

## ИСТИНА КАК СРЕДСТВО КОМУНИКАЦИИ

Отказ от классической парадигмы новоевропейского рационализма выдвигает на авансцену философской рефлексии проблему, которая прежде всегда находилась на периферии внимания. Это проблема *коммуникации*. Почему это происходит?

Классическая парадигма всегда опиралась на одну из двух фундаментальных идей: либо на идею самотождественности разума, либо на идею единства мира природы. Но и в том и в другом случае следствием было представление о единстве человеческой сущности, исходя из которого, возможность коммуникации рассматривалась как изначально обусловленная этим фундаментальным единством.

Философия конца XX века исходит из плюралистической концепции "жизненных миров", противопоставляя сущностному единству смысловое многообразие сущего. Естественно, что коммуникация становится здесь проблематичной. Ведь обеспечить взаимопонимание между людьми, чьи "жизненные миры" могут быть достаточно различными - задача гораздо более сложная, чем обеспечение взаимопонимания между людьми, общность которых предустановлена сущностным единством их разума или природы.

Тематизация проблемы коммуникации в философии рубежа XX-XXI вв. связана со стремлением к осмыслению тех сфер человеческого бытия, в которых человек мог бы себя чувствовать свободной и открытой личностью, а не овеществленным экземпляром некой универсальной общности - абстрактной единицей, среди множества других единиц.

Такая переориентация сознания обозначена одним из наиболее видных представителей «философии коммуникации» Ю. Хабермасом. Современное философствование, говорит он, - оставляет горизонт классической философии трансцендентального сознания, и в результате «место одиноко стоящего субъекта, который направляется к предметам, ...заступает ...совокупная взаимосвязь повседневной практики и повседневных коммуникаций, в которую встроены... достигаемые в сотрудничестве познавательные результаты»<sup>1</sup>. Если XIX век связывал свои ожидания и надежды с прогрессом универсально-всеобщего объективного знания, продуцируемого фундаментальной наукой, то где-то к середине XX века мы начинаем понимать, что будущее человечества зависит не только и даже не столько от способности решать сугубо научные или технические задачи, сколько от способности понимать друг друга, развивать общение в его самых различных формах.

Если говорить об истории вопроса, то первым, кто всерьез заговорил о коммуникации, как о серьезной философской проблеме был Людвиг Фейербах. Он предложил рассматривать человеческую жизнедеятельность как процесс взаимодействия человека не только с предметным миром, но, прежде всего, и главным образом с другими людьми.

Центральной идеей всей фейербаховской философии является мысль об априорной интересубъективности человека, о диалогическом характере человеческого мышления. «Мышление, - говорит Фейербах, - есть посредничество между Я и Ты... стремление сообщить - коренное стремление, это есть стремление к истине»<sup>2</sup>. Поэтому и критерий истины, предлагаемый Фейербахом, не ограничивается ни совпадением мысли с предметом (корреспондентная концепция), ни внутренней самосогласованностью мышления (когерентная концепция), но включает в себя взаимопонимание, коммуникацию: «Что истинно, то не есть исключительно мое или твое достояние, - это есть достояние *всеобщее*. Мысль, единящая *меня и тебя*, - *истинная* мысль. Это

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000, с. 19

<sup>2</sup> Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х тт., т. 1, М., 1955, с. 65.

единение есть санкция и знак подтверждения истины, только потому, что само единение и есть истина. Что объединяет, то есть истинно, и хорошо»<sup>3</sup>.

Для *классической* философии были характерны два момента. Во-первых, «монологическая» форма умственной деятельности; во-вторых - стремление к окончательной замкнутости и завершенности всякого теоретического построения. В этой связи, можно сказать, что классическое философское мышление - это мышление *за другого*.

*Коммуникативная* философия пытается преодолеть *монологизм* классической традиции. Для этого новая философия апеллирует не к универсальным формам мышления и деятельности, а, прежде всего, к личностным вариантам повседневного (обыденного) сознания и общения.

Такой подход опирается на идею различия между обыденной жизнью реального эмпирического человека и реконструкцией этой жизни в научной теории. Из констатации этого различия следует признание невозможности постижения сущности некоего единого и единственного «*подлинного*» бытия и «*подлинного*» общения с помощью категорий научного, дискурсивного мышления, применяемого для познания предметного вещественного мира.

Человек является существом не только и не столько познающим, сколько действующим. Да и само познание осуществляется им не из праздного любопытства, а выступает как обоснование и средство организации деятельности. При этом, человеческая деятельность никогда не осуществляется как деятельность единичного, изолированного субъекта. Практически всякое действие требует более или менее широкой кооперации, взаимодействия. Это, в свою очередь, предполагает согласованность представлений о целях деятельности, применяемых средствах, приемах и методах достижения результата. Взаимопонимание между индивидами, осуществляющими такой совместный действенный акт, можно рассматривать как основу, на которой из единичных индивидов формируется некий коллектив, выступающий как действительный субъект осуществления этого акта.

Объединения подобного рода встречаются не только в человеческом обществе. В животном мире также существуют формы поведения, требующие единства и согласованности действий, например, строительство плотин у бобров, загонная охота у волков и т.п. Однако основы таких объединений в животном и человеческом мирах принципиально различны. Объединения животных связаны единством биологического рода, в котором все его представители идентичны. У человека же единый биологический род распадается на множество культурно обособленных общностей, члены которых вполне могут и не идентифицировать представителей других сообществ как таких же людей, как и они сами. Понятно, что для обоснования социокультурной идентичности сходство таких естественно-биологических характеристик как, например, внешний облик, цвет кожи, запах и др. совершенно недостаточно. Здесь требуется выработка особых внебиологических механизмов.

В истории человечества можно обнаружить различные формы обоснования такой внебиологической идентификации: языковая общность, общность тотема, сходство религиозных верований, политическое единство государственного устройства и т.д. Одним из наиболее эффективных механизмов подобного рода является достижение *истинного знания*, которое призвано обеспечивать согласованность тех представлений о мире, которые выступают основой организации самого широкого взаимодействия в определении целей и выборе средств их достижения.

Центральным звеном этого механизма издавна выступала наука, претендующая на достижение *объективного*, т.е. независимого от воли и желания субъекта знания, отображающего устройство Вселенной, как она существует «сама по себе» и «на самом

---

<sup>3</sup> Там же.

деле». Именно независимость научного знания от какой бы то ни было *субъективности* мыслилась его создателями как твердая гарантия его универсальности, которая, в свою очередь, должна была обеспечить научной истине привилегированное положение в системе человеческой культуры. Ведь такая истина, располагаясь над национальными, конфессиональными, политическими и всеми другими различиями между людьми могла бы стать основанием предельно широкого объединения, возвращающего человеку утраченное ране всечеловеческое единство. Однако, критерии, на основании которых та или иная идея могла бы быть признана истинной, способны породить ряд принципиальных трудностей.

В качестве таких критериев обычно принимали либо *практический* – соответствие (корреспонденция) реального результата действия теоретически предсказанному, либо *логический* – согласованность (когерентность) новой идеи с уже имеющимся корпусом достоверного знания.

Трудности, возникающие при применении этих критериев, достаточно наглядно раскрыты в эпизоде из романа А. Кестлера «Слепящая тьма». Анализируя свою судьбу, герой романа – крупный революционный деятель – говорит: «Пока абсолютная цель не достигнута, путь к ней даже перед самым концом зачастую представляется абсолютно бесцельным. Борец за правое дело может доказать, что выбрал правильный путь, только завершив его... мы закладываем душу дьяволу, в надежде выкупить ее после победы»<sup>4</sup>. Вынесение *практической* оценки деятельности за пределы процесса ее осуществления, в устойчивую область уже свершившегося, оставляет человеку полагаться лишь на предварительную *логическую* оценку возможных результатов. Не имея до завершения действия никаких гарантий его правомочности, «мы действуем на свой страх и риск, ...а потому вынуждены руководствоваться одним единственным мерилom – последовательной логикой»<sup>5</sup>.

В таком случае, логическое согласование идеи, полагаемой в обоснование действия, с системой уже имеющегося знания выступает как «предварительный» критерий истины, а практическое соответствие реального результата осуществления этой идеи предполагаемому – как «завершающий» критерий. Но оба они лишь как бы «обрамляют» сам процесс деятельности, поскольку их место либо *до*, либо *после* действия. Таким образом, само действие лишается *внутреннего* критерия истинности. В результате, человек, предпринимающий какое-либо действие на основании теоретической убежденности в истинности стимулировавшей его идеи, попадает в зависимость от этой идеи, поскольку практическая проверка подтвердит или опровергнет ее только *после завершения* действия.

Зависимость эта выражается в том, что логическая необходимость начинает отождествляться с исторической неизбежностью. При этом возникает тенденция истолкования истории как всего лишь экспликации логики, любое отклонение от которой трактуется как «мешающая случайность» (Гегель), а всеобщность теоретической идеи полностью поглощает все единичное, индивидуально-неповторимое.

При подобном подходе все индивидуальное, все что отличает одного человека от другого, представляется несущественным, поскольку для универсально-всеобщей истины индивидуальных сознаний все равно что не существует. Единственно допустимой формой гносеологической индивидуации здесь становится *ошибка*. Поэтому всякое истинное суждение не закрепляется за личностью, а рассматривается как принадлежащее к некому единому системно-монологическому контексту. В результате *всеобщность* истины превращается в *необходимость*, а истинное знание обретает принудительность, которую каждый человек обязан признавать, независимо от того, хочет ли он этого или нет. Необходимый характер, который обретает логическая

---

<sup>4</sup> Кестлер А. Слепящая тьма // Нева, 1988, № 7, с. 148

<sup>5</sup> Там же.

всеобщность истины для каждого индивида, приводит к тому, что «наше отношение к этому миру принимает форму принуждающую, обязывающую, связывающую, т.е. форму знания»<sup>6</sup>. Так возникает коллизия между двумя высочайшими ценностями человеческой жизни – истиной и свободой. Необходимость и всеобщность рациональной истины подчиняет человека универсальной логике теоретического мышления, а свободный творческий акт самоопределения личности представляется как разрушающий рациональность рассудочных построений.

Доведенная до крайней остроты эта антиномия истины и свободы показывает, что полная свобода должна быть «бесконечно нелогична», но и безграничная всеобщность истины оборачивается требованием полного подчинения индивида теоретической абстракции. Получается, что рациональные принципы организации жизни общества несовместимы со стремлением человека к свободе, как праву *жить по своей воле*. При этом предложенная еще Спинозой формула свободы как познанной необходимости отнюдь не снимает автоматически указанную коллизию, о чем свидетельствуют не только продолжающиеся на эту тему дискуссии, но и реальный исторический опыт.

Стремление рационализировать действительность нередко связывалось с требованием от личности абсолютного самоотречения. У революционера, - писал в «Катехизисе революционера» С. Нечаев, - «нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни даже имени... изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности должны быть задавлены... единою холодною страстью революционного долга». Всякого человека, в том числе соратника по борьбе, он предлагал рассматривать «чисто функционально», как «часть общего революционного капитала, который следует экономически тратить..., стараясь извлечь из него наибольшую пользу»<sup>7</sup>. Таким образом, формула Спинозы не исключает и такой интерпретации, когда познанная необходимость становится абсолютно антигуманной силой, превращающей человека в раба идеи.

Однако о какой необходимости здесь идет речь? Стремление подчинить жизнь абстрактно-логической схеме есть стремление избежать ответственности за последствия собственных решений и действий, совершаемых как бы от имени некой безличной рациональной истины. Такой добровольный отказ от собственной свободы чреват дегуманизацией общественного бытия, редуцируемого к сумме бездушных социальных технологий. Но, как отмечал М. Бахтин: «Страшно все техническое... отданное на волю имманентному закону своего развития, оно может... врываться в единственное единство жизни как безответственная страшная и разрушающая сила»<sup>8</sup>.

Известное гегелевское положение о логике как истории в ее необходимом и всеобщем выражении, может быть и справедливо, но, скорее в ретроспективном, чем в перспективном смысле. «Логизирование» истории, очищение её от «второстепенных» деталей может помочь в понимании уже свершившихся событий. Но, когда такая «логизированная» история превращается в шаблон для организации событий будущих, рациональная истина превращается в антипод исторической свободы.

Широкая распространенность взглядов, искажающих меру соотношенности истины и свободы, имеет, как представляется, один источник. На этот источник указывал М. Бахтин, видя его в т.н. *монологическом* мышлении, в котором «представителем всякого смыслового единства становится одно сознание и одна точка зрения». Бахтин рассматривал такую монологичность как универсальный принцип новоевропейского мышления, «определяющего все его внешние и внутренние формы»<sup>9</sup>. Таким образом, рассмотренную коллизию истины и свободы можно считать характерной не просто для

<sup>6</sup> Бердяев Н. Философия свободы. М., 1989, с. 45

<sup>7</sup> Нечаев С. Катехизис революционера // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. М., 1997, с. 244-245

<sup>8</sup> Бахтин М.М К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1985, с. 187

<sup>9</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972, с. 136

того или иного философского учения, а для всей новоевропейской философской парадигмы в целом.

Рациональная истина обладает принудительностью всеобщности, свобода предполагает непринужденность в совершении поступков. Следовательно, проблема состоит в следующем: если свобода несовместима с истиной то что предпочтительнее? Если совместима, то какова мера соотносительности того и другого в реальной жизни, и каков механизм согласования двух этих коренных стремлений человека?

Монологическое мышление, концентрирующее все значимое и ценное вокруг единого центра, склоняется к варианту предпочтения. Если в качестве такого единого центра полагается некое надчеловеческое сознание (абсолютный дух, дух нации, дух истории и т.п.), то всеобщность истины, подчиняя себе единичных индивидов, превращает мир в «царство истины». Если же таким центром становится индивидуальное сознание отдельного человека, то единичность его сознания разрушает всеобщность смыслового единства, превращая человека в «поток свободы».

На поведенческом уровне дилемма *истина или свобода* выражается в отклонениях к *безответственности* или к *бесконтрольности*. Предпочтение формально понимаемой истины порождает безответственность, поскольку её объективность создает иллюзию принятия оптимального решения без участия свободной воли человека, только в силу автоматизма логической необходимости. Но и предпочтение индивидуалистически понимаемой свободы ведет к бесконтрольности, поскольку, по мере индивидуализации выбора, утрачивается возможность соотносения его с всеобщим (знанием, ценностью, интересом и т.п.).

С точки зрения «реальной общности» истина не является достоянием некоего универсально-всеобщего «коллективного разума», но также не является она и продуктом отдельного индивида. Истина, как говорил М. Бахтин, «рождается *между* людьми, совместно ищущими истину»<sup>10</sup>. Именно это «*между*» и позволяет истине стать той цементирующей силой, которая объединяет множество отдельных людей в совокупный субъект-коллектив теоретического познания и практической деятельности, привлекая каждого к общему делу той или иной лично для него значимой гранью. Поэтому поиск истины, это не поиск уже существующего предмета, а, скорее, стремление к достижению *согласия* как основы для объединения. И дело обстоит вовсе не так, что готовая, найденная или сформулированная истина выступает как заранее *данная* основа объединения. Объединение возникает *в процессе* поиска истины, поэтому ее обретение органически связано с обретением единства. Всеобщность истины буквально возникает в процессе ее формирования, по мере консолидации людей ищущих и обретающих её. Объединение осуществляется не «*во имя...*», а в реальном процессе, в котором возникает не только теоретическая идея, но и реальная общность, воплощающая в себе действительную (действующую) силу истины.

Таким образом, абстрактное противопоставление «истины» и «свободы» может быть преодолено при учете общественного характера, как всеобщности теоретических истин, так и индивидуального практического поведения человека. Всеобщность логических построений мышления не является чем-то возникающим исключительно в недрах самого мышления, а выступает как идеализация всеобщности человеческой деятельности, укорененной в устойчивых взаимосвязях между людьми и только благодаря этому проявляющаяся также в слове.

Всеобщность смысловых значений теоретических утверждений есть не что иное, как идеализация реальных человеческих общностей. Формальная теоретическая общность логических конструкций производна от реальной практической общности субъектных объединений людей. Традиционное представление о формировании абстрактных понятий основано на предположении, что из множества характеристик

---

<sup>10</sup> Там же, с. 185

предмета выбираются наиболее важные и значимые. Но сам процесс абстрагирования как выделения наиболее важных характеристик предмета оказывается возможным только на основе предварительных представлений о важности или неважности тех или иных характеристик предмета в отношении его практического использования. Эти предварительные представления носят реально общий характер и выступают основанием и условием формирования общих представлений. Таким образом, всеобщность всякой теоретической истины опирается, в конечном итоге, на реальную человеческую общность. Так, например, реальная всеобщность даже такой универсальной истины как  $2+2=4$  будет проблематичной в обществе, где для счета длинных и округлых предметов используются два самостоятельных ряда числительных.

Лишь широчайшая распространенность привычных математических конструкций, по сравнению с экономическими или политическими, создает иллюзию их абсолютно универсальной всеобщности. В действительности же, как свидетельствует, например, М. Клайн: «математические "истины" в такой же мере зависимы от людей, как восприятие цвета или английский язык... Математика может существовать независимо от любого человека, но не независимо от культуры, которая его окружает»<sup>11</sup>. Логическая всеобщность математической конструкции обретает практическое значение только тогда, когда она подкрепляется реальной всеобщностью практической деятельности, то есть более или менее широкой общностью людей, признающих и принимающих определенный тип рациональности.

Предметы мира культуры, составляющие непосредственное и ближайшее окружение человека, обретают для него то или иное значение именно как выполняющие определенные социокультурные функции. С другой стороны, индивидуальные стремления человека всегда коррелируются культурным сообществом, возводятся к общепризнанным, всеобщим нормам. Поэтому только в отношении к некоей социокультурной общности можно определить меру взаимосвязанности истины и свободы, как теоретически-всеобщего и индивидуально-практического компонентов. Теоретически-всеобщее (*истина*) находит свое практическое воплощение только в индивидуально-практическом (*свободе*).

Абсолютизация роли всеобщего в организации человеческого поведения ведет к гипертрофированию логической принудительности вывода, догматизации его результатов и, в конечном итоге, к безответственности индивида и тоталитаризации общества. При этом абстрактно-логическая необходимость отождествляется с реальной социальной необходимостью, а социальное целое противопоставляется каждому отдельному человеку как мир безличных сил, отношений, структур и институтов. Абсолютизация индивидуального ведет к бесконтрольности и анархии, поскольку исключает соотнесенность индивидуальной мотивации поведения с всеобщими целями, ценностями и нормами.

Если теоретическая всеобщность истинного суждения предполагается в самой его формулировке, то практическая всеобщность социального действия проходит длительный путь исторического развития. Сама возможность практической проверки истинности той или иной идеи связана с человеческой деятельностью, направленной на её реализацию. Но такая реализация всегда предполагает формирование некоей общности людей, группирующихся вокруг данной идеи. «Совершенно невероятно, - пишет, например, П. Фейерабенд, - чтобы идея движения Земли была подхвачена сразу же в момент ее появления... такая последовательность событий не только совершенно невероятно - она в принципе невозможна. В условиях повсеместной распространенности аристотелевской космологии большинство вначале просто игнорирует новую идею, несмотря на ее формальную всеобщность и объективную истинность»<sup>12</sup>. Игнорировать новую идею или принять и использовать ее в качестве объясняющего принципа - это

<sup>11</sup> Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984, с. 375

<sup>12</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986, с. 293

действенный акт, ответственный поступок, который полагает начало формированию сообщества, выступающего практическим, а не только логическим основанием всеобщности новой идеи.

Для того чтобы подобные субъективные акты превратились в сколько-нибудь значимое социальное явление, необходимы определенные исторические условия. Новые идеи обретают социальную значимость, как правило, в переходные эпохи, когда с выходом на историческую арену новых общественных групп происходит формирование широких мировоззренческих комплексов, частью которых становятся эти идеи. В переломные эпохи формируется новая всеобщая мировоззренческая концепция, в рамках которой находит свое место та или иная частная теория. Сама по себе эта новая теория зачастую неспособна конкурировать со старой ни по степени разработанности, ни по широте признания. Она обретает поддержку и силу именно в соотнесенности со всем комплексом нового мировоззрения, находя в нем поддержку не только логической всеобщности, но и реальных общественных сил, защищающих и утверждающих свое мировоззрение не только теоретическими рассуждениями, но и практическим действием.

Признание органической связи теоретического познания с практическим действием ведет к существенному изменению представлений о месте и роли человеческой субъективности в познавательном процессе. В результате, к середине XX века выясняется, что позитивистская программа создания «гносеологии без познающего субъекта» является утопичной, а субъективность начинает пониматься как неустранимый компонент всякого (в том числе и научного) знания. Отношение к субъективности радикально меняется: «если от нее не удастся избавиться, надо научиться с ней работать». Человек, - говорил Ясперс, - «всегда есть нечто большее, чем то, что он знает и может знать о себе самом». Как все философствование начинается с удивления, а познание - с сомнения, так экзистенциальное просветление начинается с опыта *недостаточности коммуникации*.

Преодоление монологизма классической философии осуществляется путем введения т.н. "экзистенциалов" - понятий-символов, обладающих не столько сугубо логическим, сколько эмоционально-психологическим содержанием. Результатом переосмысления роли субъекта в организации и осуществлении познавательной деятельности становится отказ от идеи «чистого» разума и утверждение интенциональности человеческого сознания. Этот переход от чистого сознания к интенциональному меняет перспективу нашего взгляда и на мир, и на механизм достижения взаимопонимания в процессе осуществления познавательной деятельности. Что же, собственно изменяется в этой новой перспективе?

Одной из наиболее привычных интерпретаций познавательных образов, является понимание их как «отражений» объективно существующих во внешнем мире вещей и явлений. При этом сами вещи понимаются как некие совершенно самостоятельные «данности», которые отображаются нашим сознанием, существуя независимо от него. Такое представление имеет очень глубокую традицию и является настолько прочно укорененным в нашем сознании, что даже в феноменологической философии обычно характеризуется как «естественная установка», т.е. такая, которая является не просто привычной, а изначальной, врожденной. Но действительно ли именно такой способ восприятия мира – как состоящего из множества отдельных вещей – является естественным и врожденным?

Обратившись к «Картезианским размышлениям» Гуссерля, мы увидим, что он выражает в этом серьезное сомнение. «...В детстве, - говорит он, - мы сначала вообще должны научиться видеть *вещи* (Б.Л.)... [поскольку изначальное] поле восприятия

заранее данного не содержит ничего, что при простом взгляде могло бы быть эксплицировано как вещь»<sup>13</sup>.

«Мы должны научиться видеть вещи». Но это означает, что изначально мы *не видим* вещей. Точнее, мы видим их не как вещи, а каким-то иным способом, и в младенчестве нас буквально «дрессируют», приучая видеть то, что мы воспринимаем, как вещи. Демонстрируя нам яркие игрушки, нас учат «превращать» наши впечатления в предикаты и, вынося их вовне, «собирать» из них определенную *вещь*: «синий шарик», «красный домик», «белую пушистую кошечку» и т.п. И к тому времени, когда мы начинаем осознавать себя, этот способ восприятия становится уже настолько привычным, что принимается нами как «врожденный». Гуссерлевская феноменология вполне допускает такую трактовку: «Я, - пишет ее автор, - постоянно окружено предметами. Об этом говорит уже то обстоятельство, что все воздействующее на меня как на развитое его воспринимается как предмет, как субстрат предикатов, с которыми я могу ознакомиться. Ибо такова заранее известная возможная форма, к которой стремятся возможные экспликации»<sup>14</sup>.

Мир каждого человека является строго «центрированным». В центре располагается сам субъект, а на периферии все остальное. Среди этих периферийных образований находятся и все другие люди, которые для *познающего субъекта* изначально не отличаются от других вещей. Ведь для субъекта, находящегося в центре интенционального мира открытым является только этот, его собственный мир. Миры же других субъектов для него полностью закрыты. Ведь наблюдая их *снаружи*, он «собирает» их из собственных впечатлений точно так же, как и все другие объекты, поскольку *непосредственное наблюдение* их ментальных состояний для него невозможно.

Таким образом, возможность опознать в Другом такого же субъекта, как и я сам, оказывается существенно ограниченной, уже хотя бы потому, что не может быть реализована путем непосредственного наблюдения. Следовательно, необходимо найти какое-то опосредующее звено, благодаря которому сознание этого Другого может быть раскрыто и идентифицировано как подобное моему собственному. Чтобы стать доступным моему сознанию, то, что происходит «внутри» сознания Другого, должно каким-то образом быть «обнаружено», то есть должно получить внешнее появление. Таким внешним проявлением другого сознания может быть «вынесение» его ментальных состояний вовне и «вкладывание» их в предмет.

В результате множества таких актов экстерииоризации впечатлений и возникает общий для нас мир предметов, по поводу которых мы можем обмениваться информацией об их «качествах», которые в действительности являются ни чем иным как нашими собственными «овнешненными» ментальными состояниями. Общность этого мира обусловлена общностью наших ментальных установок, и обмениваясь информацией о вещах, мы, по существу обмениваемся информацией о непосредственно переживаемых нами впечатлениях. Сообщая о них друг другу, люди и создают общий для них мир, который они привычно считают «внешним».

Так, благодаря экстерииоризации ментальных состояний, возникает общий для множества людей интерсубъективный мир. В этом мире бытие вещей, которыми мы сами «наполняем» его, является проблематичным, но те ментальные состояния, из которых мы «конструируем» вещи переживаются нами непосредственно и, следовательно, существуют аподиктически. Именно экстерииоризация ментальных состояний может дать нам возможность, пусть и опосредовано, через сконструированный нами мир предметов прикоснуться к сознанию Другого, вступить с ним в коммуникацию.

---

<sup>13</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления, СПб, 2001, с. 167

<sup>14</sup> Там же, с. 168



Самое главное здесь то, что в таком акте экстернизации собственных ментальных состояний человек, образно говоря, «выворачивает себя наизнанку», вынося свой внутренний мир наружу и делая его, таким образом, доступным для контакта с другим человеком. Ведь мои чувства и мысли скрыты от Другого так же как и его чувства и мысли скрыты от меня. «Внешняя» наши чувства мы получаем возможность соприкоснуться «внутренними поверхностями», сопоставить наши ментальные состояния, узнать друг в друге представителей единой социокультурной общности.

Причем это узнавание осуществляется уже не по физиологическим признакам (внешним контурам, запаху, поведению и др.), а по сходству ментальных состояний. Высказывая самое элементарное суждение о «внешнем» объекте, например: «Это яблоко круглое, красное и сладкое» - я тем самым как бы предлагаю Другому тест на сходство наших «внутренних» миров. Отвечая мне: «Да, оно действительно круглое, красное и сладкое», он не только подтверждает истинность моего утверждения, но и сообщает мне о том, что система социокультурных представлений, порождающая в его сознании определенный образ мироздания сходна с моей.

Таким образом, стремление к истине может быть интерпретировано как стремление к взаимопониманию, к выработке согласованных представлений о мире, в котором мы живем и действуем. Признание сознания Другого равноправным, готовность считаться с ним выступает условием обретения не только свободы, но и истины. Реализация и истины, и свободы имеет общее основание – действительную общность. Практическое достижение индивидуальных целей оказывается возможным только благодаря совместной деятельности, поскольку в развитом цивилизованном обществе разделение труда и обмен результатами деятельности выступают необходимым условием жизнеобеспечения, как всего сообщества, так и каждого отдельного человека, который просто не может существовать, если не включается в жизнь сообщества. В связи с этим, возникает необходимость осознания каждым индивидуальным участником общего смысла совокупной деятельности и ее результатов не только для него лично, но и для сообщества в целом. Именно тогда, когда деятельность индивидуального субъекта становится фрагментом совокупной деятельности и сама по себе для достижения желаемого результата недостаточна, осознание ее всеобщего смысла требует наиболее значительных интеллектуальных усилий.

Для осмысления индивидуальной деятельности, конечный результат которой достигается благодаря непосредственным усилиям самого человека, нет нужды в создании сложных теоретических конструкций. Они становятся нужны лишь тогда, когда конечный результат достигается благодаря сложной и многоступенчатой кооперации усилий множества людей. Именно в подобных ситуациях и происходит формирование личности как такого субъекта действия, который, выполняя частную операцию, имеет в виду общую цель, т.е. воплощает в своем индивидуальном сознании некую всеобщую (как в логическом, так и в социальном смысле) идею. Субъект, осуществляющий свою частную деятельность без представления о всеобщем, выполняет бессмысленную (для него) работу, представляющуюся ему непонятной, извне навязанной повинностью.

Рациональное познание всегда обобщает. Следовательно, оно *приобщает* человека к миру людей, соединяя его с ними. Но, обобщая, познание одновременно и обосновывает. Рассуждая по схеме: «Всякий на моем месте...» - человек утверждает свое право поступать именно так. Однако, если под этим «всяким» понимаются лишь представители ближайшего окружения, происходит то, что Н. Бердяев называл «сакрализацией относительного». Включаясь в определенную локальную общность, человек всегда должен рассматривать свою деятельность в ней не только с узко функциональной, но и с общечеловеческой точки зрения. Только в этом случае он будет действовать как личность, соединяя в своем лице логическую всеобщность осуществления определенной функции и живую волю реального человека,

ответственного не только перед своим ближайшим окружением, но и перед всей культурно-исторической традицией, наследником которой он как человек является и которую он обязан сохранить и передать своим потомкам.

Ответственность перед человечеством, перед прошлыми и будущими поколениями людей выступает фактором, определяющим социальное поведение человека. Рациональная истина только сформулированная в абстрактно-всеобщей форме еще не делает человека свободным, пока ее формальная всеобщность не найдет своего подтверждения в реальной всеобщности совместного действия. Свобода, с этой точки зрения есть такой способ осуществления деятельности, который позволяет преодолеть объективные препятствия к достижению общей цели при условии, что люди, включающиеся в совокупную деятельность, принимают в эти цели как свои собственные, личные цели. Когда совокупный субъект деятельности формируется так, что партнер свободно выбирает партнера, а условием их объединения является согласие относительно целей и средств осуществления их совместной деятельности, повышение уровня реальной всеобщности может выступать подтверждением ее истинности, а понижение, наоборот, ставить под сомнение.

Таким образом, реальная всеобщность может служить промежуточным социальным критерием истины, действующим в интервале между предварительным – *логическим* – и завершающим – *практическим* - критериями. Наряду с когеренцией и корреспонденцией, *консолидация*, как объединение людей, свободно и сознательно выбирающих некоторую идею в качестве рационального обоснования их совместной деятельности, свидетельствует в пользу ее истинности. Существенно важно, что критерий консолидации определяет истину через свободу, полагая истинной идею, практическое осуществление которой становится результатом множества актов свободного самоопределения личности. В условиях цивилизованного общества формой такого свободно самоопределения становится демократическая процедура широкого обсуждения альтернативных вариантов, во имя достижения согласия.

Благодаря такому промежуточному критерию, человек получает возможность контролировать деятельность совокупного субъекта в самом процессе ее осуществления. Это относится к таким широкомасштабным формам деятельности, как хозяйственно-экономическая, политическая и т.п. (то есть, именно к тем формам деятельности, в которых отсутствие надежного демократического контроля приводило к самым пагубным последствиям).

Абсолютная свобода (как и абсолютная истина) есть, скорее, лишь идеал, предел, к которому направлена деятельность поколений людей, вырывающихся из рабства, из зависимости от природы, от собственных социальных уз, от власти идеологических химер и предрассудков. Невозможно требовать осуществления свободы сразу в полном объеме, начиная с того или иного произвольно выбранного момента. Но так же невозможно требовать и моментального познания сразу всей истины в полном объеме. Осуществление свободы, как и достижение истины, - длительный процесс, который реализуется в длинном ряде сменяющих друг друга поколений, каждое из которых в борьбе за осуществление своей свободы создает новую реальность, обеспечивающую возможность (но только возможность) более свободной деятельности следующих поколений.