

«Одна из самых человеческих вещей»: Томас Нагель об абсурде

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-275-294.

Не правда ли, странно видеть имя знаменитого аналитического философа, автора всем известной статьи «Каково быть летучей мышью?», в качестве автора другой статьи на, казалось бы, самую «континентальную» из всех мыслимых тем — на тему экзистенциального абсурда? Аналитической философии такие темы чужды. Тем интереснее разобраться, как Нагель трактует этот сюжет.

Вообще говоря, абсурд существует в других личинах: абсурд как минус и Абсурд как плюс.

Может быть, абсурд — это некая черная дыра, которую можно увидеть только косвенным образом? Может быть, смысл является чем-то вроде солнца и света, который освещает предметы? Тогда бессмысленность — это черная тень, которая раскинулась неизвестно где, ведь ее не видно. Под солнцем смысла очень хорошо жить, и в ледяную черную пустыню абсурда нас совсем не тянет. Колумбийский философ Н. Гомес Давила относительно такого абсурда писал: «Зловещая фабрика аргументов за радикальную абсурдность мира шатается перед самой незначительной вещью, которая может нас утешить» (Давила, Косилова, 2020: 718). Мы отшатываемся от абсурда и довольствуемся любым мелким смыслом, лишь бы не видеть эту пропасть.

Или не так? Возможно, Абсурд — это путеводная звезда, это маяк, указывающий направление на свободу? Не может ли быть такого, что повседневные смыслы опутывают нас своей сетью? Много раз сказанные последовательности слов становятся заезженными. Смысл начинает давить на нас принудительностью. И тогда Абсурд показывает себя чем-то легким и освобождающим. Именно таков Абсурд Льюиса Кэрролла и раннего «Аквариума». Тот же Гомес написал: «Без вторжения абсурда разум изобретает согласованности, чтобы спать» (там же: 48).

Мы видим как бы два лица абсурда. Первое — чёрное, второе — светлое и блестящее. И в том и в другом случае абсурд противостоит смыслу, но разному и по-разному. Кроме того, первый абсурд — абсурд как негативность — пишется с маленькой буквы. Абсурд как свобода

требует написания с заглавной буквы, потому что он заявляет себя некоторой сущностью. Это парадоксальная сущность, потому что ее как бы нет. Абсурд близок к Ничто, но при этом он в определенном смысле манит к себе.

Абсурд предстает нам в двух лицах еще и в другом смысле. Есть абсурд, который можно было бы назвать лингвистическим: по-английски он называется скорее не *absurd*, а *nonsense*. Такой абсурд мы видим в детских стишках («Ехала деревня мимо мужика, вдруг из-под собаки лают ворота...»). Его много в традиционной английской поэзии, от лимериков Эдварда Лира до песен «Битлз». Такой абсурд часто бывает смешным, иногда лишь по видимости, что не мешает многим абсурдистским текстам быть глубоко серьезными. В отечественной литературе и поэзии в стиле абсурда работали обэриуты, в более поздний период — группа «Аквариум».

Второе лицо абсурда — экзистенциальное. Именно оно по-английски называется *the absurd*. Здесь абсурд предстает как антоним к «смыслу жизни». Под смыслом чаще всего понимается цель жизни, что-то внеположное ей. Соответственно, абсурд в данном значении — отсутствие такого смысла, переживание жизни как бесцельной. Здесь надо прежде всего вспомнить Камю, автора знаменитого «Мифа о Сизифе», с которым, собственно, и спорит Нагель. В дальнейшем мы увидим, чем отличаются их позиции.

Однако нельзя забывать, что впервые о таком абсурде написал Кьеркегор. Абсурд Кьеркегора — геройский. Абсурдом живет «рыцарь веры» Авраам. Кьеркегор превозносит абсурд, потому что он выводит Авраама «далее» этики — на ступень полного подчинения воле Бога. Авраам готов принести в жертву Исаака, хотя ему было обещано, что сын прославит его. Никто не может понять Авраама, для всех его поступок абсурден, но Бог отводит жертву и прославляет Авраама.

Камю стоит на совершенно других экзистенциальных позициях, он не верит в Бога. Для него в жизни не может быть цели, его герой — Сизиф, чей труд до предела бесцелен. Бесцельность и бессмысленность — отправная точка для Камю, сами по себе они для него в доказательстве не нуждаются.

А раз так, то стоит ли жизнь того, чтобы жить? С этого начинается Камю. Нагель пропускает его рассуждения о самоубийстве, он все же не доходит до всей глубины отчаяния, понять которую нас призывает Камю. Если у жизни нет цели, то у нее нет и смысла; смысл и цель связаны напрямую. Жить попросту незачем. Поэтому Камю начинает

с вопроса о самоубийстве. Знаменита его фраза: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства» (Камю, Волевич и Денисов, 1986: 24). Он пишет (там же: 26):

Мы продолжаем совершать требуемые от нас действия по самым разным причинам, прежде всего и силу привычки. Добровольная смерть предполагает, пусть инстинктивное, признание ничтожности этой привычки, осознание отсутствия какой бы то ни было причины для продолжения жизни, понимание бессмысленности повседневной суеты, бесполезности страдания.

Это будет рассматривать и Нагель.

Начинает свое эссе Камю с «атмосферы абсурда», которая характеризуется «смутным» вопросом: зачем? Данную проблему подхватывает и Нагель, в чьем изложении как раз подчеркивается смутность и одновременно неотвязность этого вопроса. Но далее Камю проясняет суть проблемы, а Нагель удерживает важность этой смутности. Камю адресует свое произведение философам по духу, Нагель — всем людям. В этом я вижу значительную разницу между их позицией и их способом рассуждать.

Важнейший вопрос — течение жизни. У Камю время — злой враг человека, несущий его к смерти. «Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы а priori» — пишет Камю (там же: 31). У Нагеля же нет этой «кровавой математики», у него жизнь оправдана. Чем — мы увидим позже.

«Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы» — (там же: 32) пишет Камю, и здесь Нагель, пожалуй, недалек от него.

Мир у Камю не то чтобы абсурден сам по себе (Абсурд есть достояние человека, а не мира), а, скорее, неразумен. Человек же хочет смысла, *который был бы связан с разумностью мира*, — это важное утверждение Камю; именно его Нагель подвергает анализу.

Но Камю идет дальше. «Чувство абсурда не равнозначно понятию абсурда», (там же: 38) — пишет он. Абсурд возникает из столкновения человека с миром. И Камю говорит, что многие писатели, которые говорили об этом — он называет в основном Кьеркегора, Ясперса и Шестова, — искали отказа от мысли, чтобы примириться с абсурдом в вере в Бога. Это неприемлемо для Камю, это самоубийство ума, а ум мы не можем отдать ради того, чтобы остаться в живых. Камю решительно пишет: «Я могу оторгнуть от живущей неопределенной тоской части

моего „Я“ все, кроме желания единства, влечения к решимости, требования ясности и связности» (Камю, Волевич и Денисов, 1986: 51). Другими словами, я должен жить в сознании абсурда. Ведь «абсурд умирает, когда от него отворачиваются» (там же: 53). И тогда Камю провозглашает отказ от надежды, ибо надежда — это иллюзия. Именно в ясности ума человек переходит в абсурдность жизни: «Абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет» (там же: 55).

Хорошо известно, как Камю представлял галерею абсурдных типов. Дон Жуан — человек, живущий исключительно настоящим, отбросивший всякое будущее, не ведающий цельности жизни, существующий сплошным повторением, без малейшего развития (этот мотив был и у Кьеркегора). Актер, растворяющийся в каждой новой роли. Камю удивительно тонко передает абсурд жизни актера, который из неё сделал ничто для самого себя и жертву для самого эфемерного из искусств — театра. Чем гениальнее актер, тем менее он живет для себя, не абсурд ли это? Наконец, завоеватель. Тот, кто выбрал деятельную жизнь и завоевание ради самих завоеваний. Имманентность — вот девиз абсурдного человека. Сюда же относится борец, и в этом Камю очень близко подходит к пафосу Ницше.

Далее Камю пишет об абсурдном искусстве, о том, что оно тоже исходит из имманенции и прежде всего является описанием, находится в ограниченных рамках, ни на что не претендует. Мысль Камю все время вращается вокруг романа Достоевского «Бесы», и надо думать, он восхищается Кирилловым, который говорил о логическом самоубийстве. У Достоевского напряжение проблемы было религиозно, для Камю Бога изначально нет, поэтому «тема самоубийства, таким образом, является для Достоевского темой абсурда» (там же: 84).

Но самоубийце Кириллову Камю противопоставляет своего героя — Сизифа: «Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни» (там же: 92). Сизиф счастлив — говорит Камю — и это самый абсурдный из всех мыслимых образов счастья.

Что же могло привлечь американского философа, работающего над проблемами аналитической философии, в проблеме абсурда? Дело, думаю, в том, что Нагель — не обычный аналитический философ. Он всю жизнь интересовался этикой, проблемами философии сознания «от первого лица», и, в сущности, среди своих коллег является по-своему «экзистенциальным» философом.

Последняя его большая книга (Nagel, 2012) — «Сознание и космос: почему материалистическая неodarвинистская концепция природы почти

наверняка ложна» (*Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*), в которой он показывает, что к сознанию невозможно подходить с физическими мерками. Несмотря на спор с материализмом, по убеждениям Нагель атеист. По крайней мере, это сближает его с Камю.

Очевидно, что в своей статье про абсурд Нагель полемизирует именно с Камю. Однако он далеко не везде ссылается на него. Он, как принято в аналитической философии, будто бы ведет спор с возможными оппонентами, рассматривает и обсуждает различные аргументы. Начинает он с того, что чувство абсурдности существования вообще часто появляется у людей, которые хоть сколько-нибудь задумываются о жизни. Людям свойственно стремиться к пониманию. Они хотят знать, в чем цель жизни. Вот первый аргумент: разве можно считать нашу жизнь важной, если все, что мы делаем, ничего не будет значить через миллион лет? Наша жизнь слишком кратка и ничтожна. В сравнении с размером вселенной она тоже ничего не значит. И зачем что-то делать? Этот аргумент Нагель отвергает: если что-то не будет ничего значить через миллион лет, то это не значит, что оно ничего не значит сейчас. Не в размере тут дело.

Следующий аргумент: жизнь должна иметь цель вне себя. Хотелось бы служить чему-то высшему: искусству, науке, славе Бога и т. п. Однако здесь тоже, по мнению Нагеля, есть лишние условия. Все это великие цели, но у них самих тоже нет по большому счету оправдания. Кому нужны будут наука или искусство через тот самый миллион лет? Нагель приводит пример: если у нас болит голова, мы принимаем аспирин, не задумываясь о высоких целях головной боли или ее отсутствия. Если ребенок хочет потрогать горячую плиту, мы останавливаем его, тоже не задумываясь ни о каких целях, кроме данной.

Поэтому все эти предлоги для чувства абсурда не работают. Это чувство возникает из чего-то другого.

Как можно дать определение абсурду? Нагель считает, что оно должно включать в себя несоответствие между каким-то действием и окружающей реальностью: например, произнесение длинной речи в пользу уже принятого предложения. На этом он основывает свою интуицию, почему у человека возникает ощущение абсурдности жизни: потому что он пытается ее оправдать какими-то внешними целями, в то время как она ему уже дана, и не жить ее он не может. Абсурд возникает внутри человека.

Чувство абсурда, говорит Нагель, появляется, во-первых, из нашей способности как бы выйти за пределы себя и взглянуть на свою жизнь отвлеченным взглядом. А во-вторых, потому что мы проживаем свою жизнь так, как нам это велит сама жизнь, а вовсе не так, как велит этот отвлеченный взгляд. Мы в основном относимся к жизни серьезно: думаем, как нам лучше одеться, например. «Быть человеком — это профессия на полный рабочий день», — говорит Нагель. На работе мы думаем, как лучше выполнить задачу. В личной жизни мы переживаем серьезнейшие драмы. Всего этого мы не можем не делать.

Но у нас есть самосознание, которое является некоторым дополнением к жизни. «Когда мы начинаем рассматривать свою жизнь *sub specie aeternitatis* — то это взгляд одновременно отрезвляющий и комичный». Дело не в том, что это будет безразлично через миллион лет. Дело в том, что мы ищем обоснования вне себя, так требует наше самосознание, а на самом деле основания лежат внутри нас. Если мы бы жили как животные — Нагель приводит в пример мышь — то беспокоились бы о жизни, не озадачиваясь взглядом на себя *sub specie aeternitatis*. Тогда бы никакого абсурда не было. Но в нас заложен этот разрыв, этот философский взгляд.

Нагель пишет замечательную вещь: взгляд на жизнь как на абсурдную подобен эпистемологическому пессимизму. Мы претендуем на знание о мире, но аргументы убеждают нас, что такого знания у нас нет. Однако мы ведем себя в соответствии со здравым смыслом — как будто наша система убеждений разумна (здесь, конечно, ссылка на знаменитое место у Юма). Так и с абсурдом жизни: мы прячемся от него за «как будто». И как только мы начинаем сомневаться, тут же появляются скептицизм и абсурд, ведь они неразделимы.

В этом Нагель уже отходит от линии рассуждения Камю. Мысль о том, что абсурд является родственником скептицизма, придает абсурду еще большую глубину и неизбежность. Он становится уделом не просто «абсурдного человека», как у Камю, а любого, кто мыслит критически.

После того как мы осознали сомнения, мы возвращаемся к здравому смыслу, который приобретает определенный колорит, этот колорит — ирония. Теперь у нас одновременно существуют и ирония, и серьезность. Полностью отдаться абсурду — безумие (так же как полностью отдаться скептицизму — солипсизм). Мы не идем так далеко, мы находимся все время как бы на развилке.

Нагель заканчивает: «Абсурд — одна из самых человеческих вещей в нас, проявление наших самых продвинутых и интересных свойств», — способность преодолевать, трансцендировать себя.

Философия абсурда на сегодняшний день не создана. Есть только несколько проникновенных текстов — Кьеркегор, Камю и Нагель среди них — и очень много абсурда в искусстве. Эту философию нам еще предстоит создать.

Е. В. Косилова, к. фил. н., доц. (МГУ)

ТОМАС НАГЕЛЬ

АБСУРД*

Большинство людей иногда чувствуют, что жизнь абсурдна, а некоторые чувствуют это живо и постоянно. И все же причины, обычно предлагаемые в защиту этого убеждения, явно неадекватны: они не могут на самом деле объяснить, почему жизнь абсурдна. Отчего же тогда они дают естественное выражение для ощущения, что это все-таки так?

1.

Рассмотрим несколько примеров. Часто отмечают, что ничто из того, что мы делаем сейчас, не будет иметь значения через миллион лет. Но если это правда, то ведь ничто из того, что будет происходить через миллион лет, не имеет значения сейчас. В частности, сейчас не имеет значения и то, что через миллион лет ничто из того, что мы делаем сейчас, не будет иметь значения. Более того, даже если наши теперешние дела будут иметь значение через миллион лет, как это может уменьшить наше нынешнее чувство абсурда? Если их значение сейчас недостаточно, как бы это помогло, если бы они имели значение через миллион лет?

Будет ли то, что мы делаем сейчас, иметь значение через миллион лет, может иметь решающее значение только в том случае, если его значение через миллион лет будет зависеть от его значения сейчас, и все тут. Но тогда отрицать, что все, что произойдет сейчас, будет иметь значение через миллион лет — значит задаться вопросом о его значении

* © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Косилова Елена Владимировна (ORCID: 0000-0002-2261-7680). Оригинал: Nagel T. The Absurd // Journal of Philosophy. — 1971. — Vol. 68, no. 20. — P. 716–727. — Sixty-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division.

сейчас, и все тут; ибо в этом смысле нельзя знать, что через миллион лет не будет иметь значения, будет ли (например) кто-то сейчас счастлив или несчастен, не зная, что это не имеет значения, и все тут.

То, что мы говорим, чтобы передать абсурдность нашей жизни, часто связано с пространством или временем: мы — крошечные пятнышки в бесконечных просторах Вселенной; наша жизнь — это всего лишь мгновения даже в геологическом масштабе времени, не говоря уже о космическом; мы все будем мертвы в любую минуту. Но, конечно, ни один из этих очевидных фактов не может сделать жизнь абсурдной. Предположим, мы будем жить вечно; не будет ли абсурдная жизнь, длящаяся семьдесят лет, бесконечно абсурдной, если она продлится вечно? И если наша жизнь абсурдна, учитывая наши нынешние размеры, то почему бы она была менее абсурдной, если бы мы заполнили вселенную (либо потому что мы были больше, либо потому что вселенная была меньше)? Размышления о нашей миниатюрности и краткости, кажется, действительно тесно связаны с ощущением того, что жизнь бессмысленна; но неясно, что это за связь.

Другой неадекватный аргумент заключается в том, что из-за того, что мы умрем, все цепочки оправдания должны уничтожиться: кто-то учится и работает, чтобы заработать деньги на одежду, жилье, развлечения, еду, чтобы содержать себя из года в год, возможно, чтобы содержать семью и делать карьеру, — но для какой конечной цели? Все это — трудный путь, ведущий в никуда. (Кто-то еще может повлиять на жизнь других людей, но это просто откладывает проблему, так как они тоже умрут).

На этот аргумент есть несколько ответов. Во-первых, это неправда, что жизнь состоит из последовательности действий, каждая из которых имеет в качестве цели некий более поздний член последовательности. В жизни цепочки оправдания многократно заканчиваются сами на себе, и то, может ли процесс в целом быть оправдан, не имеет никакого отношения к конечности этих конечных точек. Никакого особого оправдания не требуется, чтобы принять аспирин от головной боли, посетить выставку работ художника, которым кто-то восхищается, или остановить ребенка, когда он кладет руку на горячую плиту. Для того чтобы эти действия не были бессмысленными, не нужен более широкий контекст и дальнейшая цель.

Даже если бы кто-то захотел предоставить дополнительное оправдание для достижения всех целей в жизни, которые обычно считаются разумными и практически полезными сами по себе, это оправдание

тоже должно было бы где-то закончиться. Если *ничто* не может быть оправданным, если оно не стремится к чему-то вне себя, что уже оправдано, то это приводит к бесконечному регрессу, и никакая цепочка оправдания не может быть полной. И если конечная цепь причин не может ничего оправдать, то что тогда может быть достигнуто бесконечной цепью, каждое звено которой должно быть оправдано чем-то вне себя?

Поскольку оправдания должны на чем-то заканчиваться, ничем не лучше отрицать то, что они заканчиваются там внутри жизни, чем пытаться подчинить множественные, часто тривиальные оправдания действиям в рамках одной управляющей жизненной схемы. Мы можем удовлетвориться более простыми вещами. Фактически требование конечной цели — пустое требование. Оно настаивает на том, что обоснования, имеющиеся в жизни, неполны, но при этом предполагает, что неполны вообще все обоснования, которые на чем-то заканчиваются. Это делает невозможным выдвигать какие бы то ни было обоснования.

Таким образом, стандартные аргументы абсурда оказываются несостоятельными в качестве аргументов. Тем не менее я считаю, что они пытаются выразить то, что трудно сформулировать, но что в корне своем верно.

2.

В обычной жизни ситуация абсурдна, когда она включает в себя заметное несоответствие между намерением и реальностью: кто-то произносит сложную речь в поддержку уже одобренного предложения; заведомый преступник становится президентом крупного благотворительного фонда; вы признаетесь в любви по телефону в аудиозаписи; вас возводят в рыцарский сан, а с вас падают брюки.

Когда человек оказывается в абсурдной ситуации, он, как правило, или пытается изменить ее, изменяя свои намерения, или пытается привести реальность в лучшее соответствие с ними, или полностью выходит из данной ситуации. Мы не всегда способны вывести себя из положения, абсурдность которого стала для нас очевидной. Тем не менее чаще всего можно представить себе какое-то изменение, которое устранило бы абсурдность — неважно, можем мы или не можем его осуществить. Чувство того, что жизнь в целом абсурдна, возникает тогда, когда мы воспринимаем (возможно, смутно) всеобъемлющее намерение, которое неотделимо от продолжения человеческой жизни и которое делает ее абсурдность неизбежной, не позволяя избежать самой жизни.

Жизнь многих людей абсурдна, временно или всегда, по общепринятым причинам, которые связаны с их особыми амбициями, обстоятельствами и личными отношениями. Если же существует философское чувство абсурда, то оно должно возникать из восприятия чего-то универсального — в таком смысле, в каком намерение и реальность неизбежно вступают в противоречие для всех нас. Это условие обеспечивается, я буду утверждать, столкновением между серьезностью, с которой мы принимаем свою жизнь, и вечной возможностью относиться ко всему, к чему мы относимся серьезно, как к случайному и произвольному, то есть как к чему-то, что может вызвать сомнения.

Мы не можем жить человеческой жизнью без энергии и внимания, как и без совершения выбора. Этот выбор показывает, что мы относимся к некоторым вещам более серьезно, чем к другим. Тем не менее, у нас всегда есть точка зрения вне конкретной формы нашей жизни, из которой серьезность кажется необоснованной. Эти две неизбежные точки зрения сталкиваются в нас, и именно это делает жизнь абсурдной. Это абсурдно, потому что мы игнорируем сомнения, которые, как мы знаем, не могут быть разрешены, продолжая, несмотря на них, жить с почти неограниченной серьезностью.

Этот анализ требует обоснования в двух отношениях: во-первых, в отношении неизбежности серьезности; во-вторых, в отношении неизбежности сомнений.

Мы серьезно относимся к себе, независимо от того, ведем ли мы серьезную жизнь или нет и заботимся ли мы прежде всего о славе, удовольствии, добродетели, роскоши, триумфе, красоте, справедливости, знаниях, спасении или о простом выживании. Если мы серьезно относимся к другим людям и посвящаем себя им, то это лишь умножает проблему. Человеческая жизнь полна усилий, планов, расчетов, успехов и неудач: мы ведем свою жизнь с разной степенью лени и энергии.

Было бы по-другому, если бы мы не могли отступить назад и задуматься о процессе, а просто были бы ведомы от импульса к импульсу без самосознания. Но люди действуют не только по импульсу. Они полны мыслей, они размышляют, взвешивают последствия, спрашивают, стоит ли делать то, что они делают. Мало того, что их жизнь полна особого выбора, который вписывается в более масштабную деятельность с временной структурой: они также решают в самом широком смысле, чего достигать и чего избегать, каковы должны быть приоритеты среди их различных целей и какими людьми они хотят быть. Некоторые люди сталкиваются с таким выбором в результате больших решений, которые

они время от времени принимают; некоторые просто размышляют о том, каким курсом движется их жизнь, являясь продуктом бесчисленного множества маленьких решений. Они решают, с кем заключать брак, какую профессию выбрать, вступить ли в клуб или в Сопротивление; или же они просто задаются вопросом, почему они продолжают быть продавцами, учеными или водителями такси, а затем перестают думать об этом после определенного периода безрезультатных раздумий.

Хотя их могут мотивировать на действия те непосредственные потребности, с которыми их сталкивает жизнь, они продолжают свою жизнь, придерживаясь общей системы привычек и формы жизни, в которой такие мотивы занимают свое место — или, возможно, только цепляясь за саму жизнь. Они тратят огромное количество энергии, риска и детальных расчетов. Подумайте о том, как обычный человек заботится о своей внешности, своем здоровье, своей сексуальной жизни, своей эмоциональной честности, своей социальной полезности, своем самопознании, о качестве своих связей с семьей, коллегами и друзьями, насколько хорошо он выполняет свою работу, понимает ли он мир и что в нем происходит. Вести человеческую жизнь — это работа на полный рабочий день, которой каждый посвящает десятилетия напряженной заботы.

Этот факт настолько очевиден, что трудно счесть его необычным и важным. Каждый из нас круглосуточно живет своей жизнью. А что ему еще делать — жить чужой жизнью? Тем не менее люди обладают особой способностью отступать как бы вонне и исследовать себя и жизнь, которой они себя посвящают, с тем отстранённым изумлением, которое приходит от наблюдения за тем, как муравей ведет борьбу в куче песка. Не питая иллюзию того, что они способны вырваться из своего весьма специфического положения, они все-таки могут рассматривать его *sub specie aeternitatis* — и этот взгляд одновременно отрезвляющий и комичный.

Решающий шаг назад делается не таким образом, чтобы потребовать еще одно оправдание в цепочке и не получить его. Возражения против этой линии аргументации уже высказаны; обоснований больше нет. Но именно это и вызывает всеобщее сомнение в их объекте. Мы отступаем назад и обнаруживаем, что вся система оправдания и критики, которая контролирует наш выбор и поддерживает наши притязания на рациональность, основывается на ответах и привычках, которые мы никогда не ставим под сомнение. Мы не знаем, как отстаивать эти привычки, не впадая в порочный круг. И мы будем придерживаться их даже после того, как они будут поставлены под сомнение.

Вещи, которые мы делаем или хотим без особых причин (и не спрашиваем о причинах), — вещи, которые определяют, что является основанием для нас, а что нет — являются отправной точкой нашего скептицизма. Мы видим себя со стороны, и все случайности и особенности наших целей и стремлений становятся ясными. Но когда мы принимаем это воззрение и признаем: то, что мы делаем, не необходимо и вполне произвольно — это не мешает нам жить. И в этом кроется наш абсурд: не в том, что такое внешнее мнение может быть принято нами, а в том, что мы можем его принять, не переставая быть теми самыми людьми, чьи последние цели так хладнокровно анализируются.

3.

Можно попытаться уйти от этой позиции, ища более широкие конечные цели, от которых невозможно отступить: имеется в виду, что абсурдность приводит к следующему: то, что мы воспринимаем всерьез, — это что-то незначительное и индивидуальное. Те, кто стремится наполнить свою жизнь смыслом, обычно представляют себе роль или функцию в чем-то большем, чем они сами. Поэтому они стремятся к самореализации в служении обществу, государству, революции, прогрессу истории, развитию науки или религии и славе Божьей.

Но роль в более крупном предприятии не может придать нашей жизни значения, если это предприятие само по себе не является значимым. И его значение снова должно быть тем, что мы можем понять, иначе оно не даст нам того, к чему мы стремимся. Если бы мы узнали, что нас воспитывают, чтобы кормить других существ, увлекающихся человеческой плотью, которые планировали превратить нас в котлеты до того, как мы станем слишком жесткими — даже если бы мы узнали, что человеческий род был разработан животноводами заранее для этой цели, — это все равно не придало бы нашей жизни смысла по двум причинам. Во-первых, мы все еще были бы в неведении относительно важности жизни этих других существ; во-вторых, хотя мы могли бы признать, что эта кулинарная роль сделает нашу жизнь значимой для них, неясно, как она сделает их значимыми для нас.

Правда, обычная форма служения высшему существу отличается от этой. Предполагается, что человек должен созерцать и принимать участие в славе Божьей не таким образом, как кура в подливке участвует в кулинарии. То же самое относится и к служению государству, движению или революции. Люди могут почувствовать, когда они являются

частью чего-то большего, что это тоже часть их. Они меньше беспокоятся о том, что свойственно им самим, но достаточно отождествляют себя с этим большим предприятием, чтобы найти свою роль в служении ему.

Однако любая такая большая цель может быть поставлена под сомнение так же, как и цели отдельной жизни, и по тем же причинам. Так же нельзя найти там окончательное обоснование, как и найти его раньше, среди деталей индивидуальной жизни. Но это не меняет того факта, что оправдания заканчиваются, когда мы сами довольны тем, что они заканчиваются, когда мы не находим необходимости искать их дальше. Если мы можем отойти от целей индивидуальной жизни и усомниться в их значимости, то мы можем отойти и от прогресса человеческой истории, или науки, или успеха общества, или Царства, силы и славы Божьей¹ и поставить все эти вещи под вопрос таким же образом. То, что — как нам кажется — наделяет смыслом, оправданием, значением, делает это в силу того, что после определенного момента нам больше не нужны никакие причины.

Вызывающее сомнения в отношении ограниченных целей индивидуальной жизни также делает ее неизбежной в отношении любой более широкой цели, которая дает ощущение, что жизнь имеет смысл. Как только начинается фундаментальное сомнение, от него уже нельзя избавиться.

Камю утверждает в «Мифе о Сизифе», что абсурд возникает из-за того, что мир не отвечает нашим требованиям к смыслу. Это говорит о том, что мир мог бы удовлетворить эти требования, если бы он был другим. Но теперь мы видим: это не так. Не существует никакого мыслимого мира (в котором находимся мы), в отношении которого не могли бы возникнуть неразрешимые сомнения. Следовательно, абсурдность нашей ситуации проистекает не из столкновения между нашими ожиданиями и миром, а из столкновения внутри нас самих.

4.

Можно возразить, что точка зрения, с которой эти сомнения должны были возникнуть, не существует; что если мы сделаем этот шаг назад, то приземлимся в пустоте, не имея никаких оснований судить о естественных ответах, которые мы должны были бы исследовать. Если мы сохраним наши обычные стандарты того, что важно, то на вопросы о значении того, что мы делаем в нашей жизни, мы сможем

¹Ср. *Nozick R. Teleology // Mosaic. — 1971. — Vol. 12, no. 1. — P. 27–28* (прим. Нагеля).

ответить, как отвечаем обычно. Но если стандарты будут другие, то сами эти вопросы не могут для нас ничего значить, так как уже ничто не имеет никакого значения.

Но в этом возражении неправильно понимается природа обратного шага. Этот шаг не должен давать нам понимание того, что *действительно* важно, чтобы мы по контрасту увидели, как незначительна наша жизнь. Мы никогда в ходе этих размышлений не отказываемся от обычных норм, которыми мы руководствуемся в своей жизни. Мы просто наблюдаем их в действии и понимаем, что если они ставятся под сомнение, то мы можем оправдать их только ссылкой на себя, то есть без пользы. Мы придерживаемся их из-за того, что мы так мы созданы; то, что кажется нам важным, серьезным или ценным, не казалось бы таким, если бы мы были сделаны по-другому.

В обычной жизни, конечно, мы не судим ситуацию абсурдно, если не имеем в виду некоторые стандарты серьезности, значимости или гармонии, которым абсурд может быть противопоставлен. Этот контраст не подразумевается философским суждением об абсурде, так что можно подумать, что это делает концепцию непригодной для выражения суждений о абсурдности жизни. Однако это не так, поскольку философское суждение зависит от другого контраста, который делает его естественным продолжением более обычных вещей. Этот другой контраст противопоставляет притязания на жизнь более широкому контексту, в котором не могут быть обнаружены *никакие* стандарты, а не контексту, из которого могут быть применены альтернативные стандарты.

5.

В этом отношении философское восприятие абсурда, как и в других, напоминает эпистемологический скептицизм. В обоих случаях окончательное, философское сомнение не противопоставляется никаким неоспоримым уверенностям, хотя оно достигается путем экстраполяции примеров сомнений в системе доказательств или оправданий, где подразумевается контраст с другими сомнениями. В обоих случаях наша ограниченность соединяется со способностью преодолевать эти ограничения в мышлении (таким образом, рассматривая их как неизбежные ограничения).

Скептицизм начинается тогда, когда мы включаем себя в мир, о котором мы претендуем на знание. Мы замечаем, что некоторые виды

доказательств убеждают нас: мы довольны тем, что позволяем оправдать веру в определенных моментах; мы чувствуем, что знаем многое, даже не отрицания другого — того, что, будь оно правдой, сделало бы известные нам вещи ложными.

Например, я знаю, что смотрю на лист бумаги, хотя у меня нет достаточных оснований утверждать, что я знаю, что я не сплю. Здесь используется обычное представление о том, как внешний вид может отличаться от реальности, чтобы показать, что мы воспринимаем наш мир в значительной степени как само собой разумеющийся; уверенность в том, что мы не видим снов, не может быть оправдана иначе, как по кругу, с точки зрения тех самых явлений, которые ставятся под сомнение. Несколько надуманно предполагать, что я могу видеть сон; но эта возможность — только иллюстрация. Это показывает, что наши притязания на знание зависят от того, что мы не чувствуем необходимости исключать некоторые несовместимые альтернативы, а возможность сна или тотальной галлюцинации — это только некоторые из безграничного числа вариантов, большинство из которых мы даже не можем себе представить².

Как только мы сделаем шаг назад к абстрактному взгляду на всю нашу систему убеждений, доказательств и оправданий, мы увидим, что она, несмотря на свои притязания, работает, только если мы принимаем мир в значительной степени как само собой разумеющейся. Мы просто не в состоянии противопоставить все то, что нам кажется, альтернативной реальности. Мы не можем принять наши обычные ответы, и, если бы мы могли, это оставило бы нас без средств для того, чтобы задуматься о реальности любого рода.

То же самое и в практической сфере. Мы не выходим за пределы нашей жизни и не переходим к новой точке зрения, с которой мы видим то, что действительно, объективно важно. Мы продолжаем воспринимать жизнь в значительной степени как само собой разумеющуюся, в то же время видя, что все наши решения и уверенности возможны только потому, что есть многое, что мы не даем себе труда исключить.

Как эпистемологический скептицизм, так и чувство абсурда могут быть достигнуты через первоначальные сомнения, возникающие в рамках систем доказательств и обоснований, которые мы принимаем, и мо-

²Я знаю, что скептицизм по отношению к внешнему миру, по общему мнению, был опровергнут, но я оставался убежденным в его неопровержимости с тех пор, как в Беркли познакомился с идеями Томпсона Кларка, в основном неопубликованными (прим. Нагеля).

гут быть приятны нами без насилия относительно наших обычных понятий. Мы можем спросить не только почему мы должны верить в то, что под нами есть пол, но и почему мы должны верить в доказательства наших чувств вообще, и в какой-то момент эти предельные вопросы превзойдут возможность ответов на них. Аналогичным образом мы можем спросить не только почему мы должны принимать аспирин, но и почему мы должны вообще заботиться о собственном комфорте. Тот факт, что мы должны принимать аспирин, не дожидаясь ответа на этот последний вопрос, не говорит о том, что это нереальный вопрос. Мы также будем продолжать верить, что под нами есть пол, не дожидаясь ответа на другой вопрос. В обоих случаях именно эта неподтвержденная естественная уверенность порождает скептические сомнения; поэтому она не может быть использована для их улаживания.

Философский скептицизм не заставляет нас отказаться от обычных верований, но придает им своеобразный колорит. После признания того, что их истина несовместима с возможностями, о которых мы имеем основания верить, что они не имеют оснований — кроме тех, которые мы ставим под сомнение, — мы возвращаемся к нашим привычным убеждениям с некоторой иронией и смирением. Не в состоянии отказаться от естественных ответов, от которых они зависят, мы принимаем их обратно, как супруг, который ушел к кому-то другому, а затем решил вернуться; но теперь мы относимся к ним по-другому (не факт, что новое отношение обязательно уступает старому).

Та же самая ситуация возникает после того, как мы ставим под сомнение ту серьезность, с которой мы относимся к нашей жизни и к человеческой жизни в целом, и смотрим на себя без всяких предпосылок. Затем мы возвращаемся к нашей жизни, как мы должны, но наша серьезность переполнена иронией. Эта ирония не позволяет нам избежать абсурда. Бесполезно бормотать: «Жизнь бессмысленна, жизнь бессмысленна...» — в сопровождение всего, что мы делаем. Продолжая жить, работать и бороться, мы серьезно относимся к себе в действии, что бы мы ни говорили.

То, что поддерживает нас в вере как в действии, — это не причина или оправдание, а нечто более фундаментальное, чем это, — мы продолжаем в том же духе, даже после того как мы убеждены, что причин больше нет³. Если бы мы попытались полностью полагаться на разум и оказы-

³Как говорит Юм в известном месте «Трактата» (пер. по Юм Д. Трактат о человеческой природе / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — 2-е изд. —

вали на него сильное давление, наши жизни и убеждения обрушились бы — форма безумия, которая может на самом деле произойти, если инерционная сила принятия мира и жизни как само собой разумеющейся каким-то образом потеряна. Если мы потеряем контроль над этим, разум не вернет его нам.

6.

Рассматривая себя с более широкой точки зрения, чем мы можем занять телесно, мы становимся зрителями нашей собственной жизни. Как чистые зрители нашей жизни мы многого не добьемся, поэтому мы продолжаем вести свою жизнь и посвящать себя тому, что в то же самое время мы рассматриваем как просто нечто забавное, как ритуал чужой религии.

Это объясняет, почему чувство абсурда находит свое естественное выражение в тех неудачных спорах, с которых началась дискуссия. Ссылка на наши маленькие размеры и короткую продолжительность жизни, а также на то, что все человечество в конце концов бесследно исчезнет, являются метафорами для обратного шага, который позволяет нам взглянуть на себя снаружи и найти ту или иную форму нашей жизни любопытной и слегка удивительной. Притворяясь, что мы смотрим на себя глазами инопланетян, мы иллюстрируем способность видеть себя без предпосылок как произвольных, весьма специфических обитателей мира, одной из бесчисленных возможных форм жизни.

Прежде чем перейти к вопросу о том, является ли абсурдность нашей жизни чем-то, о чем можно сожалеть, и можно ли избежать ее, позвольте мне подумать о том, от чего пришлось бы отказаться, чтобы избежать этого.

Почему жизнь мыши не абсурдна? Орбита Луны тоже не абсурдна, но и не предполагает никаких стремлений или целей. Мышь, однако, должна потрудиться, чтобы остаться в живых. Но мышь не абсурдна,

М. : Мысль, 1996. — С. 53–65; 313): «К счастью, если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда, или ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в трик-трак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями; и, если бы, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал вернуться к вышеописанным умозрениям, они показались бы мне такими холодными, натянутыми и нелепыми, что я не смог бы заставить себя снова предаться им» (прим Нагеля).

потому что у нее нет способности к самосознанию и преодолению себя, которая позволила бы ей увидеть, что она всего лишь мышь. Если бы это произошло, то ее жизнь стала бы абсурдной, ибо самосознание не заставило бы ее перестать быть мышью и не позволило бы ей подняться над своими мышинными устремлениями. Обретя самосознание, она должна была бы вернуться к своей скудной, но суетливой жизни, полной сомнений, на которые она не в состоянии ответить, но в то же время полной целей, от которых она не в состоянии отказаться.

Учитывая, что трансцендентальный шаг для нас, людей, естественен, можем ли мы избежать абсурда, отказавшись от этого шага и оставаясь полностью в рамках наших земных жизней? Ну, мы не можем отказаться сознательно, ибо для этого мы должны быть осведомлены о точке зрения, которую мы отказываемся принять. Единственный способ избежать соответствующего самосознания — это либо никогда не достигнуть его, либо забыть о нем; ни то, ни другое не может быть достигнуто волей.

С другой стороны, можно потратить усилия на попытку уничтожить другую составляющую абсурдной жизни, земную, индивидуальную, человеческую, чтобы как можно полнее отождествить себя с той вселенской точкой зрения, с которой человеческая жизнь кажется произвольной и тривиальной. (Это, по-видимому, идеал некоторых восточных религий). Если это удастся, то не придется проносить с собой высшее сознание через напряженную жизнь, и тогда абсурдность уменьшится.

Однако — поскольку эта самоизоляция является результатом усилий, силы воли, аскетизма и т. д. — она требует, чтобы человек серьезно относился к себе как к индивидууму, который готов принимать на себя значительные неприятности, чтобы не быть сотворенным и полным абсурда. Таким образом, человек может разрушить цель неотмирности, слишком энергично преследуя её. Тем не менее, если бы кто-то просто позволил своей индивидуальной животной природе дрейфовать и реагировать на импульсы, не делая преследование своих потребностей центральной сознательной целью, то он мог бы ценой значительной диссоциации достичь такой жизни, которая была бы менее абсурдной, чем у большинства. Конечно, это не была бы и осмысленная жизнь; но она не включала бы в себя вовлечение трансцендентного сознания в усердное стремление к мирским целям. И это главное условие абсурда — принуждение упрямого, трансцендентного сознания к службе имманентному, ограниченному предприятию, подобному человеческой жизни.

Окончательный побег — это самоубийство; но прежде чем принимать какие-либо поспешные решения, было бы разумно тщательно рассмотреть вопрос о том, действительно ли абсурдность нашего существования ставит перед нами проблему, для решения которой необходимо найти какое-то решение — способ борьбы с катастрофой *prima facie*. Безусловно, так подходит к этому вопросу Камю, и с ним многие соглашаются в связи с тем, что мы все стремимся вырваться из абсурдных ситуаций в более мелких масштабах.

Камю — не всегда на твердых основаниях — отвергает самоубийства и другие решения, которые он рассматривает как эскапист. Что он рекомендует, так это пренебрежение или презрение. Кажется, он верит, что мы можем спасти наше достоинство, потрясая кулаком миру, который глух к нашим мольбам, и продолжая жить, несмотря на это. Это не сделает нашу жизнь не-абсурдной, но придаст ей некое благородство.

Это кажется мне романтическим и немного жалостливым к себе. Наша абсурдность не гарантирует ни столько страданий, ни столько неповиновения. Рискнув впасть в романтику другим путем, я бы утверждал, что абсурд — это одна из самых человеческих вещей в нас, проявление наших самых возвышенных и интересных характеристик. Как и скептицизм в эпистемологии, это возможно только потому, что мы обладаем определенной пронизательностью — способностью преодолевать себя в мыслях.

Если чувство абсурда является способом восприятия нашей истинной ситуации (даже если ситуация не будет абсурдной до тех пор, пока не возникнет ощущение), то почему мы должны возмущаться или избегать этого? Как и способность к эпистемологическому скептицизму, она проистекает из способности понимать наши человеческие ограничения. Это не будет страданием, если мы сами того не захотим. Не нужно также демонстрировать вызывающее презрение к судьбе, которое позволяет нам чувствовать себя храбрыми или гордыми. Такой драматизм, даже если он происходит в одиночестве, выдает неспособность оценить космическую незначительность ситуации. Если *sub specie aeternitatis* нет причин считать, что что-то имеет значение, то это тоже не имеет значения, и мы можем подходить к нашей абсурдной жизни с иронией, а не с героизмом или отчаянием.

ЛИТЕРАТУРА

Давила Н. Г. Схолии к имплицитному тексту / пер. с исп. Е. Косиловой. — М. : Канон+, 2020.

- Камю Ю. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / пер. с фр. И. Я. Волевич, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. И. Я. Волевича, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича. — М. : Политиздат, 1986. — С. 90–92.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1996. — С. 53–655.
- Nagel T. The Absurd // *Journal of Philosophy*. — 1971. — Vol. 68, no. 20. — P. 716–727. — Sixty-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division.
- Nagel T. *Mind & Cosmos : Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. — Oxford : Oxford University Press, 2012.
- Nozick R. Teleology // *Mosaic*. — 1971. — Vol. 12, no. 1. — P. 27–28.

Nagel, Th. 2020. “Absurd [The Absurd]” [in Russian], trans. from the English and annot., with an introd., by Ye. V. Kosilova. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 275–294.

THOMAS NAGEL

THE ABSURD

Translation of: Nagel, T. 1971. “The Absurd.” Sixty-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, *Journal of Philosophy* 68 (20): 716–727.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-275-294.

REFERENCES

- Camus, A. 1986. “Mif o Sizife. Esse ob absurde [Le Mythe de Sisyphé]” [in Russian]. In *Buntuyushchiy chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo [A Rebellious Man. Philosophy. Politics. Art]*, trans. from the French by I. Ya. Volevich, Yu. M. Denisov, and A. M. Rutkevich, 90–92. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- Dávila, N. G. 2020. *Skholii k implitsitnomu tekstu [Escolios a un texto implícito]* [in Russian]. Trans. from the Spanish by Ye. Kosilova. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- Hume, D. *Traktat o chelovecheskoy prirode [A Treatise of Human Nature]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, 2nd ed., trans. from the English by S. I. Tsereteli, 53–655. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Nagel, T. 2012. *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. 1971. “Teleology.” *Mosaic* 12 (1): 27–28.