

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СМЕХА И СМЕХ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Рассуждения о природе смеха предполагают серьезное отношение к несерьезному, или попросту смешному. Хотя нет. Уже здесь закрадывается ошибка, которую легко заметит феноменолог, приученный четко различать акт сознания и содержание этого акта. Ведь смех — это не смешное, но способ его данности. Итак, можно ли серьезно рассуждать о данности того, что дается

несерьезно, что по самой своей сути должно присутствовать в модусе как-бы-присутствия.

Смех — специфическое состояние сознания, в котором оно полагает свое содержание так, как если бы его могло бы и не быть, т. е. полагает его крайне несерьезно. Как же возможен серьезный разговор об этом несерьезном по своей сути состоянии сознания. Или более кратко: как возможен серьезный разговор о несерьезности?

Итак, нашим вопросом на первых порах будет вопрос о том, можно ли серьезно говорить о несерьезности. Но ответ на него, по всей видимости, уже лежит под рукой. Практически все современное искусство, насколько оно вообще современно, представляет нам замечательные образцы такого заумного проговаривания бесполезных нелепостей. Мы сделали объектом своих серьезных исследований все что угодно, кроме того, что действительно представляет для нас нечто жизненно важное. В нашем искусстве мы делаем вид, что нас больше всего на свете занимает изысканная гастрономия, иллюзорное царство запахов, аритмичная какофония диссонансов, невообразимые, а порой и физиологически невозможные сексуальные извращения, ничем необусловленная патологически-тотальная жестокость или, наоборот, слезливо-тошнотворное боговдохновенное любвеобилие. Все это настолько далеко от витальных интересов зрителей, что они, желая быть утонченными потребителями, неизбежно вынуждены занимать определенную дистанцию по отношению к тому, что видят, слышат, читают. И эта дистанция чаще всего реализуется либо в снисходительной усмешке интеллектуала, либо в понимающе-заговорщицкой улыбке соратника-творца, либо в издевательском хохоте эстетствующего плебея. Дистанция эта, которую вслед за Хосе Ортегой-и-Гассетом я вынужден признать неотъемлемой характеристикой модерна, как мы видим, зачастую представляет собой различные модусы смеха.

Но ведь нас интересовало серьезное отношение к несерьезности, а не несерьезное отношение к чему бы то ни было. А может современное искусство дает нам модель философского отношения к смеху, или даже намек на то, что вообще является истинно философским отношением?

В результате мы можем переформулировать нашу проблему таким образом: можно ли совершать такое серьезное дело, как философствование, несерьезно, забавляясь, смеясь? И если это окажется возможным, то философия смеха откроется как сама себя легитимирующая тавтология.

Ведь говорить о смехе, смеясь, является для нас привычным и даже излюбленным времяпрепровождением, что и формулируется в нашей повседневной речи, например, в таких фразах: Ты помнишь, как нам было смешно? Давай посмеемся над этим опять. Как смешно, что он над этим смеется!

Логическая структура этих суждений различна, но суть одинакова: смех смехотворен. Смех всегда творит смех. Более того, само смехотворчество всегда смехотворно, смешно. Здесь акт и содержание качественно тождественны. А это означает, что и сущность смеха можно открыть, лишь смеясь, потешаясь, иронизируя. Поэтому если философия — это дело серьезное, то и говорить о философии смеха нечего. И наоборот, если философствование неизбежно предполагает несерьезность, ироничность, смешливость, то смех может и должен быть одной из приоритетных философских тем.

Поставим вопрос по-другому: достоин ли смех того, чтобы философствовать по его поводу? Является ли смех действительной темой философского осмысления?

Один из основоположников итальянского сюрреализма Альберто Савиньо писал о смехе, как о чем-то неприличном. Посмотрите, как смеется итальянский крестьянин (для Савиньо носитель древней культуры), - писал он. Крестьянин этот смеется, прикрывая свой рот ладонью, как будто скрывая что-то постыдное. Для него, для этого крестьянина траур куда более приличен, чем веселость. Отсюда следует вывод - трагизм благороден, комизм вульгарен.

С другой стороны, как быть с высказыванием, грузинско-советского философа Мераба Мамардашвили о том, что специфической характеристикой грузинской культуры является веселый трагизм, или трагичная веселость. Для него смех сквозь слезы не шутовство и ерничанье, а мудрая отвага, веселое принятие трагичности бытия. Ведь нет никаких оснований у маленького народа, который на протяжении всей своей истории ведет кровавые войны со своими гигантскими соседями за сохранение собственной идентичности, пировать и веселиться. Но оснований этих и не нужно. Достаточно стола, лица друга, бутылки вина и ощущения неотменимости своего присутствия в этом мире несмотря ни на что. Из всего этого и рождается грузинское застолье, звучит песня и раздается смех пирующих. Оказывается, что культура древнего, пусть и маленького, народа может быть описана в терминах трагичного смеха. Ведь необузданная веселость является для этого народа одним из основных способов выживания. Уже это одно дает нам право признать смех философской темой.

Еще один вопрос конституирует перспективу разворачивания наших размышлений о природе смеха. Позволено ли философствовать по поводу смеха? Не является ли смех опасной темой, подрывающей основания мышления?

В этой связи вспоминается герой книги Умберто Эко *Имя розы* - слепой монах-библиотекарь, который идет на преступления ради того, чтобы уберечь от посторонних глаз якобы существующую вторую часть *Поэтики* Аристотеля, что посвящена анализу комедии. Смех разрушителен для веры и мудрости, и потому он прячет эту книгу, намазывает ее страницы ядом и, в конце концов, гибнет в огне, сжигая свое детище - библиотеку, запретную книгу и самого себя. Финал, как мы видим, весьма трагичен.

Смех опасен и запрещен. Он несет в себе разрушительную силу. Он разрушает саму возможность не только мышления, но и жизни, ибо, являя собой крайне несерьезное отношение к чему бы то ни было, лишает все то, на что направлен, онтологической укорененности, субстанциального основания. Смех подвешивает то, над чем смеются, в прозрачном воздухе несерьезности. Как смешно, что это так, а не иначе, ведь это могло бы быть, как угодно, а могло бы вообще небыть. Таким образом, смех неизбежно предполагает небытие, которого так боятся философы, начиная с Парменида. Но ведь уже Платон понимал, что, как это ни парадоксально, мы все же должны признать, что в некотором смысле небытие существует, чтобы иметь возможность мыслить бытие, т. е. вообще иметь возможность мыслить. Ибо если небытия нет, то нет и ложных суждений, ведь ложные суждения - это суждения о том, чего нет, т. е. о небытии. А если нет ложных суждений, то все, даже противоречащие друг другу суждения истинны. Но истина не может противоречить истине. Два противоречащих друг другу суждения не могут быть высказаны об истинном бытии. Итак, отказ от небытия приводит к невозможности мыслить бытие, а следовательно к невозможности мышления как такового.

Смех, десубстанциализируя свое содержание, помещает его в горизонт, который задается парадоксальным присутствием в онтологической структуре действительности и в познавательной структуре сознания небытия. Это, кстати, понимал еще Иммануил Кант, когда в своей *Антропологии* с прагматической точки зрения определял шутку как напряженное ожидание, которое разрешается в ничто. Но реакцией на шутку должен являться смех, во всяком случае, на шутку удачную. Развивая эту мысль Иммануила Канта, мы можем сказать, что смех - это естественная реакция сознания на удачное разрешение напряжения в ничто, в небытие.

Но в небытие чего? Напряжения, того, что вызвало это напряжение, или самого напрягающегося сознания? По-видимому, все эти три аспекта смешливой негации описывают природу смеха, являя собой три его основных модуса:

1. Негация напряжения – модус удовольствия – снятие любого напряжения влечет за собой удовлетворение. Этой модальности соответствуют варианты смеха, которым может быть приписан предикат «веселый». Это, например, улыбка, непровольный смешок, веселый хохот и т. д.

2. Негация того, что вызывает напряжение – модус иронии, злорадства – аннигиляция внешнего способствует утверждению собственной сущности. Этой модальности соответствуют ухмылка, усмешка, хихиканье, издевательский смех, т. е. все варианты смеха которым можно предцировать определение «злой».

3. Негация напряженного сознания – модус самоиронии – осознание возможности несуществования самого себя вызывает в виде защитной реакции иронизацию собственной сущности. Этой модальности соответствуют все виды смеха с предикатом «горький» и родственными ему

определениями: горькая улыбка, горький смех, смех сквозь слезы. Кстати, и трагическая веселость, которая является, по мнению Мераба Мамардашвили, основной чертой грузинской культуры, по всей видимости, тоже относится сюда.

В терминах такой аналитики смеха даже могут быть переосмыслены некоторые события в истории европейской философии. Например, базовые установки трех основных школ Эллинистической философии: эпикуреизма, скептицизма и стоицизма – могут рассматриваться как воплощения трех различных модальностей смеха:

1. Эпикурейский гедонизм – реализация принципа удовольствия, путь снятия самого напряжения. В этом случае смех, как мы видели, один из лучших способов такой релаксации.

2. Скептическое *ελοχη*; воздержание от суждений – негирующее отношение к действительности, отказ от нее, уход от нее в суверенную сферу самого себя и, тем самым, утверждение своей собственной сущности.

3. Стоическая позиция – отказ от желаний как источника страданий, что влечет за собой отказ от себя как носителя этих желаний, аскезу, принятие относительности и случайности своего здешнего бытия с одновременным принятием действительности такой, какой она есть в своей не зависящей от моей воли необходимости.

Как можно заметить, рассуждая о смехе, мы вернулись к нашей изначальной постановке вопроса о возможности философии смеха. Заявленная позиция, как вы помните, заключалась в том, что философия смеха возможна и при этом действительно является философией, если само философское предприятие можно представить в терминах смеха. Говорить о смехе, смеясь, естественно и адекватно самой природе рассматриваемого феномена. Следовательно, если можно философствовать, смеясь, то смех является философской темой, а если философское отношение к действительности неизбежно предполагает смех, то он к тому же становится и приоритетной темой философского осмысления.

В истории античной философии мы увидели примеры возможности параллелизации различных модусов смеха с некоторыми ключевыми философскими установками того времени. Можно ли отыскать такие параллели и в нашей современности? По-видимому, да, а именно в обращении к феноменологии как радикальному варианту новоевропейского трансцендентализма.

До сих пор я пытался проанализировать некоторые аспекты феномена смеха, т. е. находился как бы в первой части этого короткого исследования, части, которая в соответствии с названием доклада может именоваться «Феноменология смеха», учитывая, что в своем анализе я исходил из некоторых феноменологических установок. Теперь настало время перейти ко второй части «Смех феноменологии», в которой я попытаюсь показать, что метод феноменологии как варианта трансцендентальной философии может быть проинтерпретирован в терминах тех модусов смеха, которые я выделил выше. При этом следует отметить, что в том случае, если мне удастся эта попытка, то тем самым смех будет легитимирован в качестве феноменологической, а следовательно и философской темы.

Понимая невозможность проанализировать в моем кратком докладе все аспекты феноменологического метода, остановлюсь на его центральном моменте, а именно, на

учении о феноменологической редукции. Как известно, феноменологическая редукция является универсальной методологической процедурой феноменологии. Можно говорить даже о том, что философское исследование является феноменологическим лишь в том случае, если оно начинается с феноменологической редукции. Не вдаваясь в сравнительный анализ различных вариантов этой интеллектуальной техники в текстах самого Эдмунда Гуссерля и его последователей, определю ее следующим образом: *Феноменологическая редукция философская методологическая процедура, направленная на выявление трансцендентального уровня опыта сознания, т. е. уровня условий возможного опыта вообще.*

Зададимся вопросом о том, что необходимо для того, чтобы начать такое редуцирование. По-видимому, это предполагает переключение внимания с одной сферы опыта на другую, а именно переключение внимания с непроблематичности естественного опыта, или опыта, протекающего в рамках естественной установки, на его трансцендентальные основания, т. е., как уже было отмечено, на условия возможности какого бы то ни было опыта сознания.

Следуя за описаниями Альфреда Шюца, необходимо отметить, что повседневный, или естественный опыт характеризуется очень высокой степенью напряженности сознания, что и передается в обыденном языке понятием бодрствования. Следовательно, чтобы переключить сознание с этой

формы опыта на другую, необходимо сперва снять это напряжение, расслабить сознание. Не соответствует ли это первому модусу смеха, эпикурейской фазе. Но если для эпикурейца здесь достигалась цель философствования, благостное состояние атараксии, то для феноменолога это всего лишь начало философского исследования, и даже не начало еще, но лишь приготовление к нему. Разрешение в смехе напряженности сознания в ничто являет собой, таким образом, схему возможного введения сознания в состояние, в котором оно способно начать реализацию феноменологической редукции.

Следующим модусом смеха будет скептическая фаза. Здесь уже сам Эдмунд Гуссерль открыто признает родство феноменологического метода со скептическим мироотношением, используя понятие трансцендентальное ελοχη; для характеристики феноменологической редукции, которая как раз и заключается в отказе от суждений. Но речь идет не о любых суждениях, а лишь об апофантических, т.е. суждениях о независимом существовании содержаний сознания, независимом от самого сознания. Такая установка не означает картезианского сомнения, ибо высказывание сомнения в существовании, например, мира также будет апофантическим суждением, т. е. суждением о существовании, но в модусе сомнения. Феноменолог не сомневается в существовании, он вообще не задается этим вопросом. Вопрос о

независимой реальности содержаний сознания для него более не серьезная философская проблема, но следствие метафизической наивности, в которой философ-реалист пытается выйти за пределы опыта своего сознания, что в принципе невозможно. Отказ от проблемы реальности предполагает такого отношения ко всему существующему, в котором все это существующее может быть положено в бесконечности иных возможностей присутствия. При этом не исключается и возможность отсутствия, т. е. небытия. Такая позиция собственно и является трансцендентальной или трансценденталистской. Как пишет современный феноменолог Карл-Хайнц Лембек, трансцендентальная установка выступает уже тогда, когда мы признаем, что фактическое также могло бы быть иным, что все действительное, так сказать, окружено бесконечным множеством возможностей. Реализация такой позиции предполагает, по его мнению, ироническое отношение к действительности, которое заключается в том, что все существующее могло бы, собственно, существовать и по-другому, или вообще не существовать, а потому к нему следует относиться иронично, со смехом, релятивизируя его претензию на абсолютную значимость.

Итак, трансцендентализм может быть переформулирован как ироничность. А это означает, что и второй, скептический модус смеха реализуется в феноменологическом исследовании.

Наконец третий, стоический модус смеха, модус самоиронии, предполагающий полагание и самого себя наряду с миром в горизонте возможного вплоть до возможности несуществования, находит свое воплощение в феноменологическом требовании редукции собственного Ego. Феноменология представляет собой радикальный вариант антисубстанционализма и поэтому должна отказаться и от субъекта как от субстанциального носителя акцидентальных качеств. Здесь феноменология идет вслед за Иммануилом Кантом, воспроизводя его мысль, высказанную в трансцендентальной диалектике («Критика чистого разума») о непозволительности заключения от логического субъекта к онтологическому, т. е. от субъекта предикции к реально существующему субъекту. Эту ошибку Кант называет паралогизмом разума. В свете этой критики онтологическое доказательство теряет свою силу и убедительность. Картезианское *cogito ergo sum* рушится. То, что я мыслю, еще не означает, что я существую. Ego есть энергетический принцип синтеза опыта, а не субстанциальный остаток, метафизическая данность, трансцендентная и непостижимая.

Но такое видение Я как раз и предполагает самоиронию. Таким образом, и этот модус смеха является конституирующим феноменологическую установку.

Итак, мы можем констатировать следующее. Если открыть природу смеха можно лишь смеясь, то наиболее адекватным методом философского анализа смеха будет феноменологический метод, ибо он как раз и предполагает ироничное отношение к существованию исследуемых феноменов.