояснил его: единое не может означать *μονον*. Между тем именно это подразумевалось и делало неразрешимой вековую проблему единого и многого. Ей пытались найти решение, говоря, например, об аналогии или о *koinonia* (причастности) и т. д.; но это всегда было нечто вроде логического решения или решения произвольного, *ad casum* (по случаю): поскольку нужно было совместить множественность и единство, прибегали к определенному типу совместимости. Но нет: необходимо сказать, что расширение трансцендентального устраняет смешение между единым и единичным, между единым и всем. Это смешение продолжается и в философии Нового времени. Гегель формулирует его так: истинное есть все⁵. Философия Гегеля есть философия тотальности, и эта тотальность – единое. Диалектика есть решение проблемы единого и многого, но решение

⁵ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. 14.

компромиссное, в котором единое просто берет на себя множественное, поглощает его и таким образом конституируется в качестве синтетической тотальности, в качестве объемлющего понятия, *Begriff*.

Повторяю: понятие расширения более всего затрагивает именно трансцендентальную единого, более всего касается именно ее. Единое обладает высоким престижем, хотя сегодня мы как бы отказались от него. Но я думаю, что отказались в значительной мере потому, что были деморализованы: мы пали духом. Есть философы – и мне жаль говорить об этом, ибо это мои современники, даже младшие современники, – которые пали духом, а пали духом они именно из-за этого вопроса о едином, которого не в силах переварить. Они отказываются от единого как от «всего» – и не могут решить проблему единого и многого. А отказываясь от единства, они говорят о плюрализме: о чистом плюрализме, о принятии чистого различия как неразрешимого, о различиях, свести которые воедино невозможно. Тот факт, что в итоге приходится принимать плюрализм, провоцирует порой острую реакцию в политическом плане – так называемый фундаментализм: например, исламский фундаментализм, который представляет собой тотальный отказ от плюрализма. Единое должно быть совместимым с различием, то есть должно быть совместимым с расширением; нельзя говорить о едином как о блокировке. В том числе и поэтому я говорю о предложении: сказать, что нечто предлагается, если быть последовательным, если в самом деле то, что предъявляется, предъявляется как предложение, означает, очевидно, устранить догматизм. Потому что в конечном счете – мне кажется, теперь мы можем это сказать – догматизм есть абсолютизм единого, то есть смешение единого с единичным или со всем. Чтобы избежать этого смешения, нет нужды отрицать трансцендентальность единого: если оно не трансцендентально таким способом, оно должно быть трансцендентально иначе.

Другими словами, трансцендентальный смысл единого должен освободиться от этой коннотации тотальности или единичности, и это решение целиком солидарно с характером расширения трансцендентальностей как предложения: не знаю, видите ли вы это. Очевидно, однако, что расширение трансцендентального требуется именно потому, что первенство не имеет единственного смысла: это не только основание. Нельзя сказать, что это вообще не основание, но это не только основание. Однако в таком случае единое не может быть исключительно основанием множественного, как если бы множественное было ниже единого, как это порой утверждают. Гегель тоже так говорит: для него множественное должно быть захвачено единым и спасено от своей частичности, делающей его ложным. Спасение через единство есть тотализация. Так вот, нет. Последнее слово – нет. Строго говоря, если единое есть все, оно есть последнее слово, а я сказал, что последнее слово всегда ложно.

Такая позиция согласуется с тем, что я повторяю: трансцендентальная антропология есть предложение. Философия предлагает тему и тем самым расширяет ее; есть тема, и я предлагаю ее расширить. Очевидно, что я предлагаю сделать к ней добавление: я установил нечто отличное, продвинулся вперед. Так философия следует своим путем, соглашаясь сама с собой: она не застывает, не склерозируется в формулировках, считающихся окончательными. Их можно, а многие даже должно принимать в силу их истинности; но это не означает, что в них выражен последний предел, то, далее чего идти невозможно. Я повторяюсь, но, как мне кажется, повторение есть единственный способ сформулировать мысль, которая пытается быть последовательной по отношению к самой себе.

Единичность как метод

Если вопрос в единстве, иначе говоря, если трансцендентальным расширением затрагивается именно единое, тогда для того, чтобы перейти к расширению, необходимо с максимальной точностью провести обследование единого. И первое, что нужно сказать о едином – я настаиваю на этом, – это нетождественность единого и единичности: трансцендентальное единое не есть единичность, а также не есть системный идеал, то есть тотальность. А теперь следует добавить, что мы можем сформулировать и фактически формулируем понятие единичности. Более того, наш ум почти всегда его формулирует, работает на его основе. Именно здесь открывается методическое измерение, то есть линия, по которой могут быть тематически выстроены трансцендентальные понятия, поскольку мы пытаемся их расширить. Если принимаются метафизические трансценденции, то трансценденциями занимается метафизика; и если принимаются, кроме того, антропологические трансценденции, то антропология тоже будет трансцендентальной философией. Вопрос, однако, в этом – в едином; и если он в едином, приходится сказать, что единое представляет собой препятствие. Пока мы не научимся идти дальше единичного, не сумеем пойти дальше единого как одного, этот проект останется пустым проектом, его нельзя будет сформулировать всерьез. Итак, именно в единичности единого сосредоточен методический аспект трансцендентального расширения. Или, другими словами: если мы пойдем вперед, мы будем продвигаться в той мере, в какой оставим понятие единичности, в какой откажемся – я формулирую это так – от него.

В самом деле, понятие единичности сопровождает наше мышление всякий раз, когда мы мыслим объективистски. Когда мы так мыслим, то мыслим только то, что мыслим, мыслим его как одно и то же. Не знаю, обсуждал ли я когда-либо темы теории познания здесь, в Малаге, и читали ли вы мой «Курс теории познания»⁶, хотя уже в книге «Доступ к бытию»⁷ я начал это формулировать: там я впервые столкнулся, если можно так выразиться, с этой отчетливой очевидностью. Короче говоря, характерное свойство объективистского познания составляет единичность. Аристотель говорит об этом так: познается только одно⁸; когда мы познаем, мы познаем то самое, что познаем; и это верно, пока речь идет об объективистском познании. Поэтому для того, чтобы распутать путаницу или чтобы вычленил трансценденцию единого, не смешивая ее с топон, с одним, мы должны быть способны пойти дальше объекта, дальше объективистского мышления или познания, коль скоро объективистское познание есть именно познание одного и того же. Когда мы познаем объективистски, мы познаем единственно то самое, что познаем. Объект всегда познается как один. Мы можем сказать, что имеется два объекта или три объекта; но когда мы воспринимаем три объекта, этот комплекс объектов есть одно, мы познаем их унитарно: они образуют то, что мы сейчас мыслим, и мыслим это как одно, как единичность, как именно то, что мыслится. Мысля объективистски, мы мыслим то, что мыслим, не больше и не меньше: это и есть единичность.

Так вот, эту единичность я называю пределом мышления. Стало быть, чтобы иметь возможность сформулировать наш проект и найти метод, в соответствии с которым он сможет реализовываться, необходимо отказаться от предела, то есть мыслить не объективистски. Метафизику, метафизические темы тоже нельзя мыслить объективистски: если первое, первичное объективистски мыслится в терминах основания, оно мыслится неадекватно, то есть мыслится плохо. И, естественно, если оно мыслится только объективистски, то невозможно познать трансцендентальный характер ни свободы, ни мышления, ни любви – этих великих человеческих трансценденций.

⁶ Polo L. Curso de teoría del conocimiento. Pamplona: Eunsa; v. I – 1984; v. II – 1985; v. III – 1988; v. IV – 1994.

⁷ Polo L. El acceso al ser. Pamplona: Universidad de Navarra, 1964.

⁸ См.: Аристотель. О душе 425 b 27; Метафизика 1037 b 25; Parva naturalia 447 b 18.

Повторяю: расширением трансцендентального, утверждением, что имеется не только основание и не только свобода и т. д., затрагивается внутри классического учения о трансценденталиях именно единое. Поэтому следует сказать, что единое трансцендентально, но не как единичное. Но что тогда означает единое? Единое означает не что иное, как предел; но что такое предел в терминах познания? Это объект: мысля, мы мыслим то, что мыслим, и ничего более: только то, что мыслим. Ведь очевидно, что, если мы мыслим только это и ничего более, мы мыслим единственно это и не более. Итак, мыслить объективистски означает именно то, что мы сказали: мыслить то, что мыслится, и не более: не менее, но и не более. Дело в том, что объективистское мышление не поддается расширению; строго говоря, объективистское мышление не трансцендентально. Трансценденталии не могут познаваться объективистски: ни метафизические трансценденталии, ни трансцендентальность человеческого бытия, выраженная как бытие свободное.

Единичность и основание

У меня есть исследование под названием «Хабитуальное познание первых принципов»⁹, где я пытаюсь показать это в отношении основания; а первые принципы – это первичное в терминах основания. Уже говоря о первых принципах, мы избегаем единичности, ибо можно различить несколько первых принципов – не единственный первый принцип, а несколько. Я пытаюсь там показать, что любая объективистская формулировка первых принципов впадает в неразрешимые апории, и только если нам удастся мыслить далее, если мы отказываемся от предела, то есть не подвергаем первые принципы объективации, мы можем познать их как различимые. Другими словами, познание первых принципов является не объективистским, а хабитуальным; оно осуществляется не когнитивной операцией, объективирующей в соответствии с тем, что Аристотель называл *praxis teleia*, или *energeia*, а хабитусом: хабитусом первых принципов. Только так возможно исключить монизм, всегда грозящий метафизике.

В истории метафизики над ней всегда висела угроза монизма, или, как порой говорят, пантеизма. Антонио Мильян-Пуэльес¹⁰ говорит, что великим соблазном философа является пантеизм: говорит в том числе потому, что подход Мильяна подчеркнуто объективистский. Я же предлагаю идти дальше объекта. Чтобы идти дальше объекта, нужно познавать не только посредством операций, но и не-оперативно (можно сделать это и другим способом, но в конечном счете требуется именно это). Такой не-оперативный способ познания классические философы называли хабитусом, интеллектуальным хабитусом, хабитусами интеллекта. Когда я начинал, я не называл это так, а просто говорил, что это должно быть необъективистское познание. А поскольку это было для меня вполне ясно, и я должен был это сформулировать, я так и написал в книге «Бытие», в ее первом томе: «Внемысленное бытие»¹¹, где излагается метод отказа от предела применительно к первым принципам. Существуют разные способы отказа от предела; я называю их его разными измерениями. В той книге исследуется один из них – самый первый: измерение, связанное с основанием. Если мы отказываемся от предела применительно к основанию, то основание оказывается не единичным: это первые принципы.

Я считаю, что есть три первых принципа. По крайней мере два из них совершенно явно являются первыми принципами: принцип противоречия и принцип тождества; принцип тождества в действительности есть трансценденталия «единое», но

⁹ Polo L. El conocimiento habitual de los primeros principios. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.

¹⁰ Видный испанский философ (1921–2005), автор нескольких замечательных книг, в том числе таких, как «Структура субъективности» (1967) и «Теория чистого объекта» (1990). – *Примеч. пер.*

¹¹ Polo L. El ser I: La existencia extramental. Pamplona: Universidad de Navarra, 1966.

не как единичное. Есть еще и третий первопринцип – принцип причинности. Можно признавать все три первых принципа, но как минимум два из них вполне очевидно таковы: принципы тождества и противоречия. Первопринцип тождества отличается от первопринципа противоречия, но с объективистской точки зрения их нельзя различить, с объективистской точки зрения они сливаются. То, что непротиворечиво, чтобы быть непротиворечивым, должно быть тождественным. С другой стороны, Аристотель в книге гамма «Метафизики» формулирует принцип противоречия в такой форме, хотя и не только в такой форме: нельзя одновременно говорить и не говорить то же самое о том же самом, то есть говорить объективистски. Нельзя говорить, что собака белая, и говорить, что собака не белая, потому что белое – одна то-же-самость, а не-белое – другая. Но тогда то-же-самость есть тождественность и связана с принципом противоречия. А не есть не-А, так как она есть А; и А есть А, так как не есть не-А. Обычно я называю это сращением, слипанием двух первопринципов. Во всяком случае, принцип тождества и принцип противоречия суть первопринципы, но разные первопринципы. Только если отказаться от предела, то есть познавать эти два первопринципа не как объекты, – только тогда их можно познавать как различные. Тем самым устраняется единичность основания.

Обратите внимание, что, когда происходит характерная для мышления Нового времени симметризация основания, становится чрезвычайно трудно исследовать множественность начал. Если начало есть субъект, встает проблема интересубъективности. Трансцендентальный субъект у Канта не интересубъективен, он моносубъективен. И тогда раздается упрек в субъективизме, но это в собственном смысле не субъективизм: это монизм. С другой стороны, уже Гуссерль начал догадываться об этом. Он попытался взяться за эту тему, но у него ничего не вышло: после исследования трансцендентального *ego* следует обратиться к интересубъективности, но здесь мы вновь сталкиваемся с проблемой. Имеет ли смысл говорить о существовании личностном, свободном, мыслящем и любящем как об изолированном? Свободное существо есть личность; можно называть ее также субъектом, но поскольку понятие личности предшествует, лучше употребить его. Возможна ли, однако, единичная личность? Я уже сказал, что нет единичного первопринципа, есть принцип тождества и принцип противоречия; просто, когда мы их объективируем, мы их смешиваем и тогда осциллируем между тем и другим. Любые объективистские формулировки первопринципов калечат их – именно потому, что первопринципы не вмещаются в объект. В объекте они подвергаются унификации, в том смысле, что мы пытаемся увидеть их как единичное. Другими словами, если рассматривать их вместе, оба должны быть одним и тем же, ибо тогда мы отказываемся от их различия. Либо достигается не-объективистская тематизация первопринципов, либо каждый из них нельзя отчетливо рассмотреть порознь. Отчетливо познавать каждый из них означает познавать их именно как различные, как не смешанные.

Единичность и личность

Но когда речь идет о личности, вопрос становится еще серьезнее: можно ли говорить о единичности личности? О единичности объекта – да: в объекте есть единичность, потому что объект – это предел, объективистское мышление – мышление, ограниченное пределом: такова методическая постановка вопроса. Но можно ли говорить об одной-единственной личности? Не является ли понятие единичной личности абсурдом? Думаю, это вполне ясно видно уже из невозможности единичности первопринципов. Три первых принципа – являются ли они одним и тем же первопринципом? Нет. А единичным первопринципом? Нет. Они не являются ни одним и тем же, ни единичным принципом. Но чтобы узнать об этом, их нужно познать необъективистски, что достигается в хабитуальном, или опытном, познании.

Я называю его также опытным, потому что речь идет об опыте реальности; традиция называет это хабитусом первых принципов. В традиционной философии есть много элементов, которые могут быть из нее вычитаны и извлечены. Далее, когда мы смотрим, как именно традиционные философы интерпретируют хабитуальное познание, я не могу согласиться с ними, потому что они понимают его просто как приготовление к оперативному, или объективистскому, мышлению, а мне это представляется ошибочным. Я уважаю их подход, потому что, повторяю, речь идет лишь о предложении, не о том, чтобы кого-то сокрушить или залезть кому-то в голову и пытаться обработать ее: это глупость, и к тому же бесчеловечная. Это означало бы считать личностью только себя, не других, или желать слепить других личностей по одному образцу, фундаментализировать их. Но фундаментализует ли одна личность другую? Человеческая личность, конечно, не фундаментализует другую личность. Человеческая личность может быть произведена, а не фундаментализована, и не одной личностью, а двумя. Понятие единичной человеческой личности абсурдно.

То, что нас много, – это не только факт опыта: дело не в этом. Дело в том, что единичная человеческая личность – абсурд: не противоречие, а абсурд. Это невозможно. Но если человеческая личность не единична, если имеется множественность личностей, то трудность состоит в том, чтобы помыслить эту множественность как глубоко радикальную: ведь каждая личность есть личность, и все они не сводимы друг к другу, но и не разделены, ибо если бы они были разделены, то каждая из них была бы сама по себе единичной, и тогда пришлось бы пытаться осуществить гегелевскую тотализацию: бессмыслица, которая и самому Гегелю не приходила в голову. Нет, личности не сводимы друг к другу: нет ничего, что стояло бы над ними и превращало бы их в тотальность. Но тогда, чтобы помыслить до самой глубины человеческое существо, остается сказать, что оно не может быть единичным и что поэтому лишь тогда является человеческим, когда связано с другими человеческими существами. А это требует отказа от объективистского мышления. Именно это я обычно называю сосуществованием (*coexistencia*). Различие между бытием, как оно рассматривается в метафизике, и бытием, каким его видит антропология – что подразумевает расширение трансцендентального, – состоит в том, что в метафизике бытие есть просто бытие, но, когда речь идет о личности, это не так: когда речь идет о персональном, следует сказать, что в собственном смысле это не бытие, а бытие-с: сосуществование. Быть личностью означает сосуществовать; но если личность в радикальном смысле есть сосуществование, то проблема интересубъективности решена в корне, изначально: она радикально решена.

Почему Гуссерль не мог ее решить? Потому что, если исходить из того, что личность – это каждая личность в отдельности, то интересубъективность может в любом случае мыслиться только в качестве акцидентального отношения, то есть отношения, которое имеет место фактически, поскольку мы говорим друг с другом, эмоционально привязываемся друг к другу и т. д.; однако оно не трансцендентально и не изначально. Но интересубъективность изначально: ни одна личность не есть одинокая единичность, ни одна. Единичный характер личности – это одиночество, а одиночество – личная трагедия, ницшеанская трагедия в конечном счете. Философия Ницше трагична потому, что это философия одиночества. Вспомните фразу из “Ессе homo” о том, что всякое солнце холодно к другому солнцу¹²: это – отрицание личностного бытия в сосуществовании или как сосуществования. Сосуществование – вторая тема, которую невозможно сформулировать, не отказавшись от предела. Потому что, повторяю, сосуществование не означает, что сначала некто есть как самотождествен-

¹² В русском переводе: «Несправедливое в глубине сердца ко всему светящемуся, равнодушное к другим солнцам – так движется всякое солнце». См.: Ницше Ф. Ессе homo: так говорил Заратустра 7. См. также: *idem*. Так говорил Заратустра II: Ночная песнь; *idem*. Веселая наука IV, 279: Звездная дружба. – Примеч. пер.

ный, а потом он вступает в отношение с другими; сосуществование означает, что личность диалогична: не монологична, а диалогична. Личность радикально открыта другим и в конечном счете открыта личному Богу.

Бог как Бог личностный – может ли Он быть моноперсональным? Очевидно, что метафизика не имеет возможности спрашивать об этом; в лучшем случае она приходит к утверждению, что Бог, помимо единого как единичности, есть тождество. Но сказать более она не в силах. Однако с точки зрения антропологии, открывающей нам личностное бытие, моноперсональный Бог был бы Богом, осужденным на одиночество: трагический теизм, подобный теизму нищезанского Диониса. Другое дело, можем ли до конца понять Бога: разумеется, нет; это тайна, тайна Пресвятой Троицы. Но в любом случае разглядеть это мы можем, лишь исходя из трансцендентальной антропологии. Не утвердив понятие личности, причем не утвердив его как внутренне коэксистенциальное, мы не можем открыть тему божественной (-ных) Личности (-стей). Бог может быть первопринципом, но отсюда не узнать о том, что Он есть личность: это узнается из рассмотрения человеческого существа. К тому же именно так понятие личности возникло исторически: оно было впервые выработано именно применительно к Христу-Богочеловеку. Каково Его единство? Божественная личность. В чем пребывают две природы Христа? В личности. Личность изначально была теологической темой. По отношению к человеку, на мой взгляд, ее виртуальные возможности не были использованы до конца, и прежде всего эта: одинокая личность невозможна, абсолютно невозможна; одинокая человеческая личность невозможна безусловно.

Когда книга Бытия повествует об Адаме, исходя из того, что Адам существовал раньше Евы, ибо, естественно, речь идет о повествовании, – что он представлял собой в такой ситуации? «И сказал Бог: нехорошо быть человеку одному»¹³. Человек не может быть один, потому что он – не единичное бытие, но бытие-с, сосуществование. Но помыслить это, не отказавшись от объективности, от то-же-самости, от единичности, невозможно. Стало быть, точно сформулированная трансцендентальная антропология требует также обращения к ее методическому измерению: она представляет собой предложение, но не голую рекламу, и развивать ее надлежит последовательно. С другой стороны, у нас есть определенный опыт того, что одиночество переживается человеческим существом крайне болезненно и что человеческое существо, отлученное от всякого другого человеческого существа в младенчестве, так и не становится человеком, не делается вполне человеком никогда; а если отлучается на какое-то время, то деградирует. Хорошо известны случаи детей-маугли, из которых документально подтверждены по меньшей мере сорок с лишним: эти дети выросли за пределами всякой цивилизации; они сумели выжить вне отношения с человеческими существами, но не обладают человеческими реакциями. Сосуществование связано с семьей, потому что от нее зависит развитие нервной системы. А умение говорить – откуда оно возьмется, если не научиться ему от других? Суммируя, можно сказать, что человек рожден не для того, чтобы быть одиноким, человек – не монахическое существо. Но если мы его объективируем, если бы познавали его строго и чисто как объект, нам пришлось бы утверждать, что человеческое существо единично: оно есть вот это и ничего кроме этого. Но человеческое существо не есть вот это и ничего кроме этого; оно конститутивно открыто. Такая открытость делает его самого трансцендентальным, *transcendens*. И это трансцендирование осуществляется не к категорическому императиву, ибо категорический императив внеличностен: как могу я познавать себя в категорическом императиве? Я узнаю себя, только если узнаю себя как сосуществующего; иначе я не узнаю себя. Ибо я – сосуществую.

Перевод с испанского языка Г.В. Вдовиной

¹³ См.: Быт. 2:18.