

КУЛЬТУРНАЯ НОРМА

ТАТЬЯНА
СТАНИСЛАВОВНА
КАРАЧЕНЦЕВА

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ТОНА (Опыт прочтения работы М. М. Бахтина «К философии поступка»)

Т. С. Караченцева — доктор философии, профессор Иерусалимского университета, занимается исследованием работ М. М. Бахтина.

*Дувакин: Вы были больше философ, чем филолог?
Бахтин: Философ, чем филолог. Философ. И таким
и остался по сегодняшний день. Я философ.*

*Из бесед В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным¹
Февраль–март 1973 г.*

«Я философ», — заявление для уже знаменитого к тому моменту теоретика литературы довольно рискованное. Единственный текст, несомненная принадлежность которого как философскому жанру, так и перу Бахтина, не подлежит сомнению, появится в печати через 13 лет после этой беседы. Для философа не так уж много. Если только не считать бахтинские книги о Достоевском, Рабле, слове в романе и романном хронотопе тоже своего рода философией. Интуитивно любому читателю Бахтина ясно, что так и следует поступить. Какая именно это философия — персоналистская или структуралистская, диалогическая или фундаментально-онтологическая, нравственная или прагматическая — не ясно, однако, вовсе. Как сегодня, так и 30 лет назад.

Мое предположение состоит в том, что эта неясность относительно сути философской позиции Бахтина и способа ее развертывания на литературном материале — не более, чем эффект применения интерпретационных практик, нацеленных прежде всего на концептуальный анализ бахтинского творчества. Текстуальная же практика самого Бахтина до сих пор не стала предметом сколько-нибудь серьезного анализа. Я бы хотела восполнить этот пробел в современной бахтинистике. Один-единственный текст — «К философии поступка» — будет предметом моей интерпретации. Я постараюсь показать, что этот текст является ключевым для понимания того способа мышления, который нашел свое выражение в книге «Проблемы поэтики Достоевского» и в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». Эту ключевую роль «К философии поступка» я вижу прежде всего в том, что именно в данном тексте введена, философски обоснована и феноменологически зафиксирована тональная составляющая мышления и слова, которая станет затем основой как концепции диалога, так и концепции смеха.

Текст «К философии поступка» (в дальнейшем — ФП) ставит перед читателем непростые задачи. И не только концептуального или интерпретационного свойства. В данном конкретном случае приходится считаться и с черновым характером текста, и с тем обстоятельством, что перед нами Введение к ненаписанной книге, да и отсутствие первых восьми страниц дает о себе знать самым существенным образом. И все же свою задачу я вижу в том, чтобы понять этот текст исключительно из него самого, представив соответствующую стратегию чтения, оправдывающую это понимание. Осуществление данной стратегии включает два этапа. На первом чтение будет сосредоточено на интерпретации текста в целом: выделении и характеристике его сквозных составляющих. На втором — сфокусировано на анализе последовательности тех конкретных шагов, которые предпринимает Бахтин, выстраивая этот текст.

Итак, текст «К философии поступка» в целом. Текст в целом, вообще-то, посвящен вполне определенной теме — теме долженствования. Бахтин развертывает тему долженствования, во-первых, как размышление о первой философии, во-вторых, как феноменологию поступка, в-третьих, как рассуждение о кризисе — культуры, философии и самого поступка. И все эти во-первых, во-вторых и в-третьих осуществляются текстом одновременно, определяя его движение от начала до конца. Попробуем проанализировать текст с точки зрения этих трех составляющих.

Первая философия

Свою работу «К философии поступка» — свое Введение к ненаписанной «Архитектонике поступка», Бахтин настойчиво ориентирует на поиск способа развертывания первой философии, «то есть учения о едином и единственном бытии-событии». Той самой, о которой он пишет: «Такой первой философии нет и как бы забыты пути ее создания» (с. 96)². Сегодняшний читатель Бахтина исходит из иной философской ситуации: ситуации, которая не позволяет ему забыть об Аристотеле, его первой философии как науки о первых началах и сущем как сущем³, об онтологической традиции, выросшей на аристотелевской метафизике, о фундаментальной онтологии Хайдеггера, извлекающей из забвения вопрос о Бытии. Является ли эта память достаточным основанием, для того чтобы интерпретировать бахтинскую первую философию как онтологию, а ее особенности уяснять из сопоставления с фундаментальной онтологией Хайдеггера? Вряд ли читательская память может стать прочной основой стратегии чтения. Такой основы не дает нам и аристотелевское определение первой философии, поскольку конечным пунктом бахтинской мысли является вовсе не определение первых начал сущего как сущего, а описание архитектоники поступка. Не к фундаментальной (или не очень фундаментальной) онтологии выводит Бахтина первая философия, а всего лишь к архитектонике поступка. Вот в этом конечном пункте бахтинской мысли мы уже находим действительную опору и задачу нашего чтения, которое, безусловно, должно ответить на вопрос: как архэ, начало сущего как сущего, превратилось в бахтинской первой философии в составляющую архитектоники поступка — в часть его тектонических сил? Для ответа на этот вопрос мы уже можем привлечь хайдеггеровскую философию как фон, позволяющий зафиксировать своеобразие маршрута бахтинской первой философии.

«Почему есть нечто, а не ничто?» — так начинается М. Хайдеггер свое «Введение в метафизику»⁴. В бахтинском Введении в «Архитектонику поступка» читаем своего рода ответ на этот вопрос: «Все, что есть, могло бы и не быть, могло бы быть иным, если оно просто мыслимо как содержательно-смысловая определенность. ...нужна инициатива поступка по отношению к смыслу, и эта инициатива не может быть случайной» (с. 114). Итак, нужна инициатива, и не случайная, а должная инициатива поступка. Другими словами, не вопрос о бытии как данности, а во-

прос о долженствовании как заданности делает возможной инициативу поступка. Кажется, мы находимся внутри хорошо знакомого и нам, и Хайдеггеру различения бытия и долженствования. Анализ этого различения Хайдеггер посвятил главу своей работы «Введение в метафизику», уже цитировавшуюся выше. Насколько хайдеггеровский анализ логики различения бытия и долженствования воспроизводит и ход бахтинского размышления о первой философии — вот тот ближайший вопрос, на который нам предстоит ответить.

Согласно Хайдеггеру, история различения бытия и долженствования начинается тогда, когда досократовское понимание бытия как *фюсис* — как растущей и раскрывающейся мощи, приходит в забвение. Когда это происходит, мышление (в лице Платона) определяет бытие как идею, фиксируя тем самым сущее в целом как постоянство. Теперь спасти это уже не растущее и не раскрывающееся сущее от деградации может лишь нечто, чем сущее еще не есть, но должно быть. Этим нечто у Платона становится идея блага, определенная все тем же мышлением тоже как бытие, но как бытие, которого еще нет. Ту же самую логику различения бытия и долженствования Хайдеггер обнаруживает и у Канта: бытие, определенное физико-математическим мышлением как природа, противопоставляется здесь категорическому императиву, разумом же определенному как должное. По мере того как понятие бытия как природы становится тесным и в эмпирический мир науки начинают включаться определения исторических, экономических и психологических наук, сфера должного начинает вырисовываться как мир ценностей. Тогда уже весь философский интерес может быть сосредоточен на ценностях, хотя реализоваться он может как в форме систематизации ценностей, так и в опыте «переоценки всех ценностей». Тогда, — а это как раз реальный исторический контекст движения бахтинской мысли, — вопрос о бытии окончательно забывается, понятие бытия стирается, а само бытие как бы испаряется.

Насколько этот выявленный Хайдеггером оборот мышления о долженствовании характеризует и бахтинский текст тоже, поскольку и бахтинский язык выглядит ценностным языком? Насколько бахтинский текст противостоит вышеупомянутому обороту мышления, поскольку и Бахтин фиксирует «улегчение» понятия бытия и ставит вопрос о возвращении ему весомости? Как бытие обретает весомость на бахтинских страницах, если уже ясно, что эта весомость — вовсе не та прочность основания, которая определяет маршрут фундаментальной онтологии? Попробуем ответить на эти вопросы, проанализировав характер появления первой философии в бахтинском тексте и способ ее развертывания.

Впервые, во всяком случае на оставшихся в нашем распоряжении страницах ФП, тема первой философии появляется как тема некоторой подстановки, своего рода замещения: «...мир как предмет теоретического познания стремится выдать себя за мир в его целом, не только за отвлеченно-единое, но и конкретно-единственное бытие в его возможном целом, то есть теоретическое познание пытается построить первую философию (*prima philosophia*)...» (с. 87). Этот же упрек адресован и неокантианской философии культуры, и этике Канта. Тема замещения возвращается при обсуждении уже не теоретической, а философски-эстетической установки по отношению к миру (в бергсоновской ее версии прежде всего, но, видимо, и в ее ницшевской вариации): «Эстетическое видение... поскольку оно претендует быть философским видением единого и единственного бытия в его событийности, ...неизбежно обречено выдавать абстрактно выделенную часть за действительное целое» (с. 94). Присмотримся внимательнее к тому, что опознано Бахтиным как замещение частью целого: как выдавание себя теоретическим (и эстетическим) миром, в котором, по Бахтину, меня нет, за действительный мир, в котором я живу. Попробуем, прежде всего, локализовать это замещение, эту сво-

его рода метафизическую метонимию. Изъятые из текста строчки, процитированные выше, выглядят простой и довольно наивной отсылкой к вполне определенно датируемому моменту в истории первой философии: к моменту смещения аристотелевской онтологии теорией познания, к моменту рождения феномена, известного под именем субъективизма Нового времени. Другими словами, кажется, что вышеупомянутая метонимия локализуется Бахтиным в истории метафизики, а спор его с метафизикой исчерпывается противостоянием ее (метафизики) особой модификации, которую сам Бахтин именует теоретизмом (да еще и роковым), а весь остальной мир по-старинке называет субъективизмом.

И все-таки, несмотря на сосредоточенность на критике именно теоретизма и сочувственное упоминание философий прошлого (особенно средневековых), прочитанные изнутри текста и в его контексте эти строки не выводят читателя ни к реконструкции какой-либо из прежних онтологий, ни к построению новой. Движение текста принимает совершенно иное направление, и мы это понимаем, когда читаем о том, что: «...в основе единства ответственного сознания лежит не принцип как начало, а факт действительного признания своей причастности единому бытию-событию...» (с. 111). Начало, то самое архэ, поиском которого призвана заниматься первая философия, вовсе не принцип, а факт. Начало, следовательно, не совсем там, где его всегда искали. Оно не по ту сторону идей, не за физикой, а здесь: в факте, а это слово следует читать как буквальный перевод с латыни, то есть — в действии, акте, поступке моего признания своей причастности событию бытия. А стало быть и функция начала кардинально изменилась: архэ более не определяет в качестве принципа единство целого, но лишь обозначает участников того целого, которое не поддается определению. Этой неопределимости целого мира, в котором я живу и поступаю, Бахтин дал имя «события-бытия».



В. Глухов. ВОСПОМИНАНИЕ

Таким образом, вопрос о первоначале и вопрос о сущем как сущем разведены в бахтинской первой философии самым решительным образом. Сущее как сущее, понятое как неопределимое событие бытия, отнюдь не выполняет функцию потустороннего бытию должного. Если позволительно противопоставление события бытию, то его можно сформулировать как противопоставление действительной, тяжелой и безысходной (любимые эпитеты Бахтина) единственности события возможному единству имманентной законности смыслов бытия. Начало же — фактично: оно и есть та должная, не случайная инициатива поступка, о которой шла речь выше. Долженствование, следовательно, есть характеристика инициативы поступка и может мыслиться лишь из действительной единственности поступка.

Теперь мы можем более точно понять и смысл бахтинского различения данности и заданности, из которого исходит поступок. Это различие поначалу кажется прямой трансплантацией когеновского различия данности и заданности⁵ в текст ФП. Однако сейчас становится ясно, что с бахтинской точки зрения, антиципированная заданность Г. Когена — не более чем данность: идеальная проекция наличного в предвосхищаемое будущее (см. с. 88). Данность в бахтинском смысле — прежде всего данность самозаконного всеобщего, изнутри которого могут быть развернуты и процедуры констатации эмпирической данности (см. бахтинский разбор кантовского примера с идеальными и реальными талерами: с. 87). Только данность, с этой точки зрения, может антиципироваться, заданность — непредсказуема, неожиданна, абсолютно прибыльна. Заданность известна Бахтину лишь как признание единственности события бытия и поступка: как признание их чистого предстояния.

Вывод, который мы можем сделать на основе всего сказанного о первой философии Бахтина, состоит в следующем. Мир, в котором, как говорит Бахтин, я живу, исключенный метафизической метонимией из горизонта онтологии путем замещения единственного всеобщим, есть мир событийной единственности. Бахтинская первая философия потому и приводит читателя в архитектуру поступка, что строится как философия единственности. Единственность становится в этой философии и истоком событийной весомости бытия, и истоком долженствования. Такого рода шаг мышления вовсе не предусмотрен хайдеггеровским анализом различения бытия и долженствования. Что этот шаг мышления приведет Бахтина к необходимости развертывания особых форм мышления и говорения о единственности, мы можем предугадать заранее. Но об этом ниже.

Феноменология

Свою первую философию Бахтин упрямо называет феноменологией. Мы и в самом деле различаем присутствие в тексте ФП гуссерлевской терминологии, тематики («Логических исследований», по меньшей мере), да и самой феноменологической перспективы. И все же с не меньшей очевидностью различимо и то обстоятельство, что с феноменологией в этом тексте случается какое-то приключение, вовсе не predetermined гуссерлевским замыслом. Эту трансформацию феноменологической установки мы обнаруживаем на первых же страницах текста в переинтерпретации Бахтиным гуссерлевского понятия «акт».

Различие акта и содержания, а вместе с тем и понятие акта попали в текст ФП, наверное, с гуссерлевских страниц⁶. Но гуссерлевское различие акта и содержания превращается под пером Бахтина в разрыв и раскол. Разговор о разрыве и расколе между актом и содержанием не имеет никакого смысла в гуссерлевских дескрипциях интенциональных актов, где акты — не более чем техника, осуществляющая созерцание сущностей. И если Бахтин все же говорит о том, что «акт должен обрести... единство двусторонней ответственности и за свое содержание, ...и за свое бытие», то он подразумевает под актом нечто иное, нежели Гуссерль.

Что и находит свое выражение в переименовании акта в поступок (буквально в следующем абзаце): «Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуальный поступок, один из поступков... Эта мысль, как поступок, цельна...» (с. 83). Для этой мысли существенно не только содержание, но и автор, ее мыслящий, и нравственные условия его жизни. Но можно взять отвлеченный содержательный момент этой мысли: «то есть мысль как общезначимое суждение» (с. 83). Присмотримся к этому переименованию акта в поступок, к этому первому появлению главного героя на сцене (повторюсь: для нас, читателей, не полностью сохранившегося текста). Оно примечательно по меньшей мере в двух отношениях.

Во-первых, мысль как поступок вовсе не похожа на тот акт суждения, о котором толкует феноменология. В самом деле, согласно Бахтину, эта мысль цельна, но в отвлеченно взятом виде она выхолащивается до абстрактного суждения. Именно этим и занята феноменология: она редуцирует естественную установку, а вместе с тем и автора мысли, и нравственные условия его жизни. Поступок мысли в феноменологическом смысле вовсе не акт суждения, да и вообще не интенциональный акт сознания. Переименование, следовательно, вовсе не переименование, а трансформация феноменологической установки. В чем суть этой трансформации можно понять, если обратить внимание на один сквозной мотив текста ФП: содержание технично для меня, все содержательное только момент моего поступка. Другими словами, не акт техничен по отношению к содержанию сознания, а все его содержание вместе с подающими содержанием актами технично для мысли-поступка. Сознание, судя по всему, начинает интересоваться бахтинскую первую философию как раз в той точке, где оно прекращает быть интересным для дескриптивной науки о данностях сознания, именуемой феноменологией. Существо этой точки, как и перспективы, из нее открывающейся, ФП позволяет реконструировать с достаточной точностью. Ограничимся лишь одной цитатой, необходимой для такой реконструкции. «Ответственный поступок один преодолевает всякую гипотетичность, ведь ответственный поступок есть осуществление решения — уже безысходно, непоправимо и невозвратно; поступок — последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином и единственном и уже *последнем контексте* и смысл и факт, и общее и индивидуальное, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию; в поступке выход из только возможности в *единственность раз и навсегда*» (с. 103).

Выход из только возможности в единственность, как мы догадываемся после уяснения существа бахтинской первой философии, есть не что иное, как выход из данности в область различения данности и заданности. Бахтинская феноменология описывает, следовательно, не данности сознания, но момент преодоления сознанием всего данного ради заданного. Отсюда правомерен вывод: бахтинская феноменология рассматривает сознание не с точки зрения его предметности, его «о чем сознания», но с точки зрения осмысления этой предметности в перспективе заданности. Это осмысление, которое всегда оказывается и движением сознания к признанию своей единственной ответственности за собственное содержание, Бахтин называет поступком. То насилие над естественным языком, в котором поступком принято называть внешне выраженное действие с отчетливой нравственной окраской, а отнюдь не движение сознания к признанию своей единственности и ответственности, видимо, есть показатель трудности перехода на ту установку, с которой сознание сознает себя как поступочное, а не просто как предметное и интенциональное. Позволим себе вывод: то, что выглядит простым переименованием акта в поступок, на самом деле обозначает трансформацию феноменологической установки и перевод сознания в перспективу поступка (что

само по себе поступок). В этой перспективе вся гуссерлевская феноменология выглядит не чем иным, как феноменологической транскрипцией той основной фигуры мышления о бытии, которую мы называли метафизической метонимией.

Но вернемся к сцене первого появления поступка для читающей публики. В ней есть еще одна интригующая подробность. «Каждая моя мысль, — как мы помним, — есть мой поступок, один из поступков...» Если читатель полагает, что ему привели пример возможного поступка, а именно мыслительного, и вслед за этим укажут на иные формы и виды поступка, то он ошибается. Никакой типологии поступка он в этом тексте не найдет, хотя и обнаружит следующие, брошенные как-бы мимоходом, чаще всего в скобках, замечания: вся жизнь может быть рассмотрена как поступок, а все — и чувство, и мысль — есть мой поступок. Реально, текст ФП никуда за пределы этого «примера» не выступает: поступок мысли составляет главную интригу ФП как с содержательной, так и с формальной точки зрения. И не поступок мысли вообще, а этот поступок мысли. Этой конкретной мысли. И мы уже понимаем эту мысль, хотя и не знаем ее точной словесной формулировки. Одну из ее возможных формул мы находим в тексте: почему, если я мыслю, я должен мыслить истинно? Возможна и иная формула: отчего, вопреки Декарту, меня как раз нет, когда я мыслю, и наоборот? Какова бы ни была отвлеченная формула содержания этой мысли, поступок этой мысли перед нами: он перед нами в форме первой философии, обосновывающей не возможность, а обязанность присутствия мыслящего в мысли. Другими словами, поступок этой мысли представлен перед нами в форме текста «К философии поступка». Текст ФП и есть поступок мысли, описывающей себя в своей поступочности. Перед нами феноменология одного и единственного поступка. И мы уже догадываемся описанием чего будет занята эта феноменология: описанием перевода всеобщих смыслов мира возможного на язык действительного — в терминах Бахтина — участного мышления.

Кризис

Рассуждение о первой философии как феноменологии поступка окрашено в тона размышления о кризисе. Кажется даже странным, что к этой составляющей бахтинского текста мы обращаемся только сейчас. Ведь кризис — это то, с чего открывается текст ФП для его сегодняшнего читателя. Уже на первой странице мы читаем о расколе «между содержанием-смыслом данного акта-действительности и исторической действительностью его бытия, его действительной единственной переживаемостью». На этой же странице сформулирована и ситуация, взятая в качестве исходной в этом тексте: «два не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга мира: мир культуры и мир жизни» (с. 82). Этот раскол переформулирован затем в терминах кризиса самой философии: «Поступок расколот на объективное смысловое содержание и субъективный процесс свершения» (с. 97). Из первого осколка, по Бахтину, создается единство культуры, из второго — в лучшем случае бергсоновская длительность. Этот раскол переформулирован в тексте еще раз, но уже в феноменологических терминах — изнутри сознания и мышления: «Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка. Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом» (с. 123).

Каков смысл кризисной лексики в тексте Бахтина? Есть ли она дань общепринятой риторики времени или несет существенную нагрузку в строении текста? И вновь мы вынуждены спросить: куда, собственно, приводит Бахтина эта кризисная составляющая его размышлений? И снова мы, читатели, оказываемся не совсем в том месте, которое могли бы предугадать заранее. Во всяком случае мы не оказываемся внутри какой-либо эсхатологии (бердяевского ли типа, булгаковского или соловьевского). Но мы не оказываемся и в другом типичном месте разреше-

ния кризиса: мы не оказываемся в истории в смысле возвращения к началу, к истокам (ни в гуссерлевском, ни в хайдеггеровском смысле, ни в каком ином смысле). Мы вообще не оказываемся в какой-либо логике или риторике спасения. И вполне понятно почему: текст сопротивляется интерпретации кризиса как болезни, требующей лечения. Соответственно, и кризисная лексика лишена терапевтического оттенка.

Поскольку мы не обнаруживаем в тексте никакого выхода или хода к тому пьедесталу, кафедре или трибуне, откуда можно было бы вести уверенную речь о спасении и размышлять о конкретных медикаментозных средствах этого спасения, то присмотримся внимательнее к тому, как разрешается в тексте кризис поступка. Поступок постольку преодолевает разрыв мотива и продукта, жизни и культуры, субъективного свершения и объективного смысла, поскольку признает разрыв иного рода: разрыв между я и всем остальным миром, между я и другим. Словом, разрыв не излечен, не замазан, не стерт, а переведен в иное измерение. То есть кризис признан не только как нормальное, но и продуктивное состояние; не только как нормальная, но и должная установка мышления. Только теперь мы понимаем функцию кризисной лексики в бахтинском тексте: ею формулируется не отсылка к внешней ситуации, обрушившейся на мое сознание и мышление, а исходная авторская установка, ее мотив и тон.

Попробуем с помощью образа схватить существо этого тона, а вместе с тем и перевода кризиса в режим признания. В своем Предисловии к английскому переводу ФП М. Хольквист поясняет бахтинское понятие «не-алиби в бытии» примером, который можно отнести и ко всему тексту в целом. Поясняющий пример Хольквиста отсылает к принятому в Римской армии способу наказания провинившегося легиона: казнят каждого десятого. Жуткое несовпадение чисто систематического различия девятки и десятки в числовом ряду, с одной стороны, и различия экзистенциального переживания бытия девятым или бытия десятым, с другой, — то, на что указывает пример Хольквиста⁷. Мир счета, серии, закона и мир экзистенции: экзистенциальное переживание выпавшего жребия; карающий меч закона, изнутри переживаемый как произвол в чистоте случайности его выбора. Образ сильный, но не точный, если его относить к бахтинскому тексту ФП. Тем более если с его помощью пытаться уяснить жизненный смысл бахтинской философии поступка. Однако неточность образа «десятого в ряду» связана не столько с его принципиальной неверностью, сколько с незаконченностью. Попробуем дорастить этот образ, не уходя далеко от Рима, с его воспроизводимой образом «десятого» атмосферой порядка и законности, власти закона и его произвола, суда и казни. Возможность шага из этого мира, возможность выхода из ряда, серии, цепочки; возможность переживания себя не единицей, а единственностью: другими словами, возможность поступка — вот, что интересовало Бахтина. Но, конечно, не только его. «Приглашение на казнь» называет В. Набоков свой роман, давая римское имя своему герою — Цинциннат. Роман о сознании, скованном признанием права за сериальностью, счетом, рядом выносить приговор его — Цинцинната — жизни. Но и роман о шаге с эшафота, взрыве сознания изнутри: «Все расплзлось. Все падало. Винтовой вихрь забирал и крутил пыль, тряпки, крашенные щепки, мелкие обломки позлащенного гипса, картонные кирпичи, афиши; летела сухая мгла; и Цинциннат пошел среди пыли, и падших вещей, и трепетавших полотен, направляясь в ту сторону, где, судя по голосам, стояли существа, подобные ему»⁸.

История Цинцинната дает ключ к пониманию смысла кризисной лексики в бахтинском тексте. Кризис, конечно, не болезнь. Бахтин слышит, судя по всему, это слово в его буквальном значении: судебное разбирательство. Судебное раз-

бирательство как должная установка мышления, его правильный тон. Кризис и есть тот мотив и нравственные условия жизни автора, о которых говорил Бахтин: его, авторское, признание присутствия на судебном разбирательстве, его, автора, обязательство найти верный тон своего голоса во множестве голосов. Только сейчас мы можем обозначить свою стратегию интерпретации: текст должен быть прочитан не только как философия единственности, не только как феноменология включения мыслящего в структуру мышления, но и как размышление о тоне, о должном тоне, пребывающего на вечном суде сознания.

Сейчас, когда структура текста в целом определена, когда выявлено направление движения этого текста от его начальной к его конечной точке, когда смысл организуемого этим текстом события прояснен, мы можем различить в нем и последовательность конкретных текстовых шагов, осуществляющих общий замысел. Эти конкретные шаги различимы по тому переформулированию, которое претерпевают трижды в тексте ФП практически все основные понятия. И прежде всего — категория долженствования. Сначала долженствование определено вполне традиционно по форме, хотя и не традиционно по существу: как категория самой индивидуальности. Во второй части текста Бахтин вводит тон в определения всех значимых для него категорий. Соответственно, и долженствование схватывается как должный тон, ориентирующий мышление в событии бытия. В последней части работы Бахтин еще раз переопределяет все категории единственности, но уже на основе понятия не-алиби в бытии. Долженствование в этой части мыслится уже как мое прибыльное действие по отношению к другому на основе признания моего не-алиби в бытии. Опираясь на этот путь переформулирования понятий, мы выделяем в тексте ФП последовательность трех шагов, которые и намерены проанализировать.

Феноменология речи другого: случай теоретизма

Со школьно-формальной точки зрения первая часть бахтинского текста вполне может быть определена в терминах традиционного жанра научной статьи как критическая. Критическая часть — в терминах все того же жанра — определяется как разбор наличествующих точек зрения по трактуемой в статье проблеме. Мы и в самом деле встречаем в тексте знакомые философские имена, и не только Канта, но и Риккерта, Гуссерля, Когена, Бергсона. Мы даже догадываемся, что эти имена суть знаки отсылки к соответствующим концепциям долженствования: категорическому императиву, трансцендентальной значимости, нормативности истины и т. д. Проблема только в том, что никакого разбора этих точек зрения Бахтин читателю не предлагает и никакого желания погрузиться в теоретические глубины проблемы долженствования не обнаруживает. Бахтинский спор со всеми этими точками зрения не по частностям, а по существу: спор не с теоретическими трактовками долженствования, а с теоретическим способом мышления о долженствовании. И он вступает в него сразу, без всякого предупреждения или знака несообразительному читателю о том, как он собирается вести этот спор: «Эта мысль, как поступок цельна... Но можно взять... мысль как общезначимое суждение». Разумеется, можно взять мысль как общезначимое суждение и можно очень многое сказать об общезначимом суждении: о его строении и типологии, о его отношении к категориям и опыту, о роли копулы в суждении и структуре логического значения, как и многое другое. Но Бахтина интересует как раз не то, что можно сказать о суждении, но что суждение может сказать обо мне. А оно может лишь продемонстрировать полное безразличие ко мне: «...для теоретической значимости суждения совершенно безразличен момент индивидуально-исторический, превращение суждения в ответственный поступок автора его» (с. 83-84). И наоборот: о чем бы не говорило суждение, себя в тех смыслах, которые оно фор-

мулирует, я обнаружить не сумею: «Какие бы моменты мы не различали в теоретически значимом суждении: форму (категории синтеза) и содержание (материю, опытную и чувственную данность), предмет и содержание, значимость всех этих моментов совершенно непроницаема для момента индивидуального акта — поступка мыслящего» (с. 84).

Нельзя сказать, чтобы мы — читатели — ожидали обратного. Суждение и скроено по мерке вещи, ничего, кроме объективных идеальных значимостей в нем не найти. Но и Бахтин, как кажется, не это обстоятельство нам разъясняет. Судя по всему, общезначимое суждение взято Бахтиным с точки зрения его возможностей и перспектив стать высказыванием: то есть с точки зрения его возможности говорить о мире, в котором ориентируется поступок. Хотя возможности суждения в этом смысле нулевые, это не значит, что суждение во всей своей общезначимости и во всем своем безразличии ко мне и вовсе ничего не говорит обо мне: оно высказывает свое безразличие ко мне, единственному. То есть суждение, будучи сформулированным, в дополнение к объективному значению, высказывает и еще нечто, а именно: речевую установку, которую требуется занять, дабы суждение вообще состоялось. Эту речевую установку, высказываемую суждением, Бахтин называет актом отвлечения, процедурой отвлечения, а чаще просто отвлечением. Подразумевается прежде всего отвлечение от мыслящего, от я с его мотивами и целями, от различия я и другого, от единственности события. Одновременно отвлечение подразумевает переход в сферу имманентной и автономной от жизни законности. Другими словами, Бахтин открывает, или ему удается услышать, еще одну составляющую суждения в дополнение к его содержательным, формальным и априорным элементам: акт отвлечения, который, безусловно, является поступком — поступком познания. Поступок совершенно оправданный, пока остается в своих границах.

Смысл указания на безразличие суждения ко мне состоит прежде всего в реконструкции двуликого акта, его осуществляющего: с одной стороны, суждение высказывает общезначимое значение, с другой — установку говорящего, его решение о своей позиции по отношению к миру жизни. Это решение мы не находим в формально-содержательной структуре суждения, но мы слышим это решение в интонации суждения как высказывания. Тон, интонация, следовательно, не есть для Бахтина выражение субъективного состояния говорящего, но выражение неслучайности и ответственности его речевой позиции. Судя по всему, тон выявляет структуру не общезначимого, а жизненного смысла суждения. Слово «тон» еще не появилось во всей своей весомости в данной точке ФП, но работа феноменологической установки на вслушивание в тональность суждения уже началась. Работу этой феноменологической установки, ориентированную на доращивание суждения до полноты высказывания и реконструкцию его тона, Бахтин и использует в качестве критического приема в первой части своей работы.

Критическая часть бахтинского текста оттого так и бедна деталями, что в ней реконструируется та граница, за которой речь, высказываемая с позиций теоретической установки, теряет свою теоретическую значимость и становится чисто тональным высказыванием обо мне и том единственном мире, в котором я ориентирую свою жизнь. Долженствование — и есть та запредельная для теоретического суждения сфера, где оно превращается в чистое высказывание безразличия, без всякой примеси содержательного значения. Не детали трактовки долженствования теорией ценностей, психологизмом или прагматизмом интересуют Бахтина, а право на речь о долженствовании с позиций теоретической установки. Этого права у теоретической установки нет, и оно не покупается ценой эстетизации ее или ценой конструирования теоретической этики, в том числе — формальной этики

категорического императива. Долженствование, таким образом, функционирует в этой части текста как указание на ту границу, за которой оправданное теоретическое притязание (например, на систематическое описание единства культуры) становится неоправданным притязанием на роль первой философии. И эта неоправданность превращает нейтральную тональность безразличия в нечто, куда более меня задевающее.

Схваченная в своем притязании на не свою роль, речь теоретической установки о долженствовании слышится уже иначе. Она построена, разумеется, так, «как если бы меня не было», хотя притязание ее в том и состоит, чтобы говорить обо мне и последних проблемах моего мира. То есть речь эта не просто отвлекается от «факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта» (с. 88), она *не признает* меня как единственного. Индифферентность этой речи ко мне имеет довольно агрессивную тональность не-признания. Реконструкция этого тона не-признания мотивирует, с моей точки зрения, те возражения Канту, которые Бахтин предъявляет ему в этой работе. Естественность теоретической установки в том и проявляется, что иначе, чем в понятиях общезначимости и законности, она не может мыслить долженствование: она не признает права единственности на него. Положиться, как это делает Бахтин, на структуру нравственного субъекта, определить долженствование как саму индивидуальность — означало бы признать это право.

Речь не-признания замещает мой мир единственности события миром «предопределенным, прошлым и завершенным»: «не в нем я живу», если бы был только он, «меня бы не было» (с. 88). В мире теоретичности все права выданы той самой метафизической метонимии, о которой речь шла выше. То есть все права на речь выданы замещению философской установки установкой теоретической. Теоретизму тем самым выданы все права на суд и на вынесение приговора. И он использует это право: я осужден на роль экземпляра, воплощающего правило (всегда плохо и неполно), на роль единицы в ряду, на роль десятого в шеренге римских легионеров.

Тон не-признания меня в том и состоит, что все единственное во мне интерпретировано сквозь очки всеобщности. Но это тот тон, который несет в себе, хранит и воспроизводит язык мышления. Тот самый единственный мыслительный язык, которым я владею. Только теперь мы догадываемся, что бахтинская феноменология речи теоретической установки есть не что иное, как феноменология речи другого во мне, определяющего мое мышление. Признаться в своей единственности, заявить о своем праве на долженствование — означает прежде всего изменить тон. Своего мышления, конечно.

Феноменология обращения тона: я-для-другого

Мы в центральной части текста, а вместе с тем и того поступка мысли, феноменологическим описанием которого этот текст является. Можно не сомневаться в том, что эта часть окажется ответом его первой — критической — части. Мы, конечно, не ожидаем, что этот ответ будет строиться на языке логико-философского доказательства и аргументации. Спор о долженствовании, который ведет Бахтин с теоретизмом, — спор о признании или непризнании единственности: моей, другого, события. Назовем вещи своими именами: мы ожидаем инициативы поступка, устанавливающей путь создания первой философии как философии единственности. Мы ожидаем, что на этом пути будут найдены и иная позиция мышления по отношению к долженствованию, и иной способ разговора о нем, и иной тон. И Бахтин не обманет наших ожиданий. Ожидаемая нами инициатива как раз и открывает читаемый в данный момент текст ФП: «Итак, нами признаны неосновательными и принципиально безнадежными все попытки ориентировать первую философию... на содержательно-смысловой стороне... Только изнутри поступ-

ка... есть подход и к единому и единственному бытию... только на нем может ориентироваться первая философия» (с. 102). Этот фрагмент текста будет строиться как серия шагов, переориентирующих первую философию на поступок, поступок философского мышления на единство мотива и цели, а само мышление на поиск должного тона. «Именно эмоционально-волевой тон ориентирует в единственном бытии» — пишет Бахтин, а потому нет ничего удивительного в том, что его феноменологической фиксации посвящена большая часть фрагмента.

Тон, таким образом, схватывается прежде всего как то, что ориентирует движение мышления в контексте — «последнем контексте» — события бытия: того самого неопределимого целого, которое не может быть сведено к определенности значения или смысла. Схватывается двояко. Во-первых, тон открывает мышлению предмет в его заданности, а не только данности: он, по выражению Бахтина, «размыкает замкнутость содержания мысли», относя его ко мне и к событию. Тон также, и это во-вторых, размыкает замкнутость моего сознания — приводит его в движение: «Эмоционально-волевой тон... не есть пассивная психическая реакция, а некая должная установка сознания... Это ответственно осознанное движение сознания...» (с. 109). Суть этого движения понятна: это движение сознания, преодолевающего свою данность ради заданности. Мышление в этом движении оттого и обретает эмоционально-волевою окраску, что преодолевает данность внесенных в сознание дифференцирующих его определений.

Итак, тон как то, что ориентирует мое мышление в событии бытия, феноменологически схватывается как должная установка моего сознания и мышления на понимание моего должного к осмысляемому предмету⁹. Не будем забывать, что предмет в бахтинском случае — интерпретации должного, осуществленные с теоретических позиций. Эту должную установку мы слышим в речи, которую выстраивает поступающее мышление. Поступающему мышлению требуется слово в его полноте: «...полное слово... не только обозначает предмет как некоторую личность, но своей интонацией... приводит его в движение по направлению заданности его, делает моментом живой событийности» (с. 106). Интонация слова, таким образом, обеспечивает доступ к не фиксируемому значением слова «событийным отношениям». Тем самым событийным отношениям, которые осмысляют и меня, которыми и я затребован как участник события. Тем самым событийным отношениям, для которых не безразличен и факт моего бытия. Речь, следовательно, идет о смысле. Но таком смысле, единственным способом бытия которого является событийность, движение заданности, содержательно неопределимой. Отсюда и сложности с терминологическим обозначением этих событийных отношений: в этом бахтинском тексте они никак не называются, а наше именование их «жизненными смыслами» следует признать условным. Безусловным, однако, остается одно: тон, моя должная установка сознания и есть явленность моему сознанию этих смысловых отношений. Столь же безусловным остается и то, что тон, как моя установка сознания, ориентирует мое мышление в события бытия в той мере, в какой ориентирует его среди установок других участников события. Тон, ориентируя мышление, выстраивает и мою речь — ориентирует ее среди других речей, а следовательно, и мой голос среди других голосов.

То описание тона как должной установки моего сознания, которое осуществил в этом фрагменте Бахтин, указывает даже не на возможность, а на обязательность мыслить должное как мое и строить свою речь о должном как речь от первого лица. Эту речь мы и читаем в конце разбираемого фрагмента: «И я — есмь — во всей эмоционально-волевой, поступочной полноте этого утверждения — и действительно есмь — в целом и обязуюсь сказать это слово, и я причастен бытию единственным и неповторимым образом... то, что мною может быть

совершенно, никем и никогда совершенно быть не может... Это признание единственности моего участия в бытии есть действительная и действенная основа моей жизни и поступка» (с. 112). Перед нами манифест признания единственности. Признания в двойном значении этого слова: признания единственности события и всех других его участников. А также и признания в моей единственности. Если мы сопоставим этот манифест признания с началом разбираемого фрагмента, объявляющем о необходимости переориентировать первую философию на поступок, то движение переориентации, выстраивающее этот фрагмент, становится ясным: признание единственности является внутренней пружиной этого движения. Что означает: бахтинское эксплицитное описание тона зафиксировало лишь ориентацию уже признанной единственности.

Как осуществляется признание единственности события? Как осуществляется признание в моей единственности? Как обретается та установка сознания и мышления, должным способом ориентации которой станет тон? К чему обязывает мышление и слово эта ориентация? Ответы на эти вопросы мы найдем уже не в прямых его высказываниях, а лишь в строении и движении его текста.

Только изнутри поступка, как мы помним, есть подход к единому и единственному бытию. Только изнутри, а не извне, не из объективированного продукта, транскрибирующего поступок как физический, физиологический или психологический акт. Перед нами некий *переход* из объективированного продукта в «изнутри поступка», о котором подробного отчета Бахтин нам не дает. Попробуем, тем не менее этот отчет реконструировать по тем намекам, которые текст все-таки содержит.

Объективированный продукт — мир отвлеченных смыслов и всеобщих содержаний, составляющих и содержание моего сознания. Мой возможный мир, или мир моих возможностей. Именно по отношению к этому миру требуется моя ини-



Г. Барлик. РЫБАК

циатива, превращающая возможность в действительность. Она, конечно, не может быть случайной. Переход к «изнутри поступка» — моя инициатива прежде всего. В чем она состоит и где осуществляет это начинание? На той же территории, где присутствуют и всеобщие смыслы — на территории моего сознания. Изнутри поступка — изнутри моего сознания как поступающего сознания. Она состоит в признании меня как источника иной, дополнительной, избыточной точки зрения. Всякое содержание фиксирует какую-то данность, пусть даже данность идеала. А потому ни одно содержание не определяет меня сполна: и я есмь, то есть я не весь дан, еще предстою себе как задание. Всякое содержание гипотетично для меня, в том числе и категорический императив. Всякое содержание нуждается в моем признании — в моем ответственном признании. Я отвечаю за содержание моего сознания, и отвечаю в той мере, в какой преодолеваю свою данность: все те определения, которые внес в меня мой культурный и жизненный опыт. Конечно, ради заданности. Только в этой точке преодоления, в этой точке событийности я знаю себя как источник избыточного по отношению к любому содержанию видения, слышания, понимания. Из этой точки абсолютного произвола мне есть что сказать определяющим меня содержаниям. Из этой точки я могу понять жизненный смысл любого содержания, из этой точки я могу строить свой должный ответ этому содержанию. Я в этой точке, а только в этой точке я могу сказать о себе я, — исток любого авторства. Из этой точки я могу искать должную авторскую позицию по отношению к продумываемому содержанию. Эту найденную мною авторскую позицию я и привношу в совершаемый мною поступок. Не себя — М. М. Бахтина со всеми перепетиями моего невельско-витебского житья-бытья, но найденную мною авторскую позицию, признающую мою, М. М. Бахтина, единственность. Я привношу в совершаемый мною поступок мысли найденный мною должный тон.

Допустим, наша реконструкция бахтинского отчета верна (а мы в этом убеждены). Тогда переход на позицию изнутри поступка означает привнесение новой, избыточной по отношению к продумываемому содержанию авторской установки. Содержание было представлено Бахтиным как возможность, как отвлеченные от меня безличные значения, как речь, ведущаяся с позиций теоретической установки, а потому как речь, не признающая меня. Содержание не любое, а вполне определенное — теоретические концепции долженствования. Другими словами, бахтинская инициатива поступка по отношению к самому поступку состоит прежде всего в превращении поступка в арену противостояния двух установок, двух тонов: тона признания и тона не-признания. Понятно, что это и противостояние двух речей, развертывающих два принципиально различных способа продумывания долженствования. Она же выводит на арену и реальных действующих лиц этого противостояния: я и другого. То есть мы уже не на арене, сцене, площади или агоре — мы в «последнем контексте» события бытия. Том самом контексте, который обнажает действительную, а не теоретически транскрибированную, структуру поступка — его архитектонику: я-другой.

Признание единственности как переход к «изнутри поступка» означает, таким образом, признание неустранимости различия я и другого, обязательство ответить речи другого, которую я схватываю как содержание моего сознания, введение в структуру поступка моей речевой установки. Эта последняя должна быть еще реализована: для того, чтобы стать авторской позицией, она должна воплотиться в определенном содержании. Нравственная ответственность существует постольку, поскольку существует специальная ответственность, в данном случае — философская. Философский поступок Бахтина, осуществленный текстом ФП, во второй части этой работы мы застаем в момент передачи слова новой авторской позиции в философии, которой сам Бахтин дал имя феноменологии архитектоники поступка.

Признание единственности, переориентирующее первую философию, имеет своим следствием не только появление новой авторской позиции в структуре философского поступка. Осуществление автора в поступке подразумевает перевод возможного вообще на язык моей действительности, абстрактных смыслов всеобщности на язык жизни и ее событийных смыслов. Бахтин дает указание довольно общего характера относительно того, как этот перевод осуществляется: всякое содержание, всякое знание должно быть поставлено под вопрос — к чему меня это знание обязывает? Тем не менее, сама бахтинская практика письма вносит разъяснения в это указание. Возможность никогда не превращается на бахтинских страницах в действительность диалектическим путем, путем конкретизации или субъективации¹⁰. Путь от возможного к действительному более сложен и опосредован. Любое общезначимое суждение или система суждений как некая возможность должны быть пережиты мною с точки зрения их жизненного смысла: в их отнесении ко мне и событию бытия. То есть по отношению к каждой возможности должна быть проведена та же работа, что и по отношению к теоретическим концепциям долженствования, которую Бахтин осуществил в первой части ФП.

Суждения о долженствовании были воспроизведены в полноте их высказывания обо мне и моем мире: они были воспроизведены как речь, ведущаяся с определенной позиции (в данном случае позиции отвлечения от меня и события) и в определенном тоне (в данном случае — тоне не-признания меня и события). Другими словами, суждения о долженствовании были воспроизведены как речь, ведущаяся с определенной авторской позиции (в данном случае — теоретической), развертывающей то, чем другой является для меня: он признает мою причастность всеобщности и мою определенность как данности, но не признает мою единственность и мое предстояние себе.

Тон не-признания меня должен быть пережит. Но не только. Должно быть пережито это переживание. Переживание переживания, переживание переживания как моего — как раз и есть то, что Бахтин называет тоном. Тем самым тоном, который ориентирует мое мышление в событии бытия. Тем самым тоном, который, как мы теперь понимаем, обращает не-признание в признание, меня направление тех смысловых отсылок, в которых продумывается проблема долженствования. Долженствование мыслится уже не через отсылку к бытию как постоянству (или присутствию) и к всеобщей сущности человека, а через отсылку к событию, ко мне как предстоянию себе, к различию я и другого. Долженствование тем самым изымается из компетенции теоретической этики и становится категорией единственности, моим прибыльным действием по отношению к другому.

Инициатива поступка признания в единственности философски реализуется, таким образом, через обращение тона не-признания в тон признания. Что очень важно для понимания бахтинского текста, так это — признание со стороны читателя следующего обстоятельства. В обращении тона положительный тон не уничтожает отрицательный. Ориентирующий мое мышление тон признания единственности — обращенный тон. Тон, в котором продолжают жить обертоны не-признания, в котором мы слышим голос другого. Эту двутонность мы видим и в структуре текста ФП. Эту двутонность мы обнаруживаем и в структуре тех категорий, которые выявляет феноменология архитектоники поступка.

На уровне текста эта двутонность опознается сразу любым, даже самым наивным читателем (допускаю, что часто с раздражением) по тому сложному симбиозу концептуального языка традиционной онтологии и собственно бахтинскими категориями первой философии. Сейчас мы можем сказать, что взаимоотношения этих двух языков подчинены простой и прозрачной логике. Первая философия как феноменология поступка вовсе не стремится заместить сущностные онтологические

концепты. Она лишь воспроизводит эти концепты в качестве высказываний, определяющих меня и событие бытия, и феноменологически схватывает момент преодоления (посредством обращения тона) этих определений единственностью поступка. Бытие, субъект, сознание и т. д. как концепты остаются в силе, но в бахтинский словарь они входят в качестве феноменологических индикаторов моментов перехода от данности к заданности. Событие бытия, я, движение сознания — не новые концепты, пришедшие на смену бытию, субъекту, просто сознанию, но обозначения способа движения этих концептов в «последнем контексте» жизненных смыслов (которое есть движение обращения тона). Сказанное верно и относительно того, что Бахтин называет «участным мышлением», которое есть не что иное, как приведенное в движение — тональное движение — понятийное мышление. Сказанное верно и относительно того, что может быть названо «речью» в этой работе: с этой точки зрения речь — движение преодоления языковой данности ради его — языка — заданности. То же самое обращение тона осуществлено и в самом понятии тона: математические, эстетические, риторические определения его преодолены и обращены в чистое движение заданности.

Нет ничего удивительного в том, что обращение тона структурирует и слова собственно бахтинского словаря. Прежде всего понятие, в котором завершается читаемый нами фрагмент: не-алиби в бытии. Не-алиби в бытии — ключевое слово того манифеста признания, которым завершается вторая часть текста ФП: «И я — есмь — и обязуюсь сказать это слово... то, что я могу совершить, никто другой совершить не может» — я признаю факт моего не-алиби в бытии. Не-алиби в бытии введено в текст как результат обращения тона и фиксирует движение этого обращения даже своей лексической формой неснятого двойного отрицания. Назовем его тональным понятием, поскольку не понятийная фиксация идеального значения определяет его строение, да и вообще оно не есть результат познания, а, как пишет Бахтин, признания и утверждения. Но это и искомый нами ответ первой части ФП, ответ, не признающий и судейской речи теоретической установки о долженствовании, которая, как теперь становится понятным, гарантировала мне алиби в бытии: ты не в мире единственности, ты не участник события бытия, ты не в единственном месте в бытии, ты в теоретическом мире, ты эмпирическое воплощение универсального, ты под защитой закона, мы все поем в общем хоре. Ответ этой речи манифестом признания в факте моего не-алиби в бытии завершается феноменология признания я как я-для-другого.

Феноменология единственности: я-для-себя

Единственное место в бытии, долженствование, ответственность и т. д. Бахтин называет систематическими категориями. Это кажется странным и попросту противоречащим собственным же бахтинским интенциям. Что бы мы ни называли категориями — всеобщие ли определения бытия, априорные ли формы познания, в них мы как раз и не находим ни единственности, ни событийности, ни уж тем более обращения тона. Что происходит с понятием категории в бахтинском тексте? Как категория превращается в инструмент участного описания единственности поступающего мышления? Без ответа на эти вопросы реконструкция того поступка мысли, который осуществляет Бахтин этим текстом, осталась бы незавершенной. Попробуем ответить на эти вопросы на основе анализа третьей части ФП. Той самой части, где специфически бахтинский словарь переопределяется еще раз, и на этот раз на основе тонального понятия не-алиби в бытии, вбирающего в свое строение все движение обращения тона.

Начнем с того, что все упомянутые категории являются, по Бахтину, категориями единственности. Но единственность, в бахтинском языке, тоже категория, и ход ее феноменологического прояснения нам уже хорошо знаком. Прежде всего

уясняется позиция, с которой мыслится категория единственности: «Поскольку я мыслю мою единственность как момент моего бытия, общий со всем бытием, я уже вышел из моей единственной единственности, стал вне ее и теоретически мыслю бытие, то есть к содержанию своей мысли я не приобщен...» (с. 112). Когда Бахтин на той же странице пишет о том, что единственность как понятие можно локализовать в мире общих понятий, на этом основании сформулировать чисто теоретическое установление: «всякое бытие единственно», и заключает: с этим положением мне нечего делать, оно ничему меня не обязывает», то он, конечно же, лукавит. Он прекрасно знает, что с этим положением делать и к чему оно его — автора философии поступка — обязывает. Понятие единственности через обращение тона превращается под его пером в «мою единственную единственность»: в признание моего участия в бытии на основе моего не-алиби в бытии. Единственность становится не просто моей категорией, но категорией меня, если позволительно так выразиться. Попробуем развернуть это наблюдение поскольку по-прежнему остается неясным, отчего единственность, так понятая, продолжает именоваться категорией.

Единственность как категория меня проясняется Бахтиным в категориях места (единственного места в бытии) и предстояния (заданности). На первый взгляд кажется, что перед нами всего лишь несколько витиеватое обозначение факта моей пространственно-временной определенности, куда более успешно фиксируемой с помощью карты и календаря, чем категорий философии поступка. Кажется также, что и сам Бахтин подтверждает это впечатление: «В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находится» (с. 112).

Эта кажимость, однако, исчезает, если мы сопоставим назойливо повторяющийся эпитет «единственный» с тем пониманием единственности, которое было приведено выше. В переводе на это понимание фраза могла бы звучать так: в данной точке моего признания моего не-алиби в бытии, в которой я теперь нахожусь, никто другой во времени моего признания и в пространстве моего признания в участии в событии бытия не находится. В таком переводе время и пространство оказываются уже характеристиками моего признания, и ничто в этом признании не дает нам оснований подозревать бахтинское время и пространство в сходстве с априорными формами созерцания.

Более того, мы вправе подозревать, что речь идет и не об априорных формах, и не о созерцании, а о моем времени и моем пространстве. Точнее, как и в случае с единственностью, о времени меня и пространстве меня. Или, переводя эти обороты на более человеческий язык, о времени, выстраивающем меня как я, и о пространстве, выстраивающем меня как я. Результат работы категорий пространства и времени в признании моего не-алиби в бытии Бахтин описывает как сдвиг к «краям бытия» (с. 112). Бытием на языке ФП именуется данность. Мы снова в хорошо знакомом нам месте: точке преодоления данности ради заданности. Только попали мы в него не через преодоление содержательных определения меня другим, а через категории пространства и времени. Как, однако, мы сюда попали? Похоже, все же не без помощи других. Мое место на карте и в календаре отмечают другие. Край бытия, конечно, не совсем то место, которое доступно взгляду другого. Но не потому, что это край бытия, а потому, что это для меня только край: мое единственное место в бытии. Движение к краю бытия (а оно есть движение признания моего не-алиби в бытии) выводит меня из-под взгляда другого, а вместе с тем и из мира данности в точку моей заданности. Из этой точки открывается кругозор моего мира, мира, в котором: «Высоко, над, под, наконец, поздно, еще, уже, нужно, должно, дальше, ближе и т. д. приобретают не содержательно-смыс-

ловой — только возможный — мыслимый характер, но действительную, переживаемую, тяжелую, нудительную, конкретно-определенную значимость с единственным места моей причастности бытию-событию» (с. 125). Другими словами, именно из этой точки мне открывается мое единственное пространство и мое единственное время: пространственно-временная определенность оборачивается ко мне лицами других. Карта и календарь врастают в живое тональное напряжение моих взаимоотношений с другими. В этом мире тонального пространства и времени ориентируется мой поступок, имея всякий раз дело «лишь с одним единственным лицом и предметом, причем они даны ему в индивидуальных эмоционально-волевых тонах» (с. 122). Лишь об этом мире можно сказать: «Это мир собственных имен, этих предметов и определенных хронологических дат» (с. 122). И снова, как и в случае с онтологическими концептами, перед нами не проект нового, более подлинного или исходного понимания пространства и времени, но пережитые, тонально обращенные и переведенные на язык участного мышления традиционные концепты пространства и времени.

Теперь понятно, почему пространство и время Бахтин берет в качестве категорий. Конечно, не в знак признания правоты Г. Когена в споре последнего с Кантом по поводу категориального статуса пространства и времени. Традиционные концепты пространства и времени интересуют Бахтина прежде всего как гаранты возможного смыслового единства суждений, коими они всегда были в метафизической традиции. В качестве таких гарантов они и взяты Бахтиным (вне зависимости от их категориального или формально-созерцательного статуса) и обращены в категории переживания меня как меня, что в корне меняет ориентацию категорий и трансформирует саму природу их категориальности. Категория теперь формирует не общезначимое суждение о предмете, а мой единственный путь осуждения в себе данности ради заданности. Этот путь превращает пространство и время из универсальных категорий упорядочивания данности в категории признания моей безысходной единственности: избыточности по отношению к любому порядку и ко всякому другому. Тем самым путь осуждения оказывается тем различающе-отличающим меня от других движением, которое выстраивает меня как чистый тон признания. Признания и утверждения моей единственности, то есть как я. Этот чистый тон признания Бахтин в книге о Достоевском назвал голосом. Анализ ФП также давал нам право использовать это обозначение. Мое единственное место в бытии потому и не локализуемо на карте и в календаре, что это место голоса, чистого тона, место должного тона по отношению к другому, моего ответственного тона.

Теперь мы можем прояснить и существо категоричности категории долженствования, этой базисной категории единственности. Долженствование было схвачено феноменологически как мое продуктивное единственное действие к другому, как осуществление моего несовпадения (прибыльного несовпадения) со всем тем, что не есть я, как движение моего не-алиби в бытии, как перевод общезначимого долга в последний контекст жизненных смыслов. И все же феноменологическое описание не полно, а перевод не завершен, пока долженствование не схвачено в его категориальности: пока долженствование не схвачено как выстраивающее мое я переживание долга. И оно схвачено Бахтиным самым простым и изящным способом: «Я люблю другого, но не могу любить себя, другой любит меня, но себя не любит... С моего единственного места только я-для-себя я, все другие — другие для меня... Другой именно на своем месте в моем эмоционально-волевом участном сознании, поскольку я люблю его как другого. А не как себя. Любовь другого ко мне... иначе звучит... и к совершенно другому обязывает меня и его» (с. 126-127). Суждение о долге, нравственный закон как суждение, заклю-

чающее в себе всеобщее определение воли¹¹, тогда переводимо в действительность долженствования, когда понято как суждение о «людях», о всеобщей человеческой природе во мне, как суждение «безучастного сознания»: «Для того сознания были бы себе равные самоценности — люди, а не я и другой, принципиально иначе ценностно звучащие» (с. 117). Категориальность категории долженствования как раз и осуществляет перевод суждения о людях в осуждение всеобщей природы во мне, в осуждение самоопределения себя в терминах чисто теоретических обобщений, например, как человека разумного. Переживание категории долженствования в ее категориальности подразумевает признание асимметрии отношения я — другой. Всякая попытка преодолеть эту асимметрию ведет к потере должного тона моего отношения к другому: тон становится либо самозванным (теоретическая установка), либо одержимым (эстетизирующая установка).

Бахтинские категории единственности выстраивают я не только как непрерывное движение осуждения всего эмпирически и трансцендентально определенного во мне, но и как некий постоянный центр — центр исхождения поступка, должного тона, единственного голоса. Другими словами, единственность переживается и как некое единство. Бахтин называет его единством ответственности. Ответственность, конечно, тоже категория переживания единственности, а следовательно, не может не трансформировать мое понимание себя как единства. Это тональное обращение категории единства Бахтин и стремится удержать, когда пишет: «...единство ответственности — не содержательное постоянство и не постоянный закон поступка...» (с. 111). Слово, которое Бахтин находит для характеристики единства моей ответственности, — верность. Слово, подчеркивающее эмоционально-волевой тон единственного действительного сознания (с. 110). Верность однажды признанному не алиби в бытии. Бахтин на этом, однако, не останавливается и поясняет свою характеристику единства как верности: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал, подписал такое признание» (с. 111). Верность, подпись — кажутся пустыми метафорами, если не уловить весомости противопоставления этих слов пустым формулам теоретической транскрипции моего единства. Бахтина в этой работе интересовала, в сущности, только одна такая формула: трансцендентальное единство апперцепции. Будучи априорным условием всякого мышления и всякого суждения в теоретическом контексте, в контексте жизненном единство апперцепции начинает работать как принцип упорядочивания жизненных переживаний, то есть как формальный принцип моего постоянства, но отнюдь не как принцип моего поступка. Верность, подпись фиксируют как раз движение переживания меня в категории ответственности: они фиксируют движение осуждения меня в качестве постоянства формы, принципа, закона. Категориальность категории ответственности переживается как осуждение любого алиби в бытии. «Бытие, отрешенное от единственного эмоционально-волевого центра ответственности — черновой набросок, непризнанный возможный вариант единственного бытия; только через ответственную причастность единственного поступка можно выйти из бесконечных черновых вариантов, переписать свою жизнь на белом раз и навсегда» (с. 115). Переписать свою жизнь на белом! Действительность, следовательно, вовсе не модальность суждения, а фактичность поступка признания в единственности: поступка переписывания всеобщих и ничьих возможностей в мои должные действия.

Путь от только возможного к действительному миру моей жизни, как выясняется, куда более детализирован Бахтиным, чем мы предполагали ранее. Момент переживания переживания, момент переживания всеобщего значения как моего переживания представлен сейчас сквозь увеличительное стекло категориальности категорий моей единственности. Обращение тона, реконструированное нами

только с точки зрения обретения должного тона по отношению к другому, имеет и иной вектор: вектор, обращенный к я-для-себя. Категориальность категорий феноменологически проявляет способ отнесения ко мне как я-для-себя всеобщего значения. Эта отсылка втягивает я-для-себя в куда более глубокий спор с миром возможного. Не только содержание суждений о долге должно быть пережито и переведено на язык участного мышления, но и сами условия их производства — их априорные условия: пространство и время, концепт человека, концепт самосознания. Пережитое в категориях единственности отнесение ко мне теоретически мыслимого долга распознает в этих концептах постоянство определенности бытия, развернутое до степени априорных условий мысли. Причем распознает эти априорные условия мысли не только в их функции основного тона, ориентирующего мышление на поиск всеобщих значений, но и в функции контекста понятности этих значений. Перевод этого контекста на язык участного мышления Бахтин и определяет как переписывание своей жизни набело. В буквальном, а не метафорическом смысле: контекст условий мышления всеобщности переводится в текст, а вместе с тем и преодолевается этим текстом поступка мышления, предоставляющего слово стертому этим контекстом различию голосов я и другого.

Мыслительный поступок обоснования первой философии как философии единственности в этом пункте совпадает со своим феноменологическим самоописанием: он становится движением вписывания мыслящего в мыслимую им мысль. Подчеркнем: он становится не записью всеобщего идеального значения, а авторской текстуальной стратегией различения архитектоники поступка, развертывающей жизненный смысл мыслимой мысли. Поступок мысли не стал записью всеобщего идеального значения, но он не стал и записью самоотчета-исповеди. Возможность такой записи в этом тексте еще не ставится Бахтиным под сомнение, но не она выстраивает текст первой философии поступка, не она преодолевает тот раскол поступка, о котором Бахтин писал: «...кажется, что только как поэт, как ученый я объективен и духовен, то есть только изнутри созданного мною продукта... и должна строиться моя духовная биография; за вычетом этого остается субъективный акт...» (с. 123). Самоосуждение в себе данности ради заданности в категориях единственности — исповедальный момент в осознании себя как я-для-себя — превращено этим текстом в авторскую позицию осуждения меня в качестве носителя априорных предпосылок мышления всеобщности. Мышления, приговаривающего меня к роли единицы, связанной законом ряда. Шаг поступка, как и подсказывала нам история Цинцинната, оказался шагом признания единственности: меня, другого, события.

На этом наше чтение бахтинской работы «К философии поступка» может быть завершено. Мы завершаем его в той точке, когда выяснилось, что реконструированное нами размышление о должном тоне мышления и речи, обязанности обращения тона и обретения голоса содержит также и стратегию собственной записи: стратегию переписывания всеобщих значений на язык жизненных смыслов действительного поступка. Поэтому нет ничего удивительного в том, что феноменологию поиска должного тона поступающего мышления нам удалось обнаружить лишь на уровне текста как определенной стратегии записи, но отнюдь не на уровне прямых высказываний ФП. Разумеется, этот текст, как и любой другой, открыт интерпретациям. И все же присутствие в этом тексте совершенно определенной стратегии письма, существенно модифицирующей смысл прямых высказываний, предъявляет довольно жесткие требования к читателю.

Прежде всего этот текст ставит под сомнение читательские привычки ориентировать интерпретацию на поиск всеобщего значения, доступного концептуализации. И ставит под сомнение как тематически (о чем речь шла выше), так и самой своей структурой: структурируя текст как поступок признания присутствия

мыслящего в мыслимой им мысли как ее автора, Бахтин притязает на прочтение своего текста вовсе не в оспариваемом им самим контексте всеобщих значений, а в контексте жизненных смыслов. Соответственно, не концепция поступка¹² или события¹³ тогда могла бы стать должным читательским ответом этому тексту, а признание его именно в этом притязании.

Этот текст сопротивляется и тем интерпретационным практикам, возможность которых им самим тематически не предусмотрена: речь идет о практиках, ориентированных на прочтение игры «освобожденного означающего», в форме ли интертекстуальности, письма или риторических фигур. И понятно почему: с точки зрения этого текста, открытая система различий означающего мыслима лишь на основе все того же отвлечения от меня и события, что и иерархическая система означаемых, венчаемая понятием бытия. Бахтинские жизненные смыслы, явленные лишь в тональном обращении, столь же мало доступны деконструкции, как и концептуализации. Собственно, именно эта бахтинская ориентация на жизненные смыслы и обусловила выбор нашей читательской стратегии, ориентированной на реконструкцию понимания и описания этим текстом самим себя.

Как итог этого чтения, перед нами единственная в своем роде философия единственности, представленная Бахтиным миру в форме — совершенного в тексте и текстом — философского поступка признания единственности. Какая это философия? — повторим мы вопрос, заданный в начале статьи. Ответ кажется сейчас одновременно и совершенно очевидным, и абсолютно невозможным. Он очевиден в том смысле, что, как и было сказано, это, конечно, философия единственности, понятая как долженствование к инициативе поступка. Но он и невозможен в смысле квалификации этой философии в качестве определенного учения. Признание единственности в качестве должной установки сознания на преодоление всего данного ради заданного включает, конечно, в область данного и собственную определенность. Бахтин, правда, называет свою философию нравственной философией. Но не в смысле этического учения, а в смысле осознания через эту философию жизни как моей — ответственной и обязывающей. Если и возможно определение этой философии, то лишь как философии сопротивления имперсональным силам: всеобщности идеального значения, бессознательного, языка, знаков, власти и т. д. Я, на которое рассчитывает эта философия, не определимо не только в терминах эмпирического или трансцендентального субъекта, но и субъекта расщепленного¹⁴. Поэтому нет ничего удивительного в том, что для этой нравственной философии не нашлось места в оглавлении к так и ненаписанной «Архитектоники поступка» (с. 122). Но нет ничего удивительного и в том, что ее живое присутствие со всей очевидностью обнаруживается в «Авторе и герое» — этой единственной законченной главе «Архитектоники». Ее присутствие мы обнаруживаем и во всем дальнейшем бахтинском творчестве. Прежде всего в книгах о Достоевском и Рабле. Не имея возможности входить в сколь-нибудь детальное обсуждение вопроса о связи ФП с работами «Проблемы поэтики Достоевского» и «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса», укажу лишь на два обстоятельства, оправдывающие обращение к анализу стратегии письма, реализованной ФП.

Первое связано с особенностями бахтинского интерпретационного подхода. Сейчас мы можем утверждать, что именно архитектоника поступка, развернутая в ФП через феноменологию тона, положена в основу интерпретации как романов Достоевского, так и творчества Рабле. Ее структурирующую работу мы видим, например, в бахтинском анализе художественного открытия Достоевского, ориентированном на выявление основных архитектурных точек этого открытия: появление автора в самом акте художественного мышления, трансформирующем структуру художественного слова; признание автором самостоятельности героя

как результат обращения тонов завершения героя в тона утверждения его открытости; перевод монологического языка романа на язык диалогического слова. Ту же самую работу архитектоники мы видим и в анализе творчества Рабле: снова смена тона (серьезности смехом), снова появление новой авторской позиции в структуре художественного поступка, снова приведение в движение стабильного иерархизированного языка романной формой.

Второе обстоятельство. Прочтение ФП с точки зрения его текстуального строения, основанного, как мы видели, на обращении тона, позволяет увидеть тональную составляющую творчества Бахтина в полной мере и объеме. Поиск должного тона, судя по всему, сопровождал все бахтинское творчество. А вместе с тем и поиск формы слова и мысли, этот должный тон реализующих. Диалог Достоевского и раблезианский смех были для Бахтина, мы полагаем, лишь частными, исторически ограниченными и далекими от совершенства формами такой реализации. Однако оправдание этого тезиса мы вынуждены вынести за рамки данной статьи.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. М.: Прогресс, 1996. С. 42.
- ² Все ссылки на эту работу М. М. Бахтина даются по ее первому изданию: Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986.
- ³ «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе... А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущего...» (Аристотель. Метафизика, 1003а // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 119).
- ⁴ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- ⁵ Н. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis // Werke. Bd. 6. Georg Olms Verlag. Hildesheim-New York. S. 62-65, 81-83.
- ⁶ Прежде всего, видимо, со страниц «Logische Untersuchungen» // Husserliana. XVIII, XIX.
- ⁷ М. Holquist. Foreword // М. М. Bakhtin. Toward a Philosophy of the Act. University of Texas Press, 1993. P. XIII.
- ⁸ Набоков В. Приглашение на казнь // Набоков В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Правда. С. 130.
- ⁹ Тональная ориентация мышления в событии бытия означает, конечно, что «компас» «чистой веры разума» признан Бахтиным не самым надежным инструментом. (Ср.: Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Соч. Т. 1. М., 1994).
- ¹⁰ В противном случае тон был бы не явленностью сознанию жизненных смыслов, а субъективным коррелятом объективного долга: модификацией кантовского «чувства уважения к закону». (См.: Кант И. К критике практического разума. Ч. 1, кн. 1. Гл. 3: О мотивах чистого практического разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М.: Чара, 1994. С. 459-480).
- ¹¹ «Практические основоположения суть суждения, которые заключают в себе общее определение воли... они будут объективными или практическими законами, если они познаются как объективные, то есть как имеющие значение для воли каждого разумного существа» (Кант И. Критика практического разума // Там же. С. 392).
- ¹² См., напр.: Бибахин В. В. Слово и событие // Историко-философские исследования: Ежегодник 91. Минск: Университетское, 1991. С. 145-149.
- ¹³ См., напр.: Щитцова Т. В. Событие в философии Бахтина. Минск, 2002.
- ¹⁴ Вопреки Ю. Кристевой. См. ее работу: Бахтин, слово, диалог и роман // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб., 2001. Т. 1.