

ВЕНСЕН ДЕКОМБ

Размышления о множестве здоровых смыслов¹

Посвящается Алану Монтефиоре²

Как определить здоровый смысл?

Откроем *философский словарь* Андре Лаланда (1956) на статье «Здоровый смысл» (1956. Р. 970–973). Мы найдем там интереснейшую дискуссию, которая предвосхитила многие споры современной философии, касающиеся относительности рационального и коммуникации с другим.

Как известно, в этом словаре собраны работы членов Французского философского общества. Статьи иногда несут печать их коллективного творчества, что отражается в трехчастной структуре статей. Вверху страницы корпус статьи часто делится на две секции. Сначала, сразу после объясняемого слова, служащего заглавием статьи, располагаются различные определения и примеры, взятые у авторов, язык которых, как считается, послужил образцом для современного употребления. После этой главной секции в некоторых случаях следует текст под названием «Критика», в котором дается комментарий Лаланда о представленных определениях: в общем, Лаланд советует придерживаться одних употреблений и воздерживаться от других. Наконец, в нижней части страницы нередко можно обнаружить третью часть — «Заметки»: она содержит тексты выступлений или замечания разных философов по поводу дискуссии в статье «Общества».

Нас интересует тот случай, когда столкнулись точки зрения Андре Лаланда и Жюля Лашелье. В самой статье, написанной Лаландом, при-

¹ Статья опубликована в: *Les voies du sens commun / Sous la dir. de C. Gautier et S. Laugier*. Paris: PUF, 2008

² Этот текст был написан для сборника, посвященного памяти моего друга Алана Монтефиоре. Сборник пока не вышел в свет.

водится три определения понятия *здравый смысл* и объяснение для каждого из них. У философов возникли разногласия по поводу второго из трех — определения, которое ему дает «философия здравого смысла». Но чтобы разобраться в ученом споре, являющем предмет этой статьи, и чтобы разобраться в трудностях понятия «здравый смысл», подстерегающих всякого, кто мечтает найти ему подобающее место в философии, следует начать с самого низа страницы, с «первого этажа».

В одном тексте, который находим в «Заметках» к «Здравому смыслу», Лашелье уверенно заявляет, что существует лишь *два* определения понятия: одно, данное Аристотелем, и второе, используемое в речевом обиходе. Эти два определения никак не связаны друг с другом. У Аристотеля, пишет Лашелье, речь идет о свойстве ума³. Этим свойством обладают все человеческие существа (а также все животные, способные к восприятию). Обычное общеупотребительное значение появилось еще в латинской риторике. В этом значении здравый смысл является никаким не свойством познающего субъекта, но «объективной совокупностью общепринятых мнений». Лашелье хочет сказать, что это понятие означает не свойство субъекта («инструмент для суждений»), но содержание, *объект* его одобрения. Чтобы воспользоваться этим замечанием, выделим «субъективное» и «объективное» значения понятия. Лашелье продолжает: «Латинское *sensus communis*, от которого и пошел *sens commun* (здравый смысл), означало присущий всем способ чувствования и действия и не подразумевал идеи теоретического суждения. Здравый смысл в объективном смысле — это прежде всего совокупность общих мнений и идей, разделяемых большим количеством людей; это также совокупность общих для всех способов мышления и действия, т.е. что-то вроде концептуальной схемы, системы коллективных привычек, схожих способов определенным образом реагировать (интеллектуально и нравственно) на событие⁴.

Это общеупотребительное значение мы находим еще у латинских ораторов. Лашелье цитирует Цицерона, Сенеку, Квинтилиана, тем самым напоминая, что римляне не смешивали философию, бывшую личным делом каждого, и здравый смысл: «Цицерон говорит, что, когда

³ На самом деле, в схоластическом понимании понятие *sensus communis* — это скорее свойство *анима* или психики, чем свойство ума (*mens*). Подразумевается, что этим свойством объясняется то, что восприятие одним или другим органом чувств составляет чувственный опыт. Так, зрением животное воспринимает цвет объекта, а здравым смыслом — то, что ему дано познать этот цвет (ср. Аристотель. *О душе*, III, 2).

⁴ Переходя от «совокупности усвоенных мнений» (взятых «объективно», как то, что думают все, кто разделяет те же мнения) к «общему способу чувствовать и действовать», Лашелье показывает, как может осуществляться переход от понятия *идеологии* (система идей, общих для множества людей, принадлежащих одной группе) к понятию *объективного разума* (закрепленные обществом способы оценки и поведения в историческом обществе).

ученый должен уединиться и повернуться спиной к толпе, оратор, напротив, должен оставаться с ней в контакте...». Следовательно, существует строгое различие между теми, кто поставил себе цель прийти к «теоретическому суждению» (под этим подразумевается интеллектуальный умозрительный акт *theoria*, в греческом смысле слова), и теми, кто стремится быть понятым толпой и снискать ее одобрение. Философ не подчиняет свою мысль власти внешнего судьи, каким может выступать ассамблея или жюри.

Эти два определения, продолжает Лашелье, никак друг с другом не связаны. Поэтому он отвергает как простое недоразумение правомерность значения, лежащего посередине между значением греческого (свойство ума) и латинского происхождения (багаж полученных идей, с помощью которых оратор должен строить свой дискурс и произвести эффект на свою аудиторию). Здесь Лашелье противоречит тому, что мы можем прочесть в верхней части страницы в статье, написанной Лаландом. И действительно, Лаланд допускает существование третьего, философского, смысла, который имеет отношение к двум определениям, указанным Лашелье. В статье вводятся следующие обозначения трех определений: *A*, *B* и *C*. Значение *A* сегодня рассматривается как самое древнее (это характерно по отношению к Аристотелю). Значение *C*, соответствующее тому, что закрепилось в риторике, квалифицируется Лаландом как «современное». Будет уместным полностью процитировать предлагаемое им объяснение:

В современном философском языке *здравый смысл* трактуется как совокупность общепринятых мнений, так глубоко укоренившихся в определенную эпоху и определенной среде, что остальные мнения кажутся единичными отклонениями, которые даже не стоит опровергать и над которыми можно только посмеяться, если они незначительны, или лечить, если они увеличиваются⁵.

Между двумя этими общепринятыми определениями располагается значение *B*, которое становится предметом спора. Как объясняет Лаланд, это значение возникло в шотландской философии «*common sense*», затем было принято французскими философами эклектической школы. Что же собой представляет значение *B*, предмет спора между двумя членами Французского философского общества? Его определение звучит так: «Здравый смысл — это незыблемый фундамент разума, его природа, причиной которого является обдуманное и точно выраженное развитие». Другими словами, *common sense* должен пониматься одновременно

⁵ В соответствии с этим определением, «объективный», или риторический, здравый смысл проявляется в том, что вопросы, слышущие спорными или достойными рассмотрения, формируют ограниченный круг. За границами этого круга нет места для аргументированной критики, но только для насмешек или терапии. Для иллюстрации этой точки зрения Лаланд ссылается на Фенелона (ср. *infra*).

как свойство ума («субъективное» понимание) и как совокупность идей («объективное» понимание). Философия здравого смысла подразумевает, что каждое существо, наделенное разумом, должно следовать очевидным принципам: непонимание очевидности этих универсальных истин демонстрирует отсутствие (в достаточной степени) способности здраво мыслить, т.е. отсутствие ума.

Кстати, Лашелье протестует против того, что, как ему кажется, в статье реабилитируется эклектическая школа. Он осуждает любой философский подход к здравому смыслу:

Поскольку человек — это существо разумное, можно предположить, что все, что думают люди (о том, что находится вокруг), не лишено смысла; и нет особенной причины, чтобы оригинальничать. Но это все, что можно сказать в пользу здравого смысла. Только не надо вмешивать сюда философию, и пусть никто не рассчитывает, что понятие здравого смысла может занять в ней сколь-нибудь важное место.

В конечном итоге позиция Лашелье выражает достаточно ясно традиционное представление о философе как человеке, который не боится оспаривать общепризнанные истины и который не смущается, если его мнение не разделяют другие, когда, как говорится, «все против него». Конечно, это не значит, что философ отказывается от принципа универсальности рационального. Воспользуемся картезианским различием: всякое человеческое существо, по определению, обладает здравомыслием, но не все умеют им правильно распоряжаться. Власть здравого смысла (в объективном, риторическом смысле) не распространяется дальше способностей, которыми обладают все: общепризнанные истины будут тривиальными, не их ищет философ.

Если использовать современную терминологию, мы бы сказали, что Лашелье вводит *принцип человеколюбия*, при условии что область его распространения будет ограничиваться сферой тривиальных вещей, таких, которые заметит первый встречный. Такой принцип позволяет предположить, что наш собеседник благоразумен: попытки посягнуть на рациональность являются скорее исключением. Однако Лашелье отказывается придать философское значение этому принципу человеколюбия. Тот факт, что любое разумное существо будет иметь множество разумных мнений, не имеет для философа никакого значения. Он может заключить отсюда, что тот или иной умозрительный вопрос не имеет смысла.

Можно заметить, как непросто выразить значение *B* (*common sense* «шотландской школы»), которое является частью значений *A* (греческое) и *C* (латинское). Здравый смысл должен обладать универсальностью, характерной для свойств человеческого ума. По определению, всякое человеческое существо обладает им. Эта универсальность, конечно, обусловлена ее местом в философии: невозможно создать человеческое существо, которое по природе было бы лишено свойств (раз-

ного рода), составляющих человеческий разум. Но здравый смысл, взятый в значении *Б*, должен также подразумевать согласие всех разумных субъектов по некоторым пунктам, а значит, немедленное исключение других целей (в теоретическом споре) или оппозиций (в практическом споре). Однако именно отдельный здравый смысл (значение *Ц*) является моделью такой совокупности истин, принимаемых безоговорочно, бездумно, другими словами, совокупности *предубеждений*.

Но если все это так, следует заключить, что Лашелье дал правильное толкование значения *Б*. Промежуточное понятие здравого смысла, предлагаемое в статье, имеет исключительно смешанный характер. В соответствии со своим определением, это понятие на самом деле оказывается исключенным самой концептуальной системой, в которую его пытаются включить: если здравый смысл универсален, то необходимо, чтобы он был «свойством»; если он «объективен», если он состоит из идей и убеждений, значит, он должен быть «идеологией», коллективным способом мышления и действия, или же культурой.

Этот всегда и везде одинаковый здравый смысл

Допустимо ли значение *Б*? Следовало ли его включать в *философский словарь*? Независимые авторы, а также сторонники доктрины *common sense* имели непререкаемый авторитет в глазах французских профессоров XIX века. С большой ловкостью Лаланд привлек текст Фенелона, который свидетельствует, что промежуточное значение существовало уже в эпоху классицизма. На самом деле этот текст действительно очень примечателен. Что такое здравый смысл? — задается вопросом Фенелон. Это то, что повсюду все люди имеют одни и те же понятия. Эти понятия, одинаковые везде, Фенелон называет *идеями*. Как проявляется здравый смысл? Как мы можем узнать, что понятие это не только мое личное представление о вещах, идеях? Узнать, что понятие входит в область здравого смысла, можно по тому, как оно *сопротивляется* критике. Усилия, которые прилагаются, чтобы ей противостоять, заранее обречены на провал, объясняет Фенелон, который так описывает способ, каким «идея» защищается от возражений:

Но что такое здравый смысл? Не те ли первые представления, которые все люди имеют об одних и тех же вещах? Этот здравый смысл, который везде и всегда один и тот же, который предупреждает любой опыт, который делает даже смешным изучение некоторых вопросов, который заставляет нас невольно смеяться, вместо того чтобы тщательно изучать, который лишает человека сомнений — какие бы усилия ни предпринимались, чтобы появилось настоящее сомнение, этот смысл, который есть у каждого, который так и ждет, чтобы к нему обратились, но который показывается при первом же на него взгляде и который тотчас открывает очевидность или абсурдность вопроса, — вот это я и называю моими идеями. Разве не так? Так вот они — эти идеи, или общие понятия, кото-

рые я не могу ни оспорить, ни исследовать, но, напротив, в соответствии с которыми я исследую и решаю все, так что смеюсь вместо ответа всегда, когда мне предлагают то, что явно противоречит моим непоколебимым идеям [Фенелон, 1997. Р. 619–620].

Объяснение Фенелона начинается картезиански, как состязание, которое разыгрывается между мыслящим субъектом и его представлениями («мои идеи»). Этот субъект подвергает содержание своих размышлений испытанию сомнением. Так он переходит от одного убеждения к другому, до того момента, когда наступает личное испытание невозможностью подвергнуть сомнению содержание, предложенное его критическому анализу. Тем не менее текст Фенелона дважды сходит с классического картезианского пути.

Во-первых, Фенелон заставляет нас совершенно неощутимо для нас перейти от монологической к диалогической модели анализа. Путем перехода от «я» к «мы» он расстается с картезианским субъектом, который ставит под сомнение свои собственные убеждения и обращается к другому субъекту с вопросами или предложениями⁶. Однако Фенелон обращает наше внимание на то, что не все задаваемые вопросы будут приняты и не все выдвинутые предложения будут рассмотрены. В некоторых случаях субъект, который должен ответить, обнаружит, что не способен на это.

Во-вторых, у Фенелона несомненный характер идеи (предложения) должен проявляться в персональном опыте бессилия. Как бы сказал феноменолог, существует специфический жизненный опыт, который присущ очевидности, с которой некоторые понятия представляются в нашем уме. Но для Фенелона этот опыт содержит аффективный аспект: когда мы пытаемся проанализировать идею, противоречащую здравому смыслу, мы ощущаем, что это само по себе невозможно и мы не можем удержаться от смеха. «Вместо того чтобы анализировать, мы невольно смеемся», «вместо ответа я смеюсь».

Из этого следует, что уже Фенелон дает нам пример здравого смысла, в котором объединяются субъективное определение свойства ума и объективное определение совокупности «непоколебимых идей» (или, скорее, идей, которые воспринимаются как таковые и находятся вне лю-

⁶ В главе, из которой взят цитируемый Лаландом отрывок, мы видим, что первый приводимый им пример, — это пример смешного вопроса, который субъект задает сам себе. «Когда я анализирую вопрос, может ли небытие думать, — вместо того, чтобы серьезно изучать его, — я начинаю смеяться!» Следующие примеры заимствованы непосредственно из странных диалогов. «Спросите у четырехлетнего ребенка, прогуливается ли стол, находящийся в его комнате, или играет, как и он сам. Вместо ответа ребенок рассмеется. Спросите грубоватого земледельца, испытывают ли к нему дружеские чувства деревья, растущие на его поле, давали ли ему его коровы советы, как вести домашние дела, имеет ли разум его телега, — он скажет, что вы над ним смеетесь» (*Op. cit.* Р. 619).

бой возможной критики со стороны тех, кто разделяет этот здравый смысл, и не только их). Лашелье в своих «Заметках» распространяет на этот текст Фенелона свое осуждение эклектических авторов эпохи Июльской монархии. На этот счет он абсолютно прав. Здравый смысл по Фенелону производит впечатление смешанной функции. Предположим, что на самом деле существуют понятия, общие для всех разумных существ. Как происходит, можем мы спросить, что могут ставиться смешные вопросы? Как мой собеседник, который, предположительно, имеет те же общие представления, что и я, может представить мне на рассмотрение предложения, которые кажутся мне смешными (а значит, не подлежащими серьезному разбору)? Если бы эти предложения исходили от самого субъекта, как в монологической модели мысли, мы могли бы сослаться на необдуманность или невнимание. Это невозможно в диалогической модели: все указывает на то, что эти предложения, которые я сам нахожу смешными, моим собеседником воспринимаются всерьез. Следовательно, необходимо, чтобы необъяснимым образом этот собеседник ускользнул от здравого смысла (потому что я нахожу его идею нелепой), тогда как здравый смысл, как кажется, должен быть присущ всем.

Этого достаточно, чтобы возбудить подозрение, что обращение к здравому смыслу, который должен проявиться в различии отношения к мыслям, к которым следует относиться серьезно, к тем, которыми можно пренебречь, на самом деле не что иное, как простой риторический прием. «Смех поневоле» выступает, таким образом, *защитным механизмом*, предназначенным для защиты предрассудков субъекта (или его окружения) от навязчивых расспросов. Различия в отношении можно объяснить так: мы будем прислушиваться к возражениям и предложениям, которые способствуют сохранению или улучшению действующей интеллектуальной системы, и провозгласим недостойными рассмотрения вопросы, которые выходят за пределы усваивающей мощи этой системы, вопросы, которые могут навести на мысль, что система не обладает решением всех проблем.

Диагноз Гадамера

Касаясь вопроса о корнях нашего понятия здравого смысла, интересно было бы сравнить статью *Словаря* с разделом, который Гадамер посвящает этому понятию в книге *Истина и метод* [1996. Р. 35–47]. Он также отмечает, что существует два источника происхождения этого понятия, один греческий, а другой латинский, и что они никак друг с другом не связаны. Он также приходит к заключению об ущербности понятия здравого смысла, которое есть и человеческое свойство, и совокупность общих принципов. Но в отличие от Лашелье, Гадамер предоставляет философское обоснование не только греческому источнику. В философии он признает авторитет здравого смысла, взятого в значении,

которое досталось нам от латинской риторики. Чтобы установить этот авторитет (наперекор предрассудку доминирующей философии, в особенности, говорит он, в немецкой традиции), он обращается к Вико. Конечно, риторика не преследует научных целей, разработку теоретических обоснований. Но философа должен интересовать как раз ее практический аспект, потому что именно благодаря ему философ может исправить однобокость, являющуюся результатом чисто теоретической перспективы. Когда основным источником вдохновения является греческий источник — в конечном счете сведенный к Платону, — получается чисто умозрительная философия. Латинский источник позволяет представить себе философию, в которой принимаются во внимание заботы совместной жизни, а она является жизнью практической. С этой точки зрения, объясняет Гадамер, когда Вико обращается к риторике и римскому праву, возражая рационалистической ориентации современной философии, он делает ход, сравнимый с тем, который совершает Аристотель, когда критикует платоновскую идею о Добре и возможность точной науки о практических вещах. «Римская правовая наука тоже [...] разворачивается на фоне искусства и практики права, которые более близки практическому идеалу *phronèsis*, чем теоретическому идеалу *sophia*» (Ibid. P. 36). Другими словами, идея здравого смысла, взятая в объективном значении римлян, не чужда мысли Аристотеля, но для того чтобы ее найти, необходимо обратиться скорее к *Этике* и *Риторике* Стагирита, чем к *Трактату о душе*. В терминах Аристотеля это можно было бы выразить так: здравый смысл в трактовке Вико не является свойством (*dynamis*) ума, но скорее социальной добродетелью, усвоенной с хорошим воспитанием, т.е. *habitus, gabitus (hexis)*. Поэтому, принимая точку зрения воспитателя, можно легитимировать *sensus communis*. Любое уважающее себя воспитание не может ограничиться преподаванием лишь точных наук, какими бы ни были их заслуги. Оно должно включать «гуманитарные науки», которые как раз и формируют «здравый смысл». Гадамер так комментирует значение этого понятия:

Для нас особенно важно то, что здесь, судя по всему, *sensus communis* не означает только универсальную способность, присутствующую в каждом человеке, речь идет, напротив, о смысле, который является основанием совместной жизни. По Вико, волю человека ориентирует не абстрактная универсальность разума, но, наоборот, конкретная универсальность, которую представляет сообщество одной группы, народа, нации или совокупности людей [...]. Он является смыслом того, что хорошо, и того, что все одобряют, даже более, это смысл, который обеспечивает совместная жизнь и который определяют ее институты в качестве своих целей (Ibid. P. 37–38).

Таким образом, в воспроизведенной Гадамером генеалогии идеи здравого смысла шотландская философия выступает действительно как толчок к слиянию, или, скорее, к *смешению* двух понятий, являвших-

ся ранее независимыми: схоластического понятия когнитивной способности человеческого существа и риторического понятия «смысла», необходимого для социальной жизни. В этом значении слово «смысл» обозначает расположение, социальную добродетель. Впоследствии в словарь немецкой философии понятие *sensus communis* вводится читателями Шефтсбери и Хатчесона, но оно лишено всякого социального и политического смысла и является лишь «интеллектуальной способностью» (*Ibid.* P. 43).

Идеи итальянского философа открывают Гадамеру все богатство понятия здравого смысла, которое теряется, когда мы переходим от *sensus communis* латинских авторов к *Gemeinsinn* немецких мыслителей. Он пишет:

Всю полноту значения *sensus communis* невозможно свести к эстетическому суждению. Ведь оно отражает смысл, который вкладывали в него Вико и Шефтсбери, а именно что *sensus communis* является в первую очередь не какой-то определенной способностью, свойством ума, которое человек по необходимости использует, но оно включает совокупность суждений и критериев рассуждения, которые определяют его в зависимости от содержания [*Ibid.* P. 48].

Гадамер хочет сказать, что здравый смысл в понимании Вико не является лишь способностью выносить суждения, которые свидетельствуют о здравомыслии и с которыми согласятся все разумные существа. Здравый смысл по Вико — часть нравственного и гражданского воспитания: он является способностью выносить такие практические суждения, которые отражают заботу об общем.

Таким образом, по мнению Гадамера, тот здравый смысл, о котором говорит философия, есть не смешанное понятие, включающее общую для всех людей способность рассуждать (что соответствует значению *B Словафа*), а *sensus communis* латинской риторики (другими словами, значение *C*). Когда философы задаются вопросом, существует ли универсальный *sensus communis*, их вопрос направлен на возможность распространения риторического здравого смысла на все человечество, на что указывает градация в определении здравого смысла у Вико: «Здравый смысл — это суждение без раздумий, выносимое единогласно при любом порядке, любым народом, любой нацией, всем родом человеческим» [Вико, 1953].

Прочитав эти страницы Гадамера, усвоим для себя в первую очередь, что по двум показателям его мнение совпадает с мнением Лашелье.

Во-первых, из исторического исследования понятия выходит, что так называемое шотландское, или эклектическое, определение несостоятельно. Создатели теорий *common sense*, кажется, перепутали две вещи. С одной стороны, закономерен вопрос, не подразумевает ли исполнение любой интеллектуальной функции наличие некоторых «общих понятий», категорий, общих концептов. С другой стороны, теория пу-

бличной дискуссии (которая лежит в сердце риторики, создававшейся как гражданское искусство) учит нас, что оратор должен знать, какие общие идеи, т.е. усвоенные мнения и принципы, слышущие очевидными, существуют в сообществе, в жизни которого он принимает участие (создавая свой дискурс). Совершенно разный смысл имеется в виду, когда речь идет об общих категориях рассудка, с одной стороны, и об общих способах чувствования и действия, с другой. Философы *common sense* считают, что каждый сможет, подвергнув методическим размышлениям свои убеждения, *прямо* вывести разумные принципы объективного здравого смысла всего человечества. Однако это невозможно: здравый смысл, позволяющий людям всем вместе обсуждать политический курс или размышлять о вынесении приговора, является способностью благоприобретенной, а не некоей естественной добродетелью.

Во-вторых, заметим, что мы снова перепутали теоретическую точку зрения (интеллектуальная способность) и практическую (или гражданскую). Лашелье не ошибался, противопоставляя точку зрения оратора мнению ученого. Он выявил самое главное, когда подчеркивал, что целью оратора не является вынесение «теоретического суждения». Цель риторики — любой риторики — связана с практикой. Оратор стремится к тому, чтобы его аудитория разделила его мнение (политическое, юридическое или другое). Если снова обратиться к различиям в риторических искусствах, то можно сказать, что цель оратора состоит не в том, чтобы распространять истину (*docere*), но чтобы убедить и собрать всю энергию для поддержания сделанного (*movere*)⁷. Поэтому, как пишет Лашелье, оратор должен, прежде всего, не потерять «контакт» с толпой, в то время как философу нечего бояться, «вернуться спиной к черни». Хороший философ, в соответствии с классическим образом философской жизни, может оставаться сдержанным и избегать излишней оригинальности в поведении на людях, при этом его мысли все так же независимы от мнений окружающих. Он абсолютно нечувствителен к возражениям по поводу того, что его мнение не разделяется большинством. Он не беспокоится о том, насколько его идеи соответствуют общепринятым мнениям, разделяемым его собеседниками.

Да, таким был образ классического философа тогда. Но сейчас нас занимает вопрос, сможем ли мы еще примерить его на себя?

Философская проблема коммуникации

Философия здравого смысла, легитимность которой оспаривает Лашелье, это доктрина, которая подчиняет мысль философа предрассудкам и общепринятым взглядам обывателей. Лашелье в этом вопросе отстаивает право философа на одиночество, на теоретическое своеобразие. Невозможно с ним не согласиться: в самом деле, общий смысл не име-

⁷ Об этой оппозиции см. фундаментальный труд Гуйе, 1996.

ет авторитета в умозрительной философии. Однако причина кроется не в том, что здравый смысл подразумевает тривиальный взгляд на вещи, в то время как ученый имеет глубокую точку зрения. Причина скорее в том, что философы не смогли бы привлечь здравый смысл для подтверждения той или иной теоретической доктрины, ибо он никогда не задается вопросами философского порядка. Но мы не можем просто оставаться в стороне и наблюдать за тем, как в ученом споре между философами здравому смыслу не находится места. Остается задать вопрос о коммуникации: сможет ли тот, кто думает вне законов здравого смысла, а может и вопреки ему, добиться понимания? Если Лашелье считает возможным отрицать авторитет здравого смысла, то только потому, что не задается вопросом, как мудрец смог позволить себе заниматься интеллектуальной деятельностью вдали от городской площади.

Показательно, что здесь он, чтобы опровергнуть Фенелона, которого цитировал Лаланд, обращается к Мэн де Бирану. Этот мыслитель известен тем, что его было очень трудно понять в то время, когда во Франции философские книги полагалось писать понятным языком. Вот что пишет Лашелье:

Мэн де Бирану не удавалось растолковать даже видным мужам, которые входили в его Философское общество, что есть я: была ли в том его вина? (*Loc. cit.*)

Лашелье, конечно, рассчитывает на то, что будет признана правота мыслителя, требовательного к своей аудитории. Однако пример, который он приводит в подтверждение противоречия между вульгарной мыслью и ученой мыслью, не так ясен, как ему кажется. Ибо Лашелье не говорит, что Биран был сторонником еретических идей и что ему не удавалось получить *одобрение* своих собеседников (в г. Бержераке). Он напоминает, что Бирану не удавалось, чтобы они его *поняли*, а это другая и более радикальная проблема коммуникации. Дело не в том, бессмысленна (а то и смешна) ли идея Бирана, поскольку не получает одобрения, но скорее в том, существует ли эта идея, вразумительна ли она, если учитывать, что она непонятна «даже видным» мужам. Но вполне можно усомниться — не в том, конечно, что Биран пытался дать ответ на классический вопрос «Что такое я?» и что он заметил лучше своих собеседников недостатки ответов, имевшихся в его эпоху, но скорее в том, что его проблема была только в стремлении быть понятным публикой, не искушенной в глубоких вопросах. Лашелье рассуждает так, как если бы Биран имел при себе оригинальную идею и перед ним вдруг встала проблема поделиться этой оригинальной идеей со слушателями, которые не были готовы ее воспринять. Он предполагает тем самым, что философ может понять мысль, не будучи, однако, способным разделить это понимание с другими. В итоге Лашелье разделяет то мнение о деятельности мыслителя, сложившейся до того момента, который принято называть «лингвистическим поворотом в фи-

лософии». Он не задается вопросом, как человек может определить, где его собственные мысли, если он не в состоянии дать другим способ их идентифицировать.

В этой связи можно сослаться на Анри Гуйе, который с невероятной прозорливостью выразился о трудностях философского письма Бирана. Эти трудности явно связаны с самой природой философии Бирана, философии самонаблюдения или обращения к себе, внутрь себя. Гуйе так комментирует трудности, с которыми сталкивается Биран во время письма: «Биран мало заботится о стиле: он *думает, когда пишет* [en écrivant], но не *думает как писатель* [en écrivain]; его размышления не переходят спонтанно в форму коммуникации; у него внутренний монолог редко является диалогом» [Мэн де Биран, 1942. P. 16]⁸.

Гуйе приводит затем страницу из *Дневника* Бирана, страницу очень современную, потому что мы там находим мыслителя, преодолевающего проблему выражения: составление текста стало внутренней борьбой против самого себя и против языка.

Теперь я принимаюсь за работу с некоторым количеством идей, которые, как мне кажется, я удерживаю, но которые убегают от меня в момент написания, и мне трудно снова их собрать, и нужные слова не приходят. [...]. Также, когда я хочу говорить перед несколькими людьми, если нужно соблюсти какую-то форму, я чувствую, как колотится мое сердце и мутнеет в голове; то же самое, когда я наедине с моими идеями и мне нужно выбрать окончательный вариант написания, или нужно вынести наружу то, что есть внутри, на меня находит испуг и ступор, что особенно вредит соединению и компоновке идей. Это еще заметнее, когда я диктую то, что я уже написал: каждое выражение останавливает меня и вселяет в меня сомнения; я не испытываю никакого доверия к тому, что выходит из меня, я всегда недоволен, я всегда склонен гоняться за нужным выражением и все же вставить другое, которое, несколько не лучше (Ibid. P. 17).

На этой странице *Дневника* намечена параллель между двумя ситуациями письма. Биран делает сначала портрет, ставший привычным, писателя-мыслителя «наедине со своими идеями», перед чистой страницей. Опыт, о котором он повествует, не является признаком немоты от отсутствия вдохновения. Ключевым словом здесь следовало бы признать скорее «смущение», как образ кого-то, чьи движения неловки. Идеи, кажется, не пытаются ускользнуть от мыслителя, но они, к несчастью, приходят без слов, так что их нельзя поймать. Ускользнув, идея зло играет с философом: он больше не может ее найти. Биран сравнивает этот раздражающий опыт с ситуацией, в которой оказался конференсье, оробевший от присутствия публики или автора, диктующий

⁸ Я выделил некоторые слова курсивом, чтобы подчеркнуть литературный аспект рассматриваемого здесь вопроса.

секретарю. Однако в обеих этих ситуациях присутствуют два текста: с одной стороны, черновик («то, что я уже написал»), с другой — необходимость окончательной редакции. И тогда становится интересно посмотреть, как можно интрепретировать ситуацию одинокого автора в свете опыта диктовки. Как мыслитель, который надиктовывает (начиная с «первого мазка»), должен решать многочисленные проблемы стиля и литературной формы в момент перехода от спонтанного производства к окончательной редакции, так и мыслитель, который ищет свою идею, сталкивается с проблемой *мысленного диктанта*.

Однако было бы очевидной ошибкой полагать, что одинокий мыслитель располагает в какой-то момент «мысленным» черновиком (идеей), в соответствие с которым он должен привести то, что напишет на бумаге. Проблема мыслителя, который «думает, когда пишет» (вместо того чтобы «думать как писатель»), не в том, чтобы «вынести наружу то, что находится внутри». Как хорошо об этом говорит сам Биран, трудности коммуникации кроются в самом одиночестве. Следовательно, нельзя говорить о наличии двух периодов: начального периода одинокой разработки мысли, а потом периода ее выражения для других. Всегда присутствует лишь одна операция выражения, она оказывается очень болезненной, если мыслитель борется против здравого смысла, в котором участвует он сам, против моделей мышления, которыми он сам пользуется наряду с современниками. Можно было бы сказать, что опыт, о котором упоминает Биран, это опыт *внутреннего разделения*: мыслитель хотел бы найти способ заключить идею, которая, как ему кажется, у него есть, во фразу, но, к несчастью, слова ему подсказывает здравый смысл, а это отталкивает идею, как только она начинает слишком сильно отличаться от того, что все обычно думают по этому поводу.

В противоположность тому, о чем говорил Лашелье, мыслитель, который уединяется и размышляет обособленно, тем не менее, не находится «наедине со своими идеями» (если мы воспользуемся выражением Бирана). В действительности, пока он может выражать свои мысли, он не является мысленно изолированным от современников. Чтобы полностью выйти за рамки здравого смысла своего окружения, необходимо согласиться на пребывание в невыразимости и неизреченности. Но в этом случае сам мыслитель окажется как бы отдаленным от идей, которые, как ему казалось, были его собственными.

Пока мысль не была идентифицирована мыслителем (в том выражении, которое позволит закрепить ее на бумаге), она не принадлежит этому мыслителю, она лишь постоянно посещает его. Лашелье предлагает нам образ классического философа, выводя на сцену мыслителя, который борется против языка в том смысле, что он не находит слов, которые смогли бы воспроизвести его мысль. Философ будет жаловаться на то, что язык его предал. Он будет говорить, например, что язык покидает его, потому что формулировки, которые предлагает ему язык,

очень материальны, очень овеществленны. Однако эта жалоба сбивает с толку: она понятна, только если мы представим себе мыслителя, использующего иностранный язык (язык его секретаря). Потому что проблемы мыслителя, который думает, когда пишет, — это проблемы не переводчика, но писателя: он должен суметь написать фразу, в которой он узнает то, что хотел сказать.

Образ классического философа представляет нам мыслителя, которому не нужно выражать свои мысли, чтобы их исследовать. Проблема выражения ставится перед ним только в момент обращения к другому. Однако бирановский опыт приводит к совершенно иному заключению: мысль не может быть исследована, пока не выражена. Мысль, которая не может достичь *другого*, тем самым ускользает и от своего *автора*.

Когда философ соглашается затронуть проблему коммуникации, он обнаруживает, что будет гораздо сложнее, чем он думал, обойтись без объективного *sensus communis* (риторического). Лашелье мог, в русле рационалистической традиции, отказаться от авторитета здравого смысла ораторов: потому что он противопоставлял *принципиальную* универсальность еретической, но последовательной мысли, *фактической* особенности общего мнения. Когда одинокий мыслитель противостоит мнению, которое разделяют все, в этом случае именно он, одинокий мыслитель, воплощает универсальное. В глазах мудреца, *все* — это всегда особенное мнение (кроме, возможно, материй, которые на самом деле находятся в досягаемости «всех»). Однако это презрение к общему мнению основывается на предположении, несостоятельность которого была показана только что: следовало бы признать образ философа, который, покидая площадь, анализирует свои мысли, подчиняя их корректирующим нормам, которые подсказывает ему его же собственный разум. Такое предположение не работает, когда оказывается, что существует лингвистическое условие для обладания мыслью: мысль не может быть исследована (будь то в монологе уединившегося мыслителя или в диалоге), если она перед этим не выражена; мысль, которую не может выразить тот, кто считает себя ее автором, или, по крайней мере, временным обладателем, на самом деле ускользает от него самого так же, как и от собеседника.

Философии коммуникации

Под «философией коммуникации» понимается всякая философия, которая анализирует последствия следующего принципа: *коммуникация предполагает консенсус*. Поразительную формулировку этого принципа находим в знаменитой заметке Витгенштейна: «Чтобы можно было понять друг друга с помощью языка, должно существовать согласие относительно не только дефиниций, но (как это ни странно) и суждений» (*Философские исследования*, § 242). Однако Витгенштейн упомянул и трудность, которую может вызвать подобное замечание. Собеседник, с кото-

рым происходит обмен возражениями и ответами в *Исследованиях*, восклицает: «Так ты говоришь, что договоренность между людьми определяет, что истинно и что ложно?» (§ 241). Если *консенсус* между людьми необходим для практики языка (чтобы соблюдались правила — одинаковые правила — при назывании вещей словами) и если язык необходим для идентификации мыслей, в таком случае кажется, что истина становится условной. То, на что я указываю пальцем, является столом, если все соглашаются так его называть. Два плюс два равняется четырем, если это результат, к которому приходят все. Достаточно, чтобы все согласились верить в существование сердитого монаха, — и появится сердитый монах.

Обобщая сказанное, получаем следующее: если коммуникация посредством языка предполагает консенсус, кажется, что мы должны выбирать между двумя способами, при которых наша речь неизбежно будет напрасной. Либо она будет бесполезным повторением, если я говорю так, чтобы быть понятым. Либо же она окажется невнятицей, если я постараюсь сказать что-то, что заранее не является предметом консенсуса с моими собеседниками.

На это Витгенштейн отвечает, предварительно разграничивая понятия *смысла* и *истины*. Истинным или ложным является то, что говорят люди (благодаря языку). Предметом консенсуса должна быть не истинность того или иного предложения, но язык, которым оно выражено. Поэтому дело не в согласии во мнениях, но в договоренности, которая предшествует любому консенсусу. И любому разногласию по спорным вопросам. Вследствие чего для возникновения разногласий во мнениях нужно, чтобы собеседники достаточно хорошо друг друга понимали, чтобы мнения одних и других встречались и входили в конфликт. Следовательно, необходим, по крайней мере, консенсус о предмете разногласия. Предполагаемый консенсус, говорит Витгенштейн, содержится в «жизненной форме», под которой следует, без сомнения, понимать общую форму жизни, отсылающую к *paideia*, к воспитанию, короче говоря, к общей культуре. Однако, и это очень деликатный вопрос, консенсус, который позволяет людям говорить друг с другом, понимать друг друга, должен как-то проявляться, а это возможно двумя взаимосвязанными способами: путем согласия по дефинициям или согласия по суждениям. Действительно, невозможно, чтобы два человека утверждали о согласии по определениям терминов, которые они употребляют, но были бы совершенно не согласны в плане употребления этих терминов в обычных условиях. Мы не можем утверждать, что мы определяем слово «стол» одинаково, и не согласиться, когда речь идет о том, является ли объект, о котором мы говорим, столом. Поэтому лингвистическая коммуникация, там, где она имеет место, доказывает, что существует согласие в плане того, что должно само собой разумеется, и что поэтому существует смысл, общий для участников коммуникации.

Отсюда наш вопрос: какого рода авторитет философия коммуникации признает за этим здравым смыслом, необходимость которого была установлена ею самой? Само собой разумеется, что единственный авторитет, который философ может признать в философии, это авторитет универсального, т.е., авторитет принципов или норм, которые являются универсальными. Наш вопрос поэтому касается здравого *смысла всего рода человечества*. Как можно определить здравый смысл всего человечества? Как кажется, возможны два варианта ответов: 1) стремиться использовать принцип философий коммуникации для реабилитации здравого смысла, взятого в промежуточном значении, который в таком случае является и субъективным, и объективным (значение *Б Словаря*); 2) стремиться установить наличие здравого смысла всего человечества в риторическом значении (значение *Ц*) — и это вопреки очевидной антропологической разнице между культурами и формами жизни.

Первый путь — это путь *философий коммуникативного разума*. Универсальный здравый смысл, который здесь пытаются легитимировать, является лишь другим именем разума. Примечательно, что программа этих философий была уже намечена в ответе, представленном в «Заметках» Лаландом на возражения Лашелье. И действительно, его ответ уже содержит идею трансформации рационализма в теорию идеального консенсуса.

Что же на самом деле говорит Лаланд? Сначала он предпринимает попытку защитить идею здравого смысла в *промежуточном определении* (значение *Б*). В принципе, было бы возможным основать на базе субъективного здравого смысла (на универсальности мыслительной способности) объективный здравый смысл человечества. Эклектики только доказали свою неуклюжесть. Они захотели дать гарантию «здравомыслия» (картезианский разум) идеологии эпохи. Они спугали «понятия, общие для всех людей», используемые рационализмом, «с общепринятыми мнениями эпохи или даже с мнениями, которые они просто считали достойными». Нечего и говорить, что усвоенные мнения определенной эпохи сами по себе не имеют никакого философского авторитета. По мнению Лаланда, шотландские философы и эклектики совершили ошибку, недооценив то, что раньше называли «изменчивостью разума».

Однако, пишет Лаланд, «идея интеллектуальной по природе общности между людьми (изначальной или идеальной общности) кажется мне идеей, без которой не могут существовать ни логика, ни психология». Самая важная заметка в его защитительной речи в пользу здравого смысла, без сомнения, находится в скобках: *либо изначальная, либо идеальная общность*. В общем, Лаланд предлагает реформу или трансформацию рационализма с целью сохранения возможности апеллировать, как Фенелон, к здравому смыслу, тем не менее не возводя ту или иную точку зрения в ранг Непокколебимой Идеи. Реформа проста в выражении: это отрицание «изначальной общности» (врожденные идеи) и причис-

ление себя отныне к «идеальной общности» (что означает, что согласие проецируется в будущее как бесконечно преследуемая цель).

[...] Принимая во внимание, что разум не может быть отображен в совершенном состоянии в предложениях, сформулированных *ne varietur* [как не подлежащие изменению], немалый философский интерес содержится в том, чтобы рассмотреть: 1) предложения, которые разделяют наши современники и из которых должен исходить каждый философ, желающий выразить и сообщить свою мысль; 2) и особенно процесс усвоения, в ходе которого новые предложения получают последовательно, в силу их собственной ценности, безо всякого давления и принуждения, одобрение всех людей, которые могут их понять («Заметки» к статье «Здравый смысл»).

Реконструкция здравого смысла как другого наименования человеческого разума проходит путем отграничения *фактического* согласия, которое устанавливается в определенную эпоху, от согласия *принципиального*, которое, как можно представить, является результатом свободной дискуссии, проводимой в идеальных условиях («безо всякого давления и принуждения»). Первый здравый смысл — риторический: он навязывается всем современникам (как только они желают обратиться друг к другу). Конечно, его содержание не имеет никакой особой рациональной гарантии. Второй здравый смысл — идеализация первого: он является консенсусом, который установился бы между людьми, если бы их мнения сформировались в ходе рационального диалога, как в Философском обществе, а не в условиях реальной жизни. Благодаря этой идеализации Лаланд может вернуться от значения *Ц* к значению *Б*. Дискуссия подразумевает фактический консенсус, но если с необходимостью консенсуса, для того чтобы получился диалог, все ясно, то ничего не известно о том, какими должны быть исходные предложения. Однако мы можем приписать человечеству рациональную деятельность, посредством которой предложения, формирующие здравый смысл *по факту*, все больше и больше напоминают здравый смысл *в принципе*, в том смысле, что они составляют объект согласия, который может быть рациональным, если только эти предложения вызывают одобрение «безо всякого давления и принуждения», а не просто унаследованы от прошлого.

Но здесь как раз возникает трудность, с которой будут сталкиваться все доктрины коммуникативного разума и из-за которой ответ Лаланда не работает. Чтобы восстановить равнозначность здравого смысла и разума (т.е. восстановить в правах значение *Б* этого понятия) — философ должен забыть, что риторический здравый смысл является совокупностью *практических* принципов. Однако коммуникативный разум должен быть теоретическим разумом, потому что к здоровому смыслу апеллируют, чтобы получить *критерий истинности*. Рационалист отрицает эклектичную путаницу (я на истинном пути, когда моя мысль со-

ответствует *тому, что думают все*), но хочет сохранить идею, в соответствии с которой идеальный здравый смысл дает то, что Лашелье называет «инструментом для суждений» (я на истинном пути, когда моя мысль соответствует не только *тому, что должны думать все*, ибо это не имеет особого значения, но *тому, что все думали бы уже сейчас, если бы мнения людей формировались в идеальных условиях рациональной дискуссии*).

Действительно, Лаланд раскрыл движущую силу рационалистических философий коммуникации, когда допустил поместить «интеллектуальное сообщество» в историю. Если это сообщество присутствует в истории и поскольку современное человечество демонстрирует невероятное антропологическое разнообразие, то необходимо, чтобы оно было «изначальным» или «идеальным», т.е. окончательным. Таким образом, мы имеем дело с двумя теориями истины. Если общность мнений представляется врожденной, теория истины как консенсуса очень походит в этом случае на ту доктрину мыслителей Контрреволюции, которую называют *традиционализмом*. Критерий в этом случае следующий: признается, что предложение истинно, если оно традиционно, другими словами, если оно является частью самого древнего наследия человечества (кроме того, предполагается, что мы способны его определить). Истина сегодня должна гарантироваться фактом изначального дарования.

Однако традиционалистская доктрина, как известно, сама по себе является попыткой некоторых мыслителей постреволюционеров (таких, как Бональд или Ламеннэ) отреагировать на вызовы, брошенные Просвещением: как можно рационально оправдать институты, которым нечем похвастаться, кроме своей традиционности? Ответом было новое определение разума как *коллективного органа* человечества. Истинно то, что должно приниматься разумом, да, но истинным разумом (всего человечества), а не интеллектуальным органом того или иного отдельного мыслителя.

Традиционализм никогда не воспринимался всерьез философами, и именно это объясняет, вне всякого сомнения, что мы не замечаем родства между принципом, на котором основаны коммуникативные философии, и основной идеей критиков идей Просвещения: разум есть коллективный орган. В действительности получается, что Лаланд словно был согласен коллективизировать разум (соглашаясь на то, что для самовыражения философ должен опираться на предложения, принятые его современниками), но старался сохранить освободительный ресурс рационализма, представляя эту коллективность скорее идеальной, чем фактической.

Таким образом, теория коммуникативного разума представляет собой своего рода перевернутую традиционалистскую доктрину. Так как она является главным образом *контрреволюционной* идеей, результат ее переворачивания можно рассматривать как контртрадиционалистскую мысль. Однако решающим моментом является то, что традиционали-

сты согласны с рационалистами по поводу функции, выпадающей здравому смыслу. В нем ищут критерий истинности. Те и другие поддерживают теорию истины, основным критерием для которой считается консенсус между людьми: расходятся же они по вопросу о том, следует ли искать этот консенсус в мифе об откровении или в некоей фикции гармонии между всеми свободно сформированными мнениями.

Ошибка Лаланда (и теоретиков коммуникативного разума) не в том, как считал Лашелье, что тот признавал, что разум является скорее коллективным, нежели индивидуальным, органом (другими словами, что разумность должна определяться в условиях коммуникации). Его ошибка в том, что он стремился вывести теорию истины из риторического понятия здравого смысла. Витгенштейн заметил, что консенсус, предполагаемый коммуникацией, — это прежде всего согласие не в суждениях, но в форме жизни.

И все же согласие в значении подразумевает некоторую общность в суждениях. В конечном счете вопрос о здравом смысле всего человечества сводится к следующему: какие именно суждения предположительно разделяются всеми теми, между кем возможна коммуникация? Этот же вопрос ставили философы относительно принципа человеколюбия. Возьмем, к примеру, какую-нибудь ситуацию общения: кто-то обращается ко мне на своем языке (каким бы он ни был). Что я вправе предположить, раз я опознал событие, при котором я только что присутствовал, как говорение мне неким индивидом чего-то на своем языке? Принцип человеколюбия предполагает следующее: если я соглашаюсь воспринимать моего собеседника как человека, способного говорить и обращаться ко мне, я должен интерпретировать то, что он говорит (или то, что он делает), с точки зрения «човеколюбия», т.е. предполагая, что он достаточно разумен, чтобы выражаться ясно, избегая абсурдности и странности (по крайней мере об известных ему предметах). Однако существует по меньшей мере две возможные концепции принципа человеколюбия. Самая известная — концепция Куайна (и ее дэвидсоновский вариант). Я считаю, однако, что ей следует предпочесть концепцию Вико.

«Принцип человеколюбия»

Куайновское решение проблемы здравого смысла неудовлетворительно. Как известно, Куайн предполагает, что этнограф должен переводить слова туземца, языка которого он совершенно не знает. Этнограф будет это делать, предполагая, что туземец говорит то же самое, что и он сам в ситуациях, в которых обстановка позволяет определить содержание речи туземца. Например, туземец произнесет (на своем языке) эквивалент слова «кролик!» в том случае, когда этнограф, видя перед собой нечто, и сам будет расположен сказать «кролик!». «Радикальный перевод», который осуществляет этот этнограф, основан на «принципе че-

ловеколюбия». Этнограф нарушил бы этот принцип, если бы заставил туземца говорить что-то, что самому ему в данной ситуации казалось бы безрассудным. Можно вроде бы подумать, что куайновские рассуждения о возможности радикального перевода как раз годятся для точного определения того вида здравого смысла, который нужен, чтобы коммуникация состоялась.

Но это представляется сомнительным. Конечно, радикальный переводчик апеллирует к объективному здравому смыслу всякий раз, когда исключает нелепую интерпретацию звуков, производимых туземцем, во имя принципа человеколюбия. Благодаря этому принципу идея универсального здравого смысла обретает содержание. К несчастью, содержание, которым его наделяют, остается содержанием формы человеческой жизни скорее в природном, чем в социальном, состоянии. Принцип этот заставляет нас предположить, что туземцы разумны, т.е. что они следуют той же логике, что и мы, и что они выносят те же суждения, что и мы, о вещах, которые не только доступны всем (как говорил Лашелье), но и имеются в джунглях. Речь идет, например, о том, как узнать, идет ли дождь или что это именно кролика мы только что увидели, а не, например, кота. «Принцип человеколюбия», понимаемый таким образом, обходит все, что относится к моральному порядку: институты, модели поведения, воспитание как это понимают сами агенты. Постараемся описать вышесказанное в терминах Куайна: речь туземцев переводится (или интерпретируется) на основании некоего фона, общего для наблюдателя и чужеземного народа и представляющего собой «джунгли» (или, может быть, психолингвистическую лабораторию). Однако ни одно из человеческих сообществ не живет просто в природе, предоставленное себе самому, например в «джунглях». По определению, человеческое общество живет в человеческом мире, оно проявляет свою человеческую природу, располагая в среде своего обитания различные памятники, символы, топографические отметки и т.д. Из этого следует, что принцип человеколюбия, поскольку он заставляет нас рассматривать «туземцев» как если бы они были как раз такими, какими мы их видим (человеческими существами, как мы, думающими, как мы), нельзя было бы применить к популяции, живущей в «природном состоянии».

Чтобы выделить здравый смысл в общении между западным исследователем и иноземной группой, пришлось бы попытаться распространить радикальный перевод (или радикальную интерпретацию) на иностранные институты, т.е. на человеческие творения, посредством которых члены какого-либо общества отвечают на вопросы, являющиеся для них фундаментальными. Человеческая природа, присущая нам всем, не является способностью отличать кролика от кота, это способность отличать главное от второстепенного, решающие вопросы от менее важных. Мы должны искать нашу общую человеческую природу в том, как одни и другие определяют, что, на их взгляд, первостепенно для определения подлинно человеческой жизни.

В одном ставшем классическим тексте (Винч, 1964) Питер Винч изложил подобные рассуждения. Размышляя о работе Эванса-Причарда, он объясняет, почему рациональность, свойственная формальной логике, недостаточна для того, чтобы гарантировать нам понимание иноземного общества. Разумеется, говорит он, этнограф будет приписывать изучаемому народу характерное для нас стремление следовать логике. На самом деле этнограф предполагает, что логика является общей для всего человечества, как только он приписывает туземцам владение языком, на котором возможно выразить скорее *одно*, чем *другое*, потому что это означает, что эти туземцы соблюдают принцип непротиворечивости. Однако остается понять значение, суть (*the point*) иноземных обычаев.

По Винчу, мы имеем дело с двумя условиями. Во-первых, мы не можем утверждать, будто поняли чужую институциональную систему, если мы не можем сказать, в чем состоит конечный смысл (*the point*) этой системы. Во-вторых, мы не можем утверждать, что уловили, каков этот смысл *для них*, если мы не можем увязать его с человеческим смыслом *для нас*, с какой-то заботой, которая представляется нам «естественной» для всякого человека. Конечно, понятие естественного, взятое в данном значении, не обязательно связано с жизнью в джунглях, но отсылает нас к тем проблемам, которые мы ожидаем найти у человеческого существа, как бы далеки ни были от нас его верования и нравы. Пока этнограф не способен сообщить нам: 1) местное объяснение местного обычая; 2) человеческий, а значит, понятный нам характер объясненного обычая, — мы считаем, что этот этнограф не справился с задачей и не сделал понятными для нас обычаи и верования исследуемого общества.

Если заходит речь о человеческой природе, общей всем человеческим существам, необходимо, считает Винч, отыскать общие понятия, относящиеся к самой идее человеческой жизни. Он отмечает, что то, что мы ищем, близко понятию здравого смысла всего человечества, каким его мыслил Вико. По его мнению, универсальный здравый смысл состоит из трех верований, которые в любом обществе находят свое выражение в трех институтах: институт пророчества, институт брака, институт погребения мертвых⁹. Как полагает Вико, универсальный характер этих институтов позволяет говорить о здравом смысле человечества. Как хорошо подчеркнул Гадамер, итальянский философ не позиционирует это значение как универсальное, исходя из рассуждений

⁹ См. *Science nouvelle*, § 333. Верования, соответствующие этим институтам, принимают вид метафизических догм, когда формулируются как философские утверждения. Однако было бы ошибкой воспринимать их как умозрительные мнения. Общими являются не индивидуальные мнения, но верования, которые мы назовем «коллективными», чтобы указать на то, что они существуют в форме обычаев и институтов, смысл которых они определяют.

о психических способностях личности. Когда Вико говорит о здоровом смысле, в этом случае речь идет исключительно о *sensus communis* в риторике. Напомним определение, которое он дает: «Здравый смысл — это суждение без раздумий, выносимое единогласно при любом порядке, любым народом, любой нацией, всем родом человеческим» (*Science nouvelle*, § 142). Следовательно, здравый смысл для него не свойство ума, но суждение, в отношении которого все согласны в данной социальной группе.

Теперь, когда достигнут локальный здравый смысл, вот какой факт нужно удерживать: люди говорят друг с другом прямо, без словарей, без посредников, значит, они «без раздумий» принимают суждения собеседника. Зато остается вопрос о том, может ли понятие здравого смысла (риторическое) распространяться на всех людей. Для Вико это вопрос о естественном праве (Ротра, 1990). И действительно, итальянский философ не считает, что можно определить естественное право всего человечества, выделяя моральные принципы, которые были бы продиктованы самим разумом каждому сознательному человеку. В этом смысле для него не существует естественного права, если под ним подразумевается идеальная и вневременная совокупность законов, которая признавалась бы нормой справедливого в любую эпоху и при любой форме цивилизации. Однако Вико вовсе не отказывается говорить о естественном праве, т.е. о фундаментальных принципах и институтах, которыми должна обладать группа людей в любой период времени, чтобы заслужить определение «цивилизованной». Поэтому любая группа людей будет иметь некоторую систему родства, хотя системы родства варьируются от одного народа к другому или от одной эпохи к другой.

Таким образом, исследование содержания естественного права совпадает с изучением здравого смысла человечества, и это уже во имя некоторой версии принципа человеколюбия. Подобные действия историка, желающего изучать эпоху, очень отдаленную от нас, предполагают, что мы утвердительно ответили на вопрос, существует ли здравый смысл (или естественное право) для всего человечества. Если мы не сможем отождествить с другой исторической эпохой не столько наши собственные институты и нашу собственную концепцию правосудия, сколько концепции и верования, которые выражаются в религиозном культе, в праздновании свадьбы или проведении похорон, — мы не сможем понять эту отдаленную эпоху, и фактически для нас она не будет являться частью человеческой истории. Без догматического допущения универсальности здравого смысла разные эпохи человеческой истории будут неспособны общаться между собой.

Читая размышления, которые Винч посвящает Вико, мы были удивлены одним интерпретативным присвоением, которое нигде не объяснено. Винч цитирует текст, в котором Вико называет эти три института человеческими, но эту триаду, торжественно провозглашенную Вико, он заменяет другой триадой в своем собственном комментарии.

У Вико основополагающая триада формируется из *алтаря* (религия), *очага* (свадьба) и *могилы* (погребение). У Винча она превращается соответственно в *рождение*, *сексуальную связь* и *смерть*. Каков смысл этих перестановок?

У Винча фундаментальные понятия — это понятия *биографические*. Они фиксируют границы отдельной жизни: рождение, сексуальные отношения, смерть. Именно так он их и толкует. В каждом из этих случаев речь идет об одном понятии, которое помещает человека перед границей, за которой его власть кончается. Другими словами, придерживаясь формулы здравого смысла, по Винчу, самый важный вопрос, которым может задаться человечество, касается его собственной идентичности (*self-identity*). Кем я являюсь, когда являюсь собой? В чем состоит факт бытия собой?

По Винчу, каждого человека лично затрагивает радикальным образом событие собственной смерти, и это потому, что речь идет о событии, которое он не может прожить сам, «от первого лица». Винч развивает здесь тему, близкую философам, занимающимся изучением человеческого существования и его конечности. Я могу интересоваться — как один из видов заботы о себе — только собственной смертью, поскольку она одновременно и событие, которое я не могу прожить как собственный опыт, и событие, которое, указывая границу моего прожитого опыта, подчеркивает, что все остальные события моей жизни я прожил лично, сам. Это событие, соответственно, ставит границу: это не что-то, что со мной приключилось (я не могу лично прожить этот эпизод), но что-то, что меня определяет.

Это не значит, что я абсолютно равнодушен к тому, что будет происходить после моей смерти (а некоторые античные моралисты утверждали именно так). Но, предположив, что я забочусь о том, что со мной произойдет после смерти (что обо мне будут говорить? какие почести мне воздадут?), я должен рассчитывать на других, которые лично всем этим займутся.

Винч говорит о месте, которое должно занимать понятие смерти в каждой человеческой мысли. Но в этом случае речь идет уже о смерти *самого субъекта*, но не о смерти его родственника или соседа. Тот факт, что я озабочен своей смертью (поскольку она свидетельствует об исчезновении *моего мира*), объясняет, почему это событие должно постоянно во мне присутствовать (в виде *memento mori* или пустого отрицания), пока я жив. Но этот факт не объясняет, почему остальные должны заботиться о том, чтобы похоронить меня после моей смерти. Если понятие моей смерти имеет, как подчеркивает Винч, этическое значение, если оно подразумевает определенные требования, речь в таком случае идет о требованиях, которые обращены к одному мне, о требованиях, удовлетворить которым могу лишь я один.

А что на этот счет мы находим у Вико? Вера в бессмертие души является и для него нормативным верованием, но требования, которые она

содержит, обращены к родителям умершего (а не к живому, который знает, что смертен). Вико заявляет о рациональной необходимости института похорон и набрасывает схему некоего общества, которое не хоронило бы своих мертвых. Это как если бы мы снова впали в дикость. «Земли не обрабатывались бы, города оставались бы незаселенными» (*Science nouvelle*, § 337). Почему? Этот вопрос скорее структурного порядка, чем экзистенциального, потому что он подразумевает, что, для того чтобы могла зародиться осмысленная жизнь, нужна оппозиция двух категорий: живые не должны подвергаться риску смешиваться с мертвыми. Это смешение, которое означало бы крах любой цивилизации, хорошо показано в сцене, где люди, «как свиньи, были вынуждены питаться желудями, собранными среди гниющих трупов их соплеменников» (*Ibid.*). Это объяснение Вико не должно рассматриваться в русле натурализма, как если бы вера в бессмертие души являлась логическим обоснованием функционального поведения (как если бы речь шла о гигиене или удобствах). Важно гниение не в смысле состояния химического разложения, а как источник не-чистоты (не-святости), как смешение таких категорий, которые должны оставаться разделенными, чтобы соответствовать друг другу в коллективном представлении¹⁰. Живые должны умереть, но они не должны исчезнуть после смерти, не то живые сами потеряют свое место. И поскольку есть пространство, отведенное мертвым, должно существовать пространство, предоставленное живым (чтобы строить и возделывать). Этим текстом Вико преподает нам урок: мы можем сохранить наш человеческий статус (закрепленный, как показано в тексте Вико, наличием таких атрибутов, как очаг и плуг), сохраняя человеческий статус наших мертвецов.

Все это означает, что Винч определил *этическую* триаду (как он сам ее называет) там, где Вико определил триаду абсолютно *религиозную*. Все выходит так, как если бы Винч взял три из упомянутых Вико институтов и, лишив их социального (или «дюркгеймовского») аспекта, представил бы интериоризированную или экзистенциальную («киркегорову») версию. То же можно сказать и о двух других.

У Вико, очевидно, брачный союз является фундаментальным институтом, поскольку воплощает тревогу, свойственную человеку как существу социальному: ни одна группа не может не интересоваться отношениями между мужчиной и женщиной, потому что эти отношения представляют собой основу всякой необходимой трансформации страстей (животных) в добродетели (культурные). Зато у Винча точка зрения группы, кажется, совершенно исчезла. Это не группа, к которой я принадлежу, должна (если она культурна) заботиться о моих сексуальных связях, но я сам, в единственном числе, неизбежно сталкиваюсь с тайной человечества, разделенного на два комплементарных полюса — мужской и женский. У Винча вовсе не говорится о том, что должны делать

¹⁰ Здесь невозможно не упомянуть работы Мери Дуглас.

другие, когда речь идет о моей свадьбе (и, если обобщить, о том, как я должен включаться в цикл поколений). Беспокойство, которое порождает это понятие-границу, является здесь экзистенциальной заботой — заботой о себе, а не чем-то присущим культурной социальной жизни.

Наконец, у Винча третьей «этической границей» является рождение. С его помощью я снова как бы возвращаюсь к самому себе, через свое появление, в условиях абсолютного отсутствия власти над Не-Мною, из-за чего я являюсь самим собой¹¹. У Вико третий институт всего человечества относится скорее к будущему, чем к прошлому. Это — пророчество, т.е. искусство, позволяющее человеку узнать, является ли предприятие, которым он желает заняться, дозволенным (или одобренным) силами, отвечающими в последней инстанции за успех или провал. Другими словами, речь больше идет не обо Мне или Не-Мне, но о категориях социальной мысли в их космоморфическом значении.

Что думать о различии между двумя этими версиями здравого смысла? Версия Вико богаче с точки зрения антропологии, она предстает квинтэссенцией воспитания в духе идеалов Гомера, Древнего Рима или еврейства. Для наших современных ушей она звучит, однако, немного архаично (особенно когда речь заходит о пророчестве). Версия Винча кажется более простой, более приемлемой для философа. Но, может быть, она как раз слишком проста для теории с антропологическими претензиями и стремящейся помочь нам понять обычаи «примитивного общества», что было целью Винча на протяжении всего его текста. Как выбрать между «религиозной» и «этической» точками зрения, между человечеством, характеризующимся заботой о цивилизации (коллективная идентичность), и человечеством, характеризующимся заботой о себе (самоидентичность на протяжении всей собственной жизни)?

Как кажется, на этот вопрос имеется три ответа.

Во-первых, ответ, который можно назвать консервативным (даже «традиционалистским»). Мы можем просто признать правоту за Вико: всякое общество имеет религию, всякое общество почитает брак, всякое общество хоронит своих мертвых. Но если таков здравый смысл рода человеческого, то это значит, что наша собственная цивилизация имеет в себе нечто глубоко патологическое, потому что она подразумевает, по всей видимости, что может обойтись без официальной *веры* (при которой исполнялись бы религиозные функции власти, например пророчество) и, наверное, также без необходимости заключения брака для создания *очага*. Если следовать мысли Вико, не существует постижимого выхода из этого общества, кроме религии (взятой в дюркгеймовском смысле символической системы, дающей членам группы человеческую идентичность под видом коллективной идентичности).

Во-вторых, возможен ответ *либеральный*, или «экзистенциальный»: Вико ошибался, он слишком быстро перешел к обобщениям, посчитав,

¹¹ Само собой разумеется, что Винч не пользуется этим идеалистическим словарем.

что обычаи древних характерны для всего человечества. А Винч, получается, представил действительно обобщающую версию. Универсальный здравый смысл должен формулироваться в терминах не религии (терминах социальной человеческой жизни), а этики (терминах индивидуальной жизни, «заботы о себе»). Однако эти термины как раз таковы, что в них выражаемся мы, граждане современного либерального общества. Следовательно, нужно было бы сказать, что только в нас локальный здравый смысл примерно отражает универсальный здравый смысл. Ясно, что, давая этот ответ, мы выразили бы намерение полностью признать наш этноцентризм, или, скорее, наш «социоцентризм»¹².

Мне кажется, что остается третья возможность и что она верная. Она состоит в релятивизации ответов и Вико, и Винча (вместо того чтобы релятивизировать один из них и принять, соответственно, другой). Вико выразил здравый смысл традиционных обществ, а Винч — здравый смысл современных обществ. Религиозная версия здравого смысла упускает возможность либерального общества (общества, признающего свободу совести). Этическая версия здравого смысла предлагается нам как общая формула любого возможного здравого смысла, но в действительности она, скорее, является частной версией — версией современного человека. Между двумя здоровыми смыслами не существует ни постепенного развития, ни упадка, но, вероятнее всего, есть смена ценностей. Достаточно того, что мы можем выразить смысл этой смены и показать здравый смысл человечества, другими словами, согласие по поводу того, что является предметом разногласий.

Перевод с французского Людмилы Фирсовой

¹² Мы воспользовались более удачным термином Марселя Мосса, потому что здесь речь идет вовсе не об этническом происхождении, но о социальной идеологии, другими словами, о здравом смысле (в риторическом смысле).