

10
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

ЗАЙЦЕВ
Игорь Николаевич



**Концепция Другого
в философии Э. Левинаса**

Специальность 09 00 03 — история философии

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук



Санкт Петербург
2008

Работа выполнена на кафедре истории философии факультета философии и политологии Санкт Петербургского государственного университета

Научный руководитель · доктор философских наук, доцент
Соколова Лариса Юрьевна

Официальные оппоненты доктор философских наук, профессор
Гура Владимир Аврамович,
доктор философских наук, доцент
Дворецкая Екатерина Викторовна

Ведущая организация Санкт-Петербургский военный институт
Внутренних Войск МВД России

Защита состоится «___» _____ 2008 года в ____ часов на заседании
Совета Д 212 232 05 по защите докторских и кандидатских диссертаций при
Санкт Петербургском государственном университете по адресу 199034, Санкт
Петербург, В О , Менделеевская линия, д 5, факультет философии и
политологии, ауд. № 167.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке им М Горького
Санкт-Петербургского государственного университета

Автореферат разослан «___» _____ 2008 г

Ученый секретарь Диссертационного совета,
кандидат философских наук, доцент

А Б Рукавишников

Общая характеристика работы

Актуальность темы исследования

Проблема «другого» стала в XX — начале XXI в одной из главных тем философии, где она ставится во многих контекстах исходя из разных теоретико-методологических установок — от признанных вариантов философской герменевтики и философии анализа вплоть до их новейших форм, несущих черты синкретизма и конвергентности. Также в науках — социологии, политологии, культурной и политической антропологии, психологии, истории, языкознании и др. накоплен большой материал, который касается конкретных форм обнаружения и понимания «другого» содержания, его усвоения в собственном опыте или какого-либо иного взаимодействия с ним. Сфокусированность на данной проблематике имеет свои причины. Во-первых, она обусловлена особенностями общего трансформационного процесса современной западной философии, в частности ее постметафизической нацеленностью на поиск способа выражения единичного, инаковости, ускользающей от «отождествляющего мышления». Во-вторых, за ней стоят вполне практические запросы, связанные с различием обществ, культур, индивидов и т. д. в условиях глобализации и с поиском новых моделей идентичности.

С историко-философской точки зрения проблема «другого» не является абсолютной новой. В классической мысли тема «другого» (человека, культуры, религии и пр.) зачастую рассматривалась в русле обсуждения иных проблем. Так, Декарт, размышляя о связи души и тела, задается вопросом о том, не являются ли видимые мною тела простыми механизмами и, в отличие от моего тела, не связаны с *res cogitans*, кантовское учение о категорическом императиве исходит из определенного понимания другого. Относится ли проблема «другого» к числу «вечных» или получает широкое распространение только к пост-

классической философии — остается спорным вопросом. Но даже если «другой» не входил в число явно разрабатываемых проблем классической философии, то, тем не менее, само содержание философского знания предполагало возможность ее постановки. Другими словами, постклассическая философия не разрушает традицию, а во многом продолжает ее.

Однако обостренное переживание дихотомии свой/чужой и ее специальное исследование в философии являются одной из сущностных характеристик мировоззрения постмодерна. Это связано с ростом напряженности и насилия в межнациональных, межконфессиональных и иных социальных отношениях. В современном мире понимание «другого» изменилось: исчезает способность терпеть различия. Но сама эта нетерпимость порождает чуждость, выражающуюся в национализме, регионализме, фундаментализме, «этнических чистках», которые свидетельствуют о кризисе идентичности и увлечении чуждостью, различием. В этом плане значение имеет концепция Другого французского философа Э. Левинаса, для которого сущность любой формы насилия — в тотальности, поглощающей человеческую личность, лишаящей его индивидуальности. Противостоять насилию может то, что не является частью тотальности сущего, не поглощено объективирующим мышлением: только другой человек, понятый как Другой, то есть трансценденция «по ту сторону» сущего, Лицо, принципиально не поддается объективации. При этом Левинас не формулирует мистическую доктрину, не ищет запредельное в божественной сущности или в экстатических переживаниях. Он развивает философскую концепцию гуманизма «другого», укоренив ее в конкретной человеческой личности. Прежний гуманизм определяется им как эгоизм, сопряженный с насилием. Чтобы противостоять последнему, философ дает новую трактовку субъективности, не апеллирующую к счастью и безопасности автономного индивида. При этом Другой сопрягается с идеей бесконечного. Можно усмотреть корни данной концепции в иудейском мировоззрении, где бытие отождествляется не с целостностью, а, наоборот, с расколотостью между

творцом и миром, его творением Левинас, однако, бесконечное видел не в Боге, а в человеке мы получаем доступ к трансценденции, вслушиваясь в «голос» другого человека

Актуальность темы исследования, таким образом, определяется важностью левинасовской концепции Другого, ее значимостью для решения практических вопросов современного человека. Левинас — один из наиболее крупных философов XX в., идеи которого являются во многом «живым» материалом, который задействуется в новейшей философии. Своевременным является историко-философское исследование важнейшей темы его творчества и потому, что позволяет на конкретном примере выявить особенности осуществления и перспективы современной, в частности французской, философии

Цель и задачи

Целью диссертации является критический анализ концепции Другого у Левинаса как оригинального варианта постклассической «метафизики» в результате проведения историко-философского исследования формирования и сущности ее основоположений, оценки ее значения для развития современной философии, выявления места левинасовской концепции Другого в философской, в частности феноменологической, традиции

Для достижения главной цели ставятся следующие *задачи*

- обозначить принципиальные затруднения, стоящие перед рефлексивной трансцендентальной феноменологией Гуссерля в вопросе о конституции другого Я,
- показать внутреннюю противоречивость представления о соприсутствии (проблематичность понимания другого присутствия) в «герменевтике фактичности» Хайдеггера;
- выявить способ преодоления указанных трудностей в деле определения другого человека как Другого в концепции Левинаса через обнаружение

им особого рода «субъективности» — ответственной,

- выяснить связи концепции Другого Левинаса с философией Декарта, Деррида и др., а также с идеями Ф. М. Достоевского

Теоретическая и методологическая основа исследования, источники

Степень разработанности темы. Несмотря на то, что проблема Другого в философии Левинаса еще не была предметом специального систематического исследования в отечественной литературе, тем не менее анализ и оценка отдельных сторон его философии, теоретических предпосылок и общепhilosophического контекста, значения для современной мысли был проведен в работах И. С. Вдовиной, С. В. Воробьевой, Б. Э. Губмана, Е. В. Дворецкой, Э. В. Деменченка, А. Н. Исакова, А. Н. Крюкова, Н. И. Петякшевой, Л. Ю. Соколовой, А. В. Ямпольской. Так, в работах Вдовиной, Воробьевой, Дворецкой, Ямпольской с разной степенью полноты изложены основные моменты философии Левинаса, выявлены ее связи с персоналистской тенденцией в философии и феноменологией. Исследования «раннего» Левинаса в контексте феноменологии проработаны в статье Крюкова. В работах Петякшевой представлена рецепция идей Левинаса в латиноамериканской «философии освобождения», где его философским аппаратом воспользовались с целью отстаивания собственной культурной и философской идентичности.

Кроме того, в нашей литературе имеются глубокие разработки, касающиеся истории и современной ситуации в феноменологической философии и этике, специфики постклассического мышления. Эти разработки способствуют прояснению истоков и смысла концепции Левинаса и во многом использовались в диссертации. работы Е. В. Борисова, Н. В. Голик, В. А. Гуры, А. С. Колесникова, Б. В. Маркова, И. А. Михайлова, В. И. Молчанова, Н. В. Мотрошиловой, Я. А. Слинина, Б. Г. Соколова, Ю. Н. Солонина, С. Г. Чукина и др. Специальный

вопрос о зарубежных феноменологических концепциях интерсубъективности представлен в работах Е В Борисова, И С Вдовиной, С В Воробьевой, И И Докучаева, О Ю Кубановой, Е А. Чичневой, О Н Шпараги, Т В Щитцовой, А Я Ямпольской и др При рассмотрении генезиса феноменологии Левинаса и ее отношения к немецкой феноменологии Гуссерля и Хайдеггера диссертант имел возможность опереться на конкретные исследования теории интерсубъективности Гуссерля и концепции соприсутствия Хайдеггера (Борисов, Докучаев, Кубанова, Чичнева, Щитцова и др)

Зарубежная литература о Левинасе очень велика, и тем более практически необозрим массив работ по истории феноменологического движения Феноменологическая тема «другого» также представлена достаточно широко До настоящего времени не утратил значения труд М Тойннисена «Другой изучение социальной онтологии современности» (1965), посвященный сопоставлению феноменологических теорий другого Я с диалогической философией Бубера Из иностранных исследователей наиболее значимые для нас результаты представлены в работах П Аттертона, Л Букерт, Т Хантер, Б Кроу, Дан Захави, Дж Дробински, Д Гэйтс, С Хэдли, А Джонсон, Д Джоуплин, К Кейз, А Перезака, С Сэндфорда, М Тойннисена, А Вайса Общий комментарий сочинений Левинаса содержат работы Пеперзака и Хантер Наиболее важными в плане раскрытия темы диссертации явились тексты Дэн Захави, касающиеся философии Гуссерля, и Дробински о Левинасе В анализе этической составляющей хайдеггеровской концепции и ее критики со стороны Левинаса в диссертационном исследовании использовались работы Букерт, Кроу, Гэйтс, Хэдли, Джоуплин, Кейз В плане осмысления левинасовской концепции в широком историко-философском контексте важными являются наблюдения Аттертона и Сэндфорда

Методология исследования. Диссертация является историко философским исследованием и использует методологические установки, выработанные

отечественными и зарубежными философами. В ней реализованы логико-концептуальный и исторический анализ рассматриваемой проблемы, что позволило ее систематическую реконструкцию дополнить выяснением ее генезиса и связи с феноменологической философией XX в. Значимым для осуществления настоящего исследования был также сравнительный метод, позволяющий объективно соотнести различные философские концепции «другого». С целью избежать при воспроизведении и критике левинасовской концепции, а также иных избранных в работе концепций, ошибочных толкований использовались герменевтические приемы, в частности обращение к первоисточникам при доказательстве выводов.

Полученные результаты, положения, выносимые на защиту и их новизна

Научная новизна диссертации выражается в том, что в ней впервые в отечественной философии дано систематическое изложение и критика концепции Другого у Левинаса, обосновано ее своеобразие в сравнении с феноменологическими концепциями «другого» Гуссерля и Хайдеггера и исследованы внутренние причины разрыва Левинаса с немецкой феноменологической традицией, раскрыты концептуальные связи философии Левинаса как с классической мыслью, в частности Декарта, так и с современным ему философским контекстом, в частности с современной феноменологией, деконструктивизмом Деррида и др., проведен анализ и впервые выявлены существенные расхождения в философско-этических взглядах Левинаса и Ф. М. Достоевского.

Положения, выносимые на защиту. С учетом теоретических результатов и новизны исследования на защиту выносятся следующие основные положения:

- 1 Проблема Другого — ключевая на протяжении всего философского творчества Левинаса, поскольку все важнейшие для него вопросы (нового по-

нимания субъективности, свободы и ответственности, опыта мышления бога и проч) разрабатываются в горизонте концепции Другого,

- 2 В философии Левинаса выявлены недостатки концепций интерсубъективности Гуссерля и Хайдеггера, гуссерлевское *alter ego*, мыслимое в принципе как аналог собственного *ego*, модификация самости, с точки зрения Левинаса, не имеет права именоваться Другим в этом случае самотождественное *ego* поглощает другое и соотносится не с Другим, а с самим собой
- 3 Именно под влиянием хайдеггеровской деструкции новоевропейской и гуссерлевской философии как философии самостоятельного субъекта, сознания, Левинас разработал концепцию пассивной субъективности
- 4 Левинас следует хайдеггеровской задаче «продумать бытие без сущего» в ранней работе «Время и другой» В диссертации выявлена онтологическая тональность рассуждений в данной работе, а также смысл онтологических построений философа в дальнейшем, в рамках его концепции этики как первой философии
- 5 Существенное отличие между философско-этическими позициями Левинаса и Достоевского заключается в разном толковании ключевой для обоих мыслителей ситуации «лицом-к-лицу» если для первого «прямота» и непосредственность отношений являются условиями ситуации, то для Достоевского непосредственность отношений разрушает ситуацию «лицом к лицу»
- 6 Место левинасовской концепции Другого в западной, в частности французской, философии и феноменологии задается его попыткой построить постхайдеггеровскую теорию интерсубъективности, «по ту сторону» конца метафизики присутствия

Теоретическое и практическое значение диссертации

В теоретическом плане результаты диссертационного исследования имеют значение, поскольку дают целостное представление и оценку актуальной проблемы отношения к «другому» в концепции Левинаса и тем самым вносят вклад в осмысление новейших достижений современной западной, в частности французской, философии. Материалы исследования могут использоваться в различных областях знания — социологии, психологии, религиоведении, социальной философии, этике, рассматривающих проблему коммуникации, формирование идентичности личности, происхождение и роль нравственных ценностей в обществе. Выявленный в философии Левинаса концептуальный аппарат может быть задействован, с учетом выдвинутых в диссертации критических суждений, в отечественной философии и способствовать дальнейшей разработке проблемы интерсубъективности.

В практической сфере материалы диссертации могут использоваться в учебных курсах по истории западной философии XX в., истории французской философии, этике и социальной философии, для разработки новых спецкурсов по современной феноменологической философии и этике; при подготовке лекций и семинаров, для написания учебных пособий по вышеназванным дисциплинам.

Апробация работы

Основные положения диссертационного исследования и его результаты были обсуждены на кафедре истории философии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета. Ключевые тезисы работы излагались в выступлениях на конференциях

- «Россия–Восток–Запад» (Санкт-Петербург, 2002),
- теоретической семинар, посвященный творчеству Э. Левинаса, проходивший на философском факультете СПбГУ в 2004–2005 гг.,

- научной конференции философского факультета СПбГУ, посвященной 100 летию со дня рождения Э. Левинаса (Санкт Петербург, 2006),
- «Столетие с Левинасом на руинах Тотальности» (Вильнюс и Каунас, Литва, 2006) [Century with Levinas: on the Ruins of Totality (2–5 of April 2006, Vilnius and Kaunas, Lithuania)]

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры истории философии факультета философии и политологии Санкт Петербургского государственного университета 22 мая 2008 г

Объем и структура работы

Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы. Объем диссертации — 145 страниц, в списке литературы 202 наименования.

Основное содержание работы

Во *Введении* обосновывается актуальность избранной темы, обрисовывается степень ее разработанности в отечественной и зарубежной литературе, формулируются цели и задачи исследования, раскрывается методология, обозначаются положения, составляющие новизну и практическую значимость исследования.

В главе первой, *«Философские источники и контroversы левинасовской концепции Другого»*, содержится указание на принципиальную связь концепции Другого с феноменологическими системами его великих немецких учителей и предшественников — Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера. И разбор теории интерсубъективности Гуссерля и концепции соприсутствия Хайдеггера.

В параграфе первом *«Место феноменологии в философии Левинаса»* дан очерк (исторический и концептуальный) динамики взаимоотношения Левинаса с идеями своих учителей.

Прежде всего сказано о фактично-исторической стороне взаимоотношения выходца из российской империи Речь идет о предварительном указании на положение, которое занимает Эммануэль Левинас по отношению к немецкой феноменологии Он всегда находился в положении «между» «между» русской и еврейской культурами, «между» Францией и Германией Изучая философию в Страссбурге под руководством Шарля Блонделя и Мориса Прадине, Левинас не замкнулся в пределах французской философской традиции и внял совету своего непосредственного руководителя — Жана Херинга (Neping) — прослушать во Фрайбурге (в 1928–29 учебном году) лекции Гуссерля по феноменологической психологии Одновременно он посещает семинар Хайдеггера Примерно к этому же времени относится открытие им для себя, пожалуй самого значительного трактата XX века, «Бытия и времени», а уже в 1929 году он присутствует на знаменитом давосском диспуте между Хайдеггером и Кассирером Кроме того, все в том же 1929 году, Левинас присутствует на *Парижских докладах* Гуссерля в Сорбонне, посвященных, прежде всего, конституции intersубъективности (к 1931 году Левинас, в сотрудничестве с Пфайфер и Койре, переведет и издаст на французском переработанный Гуссерлем текст этих докладов под названием «Картезианские медитации») Венчает ученические годы государственная диссертация, опубликованная в 1930 году, «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля»

С систематической точки зрения вопрос о степени влияния на нашего автора его учителей довольно запутан В научной литературе общепринята та точка зрения, что ранний Левинас находится целиком под влиянием хайдеггеровской критики феноменологии И действительно, работа «Время и другой» (1947 г.) пестрит анализами таких феноменов как: еда, бессонница, бдение, труд и так далее Все это вполне вписывается в хайдеггеровское понятие феноменологии как герменевтики фактичности Возвращение к Гуссерлю происходит позже, текстуально оно закреплено в трактате «Тотальность и бесконечное» (1961

г), и обусловлено желанием размежеваться с духом хайдеггеровской философии. В целом это совершенно справедливо, но в этом еще не вся правда, развитие точки зрения Левинаса не было линейным.

Логика соотношения влияний Гуссерля и Хайдеггера на Левинаса станет яснее, если учесть его общую точку зрения на хайдеггеровскую философию. В своей диссертации «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля» он говорит следующее: «такая мощная и оригинальная философия как хайдеггеровская есть, в некотором смысле, продолжение гуссерлевой феноменологии». Само по себе это довольно спорное утверждение, но нам оно важно не как характеристика соотношения философских концепций Гуссерля и Хайдеггера, но как свидетельство понимания Левинасом Хайдеггера, и влияния последнего на французского мыслителя. Для него Хайдеггер навсегда остался гуссерлианцем.

В чем же видит Левинас тот фундаментальный принцип, сформулированный в феноменологии, согласно которому он собирается строить собственную философию? «Принцип, от которого все зависит мыслимое — объект, тема, смысл — апеллирует к мышлению, которое его мыслит, но также и определяет субъективную артикуляцию его проявления. бытие определяет свои феномены». Сегодня, благодаря публикациям корпуса рукописей Гуссерля, мы знаем, что сам основоположник так категорично не выражался, для него остался открытым вопрос: «бытие или сознание конституирует феномены?» Вот применительно к Хайдеггеру это справедливо в большей мере.

Левинас начинает с тезиса «бытие определяет свои феномены». Уже здесь заложено основание понимания субъекта — мыслящего, бытийствующего — как пассивного перед сущим. Дело в том, что Левинас желает сохранить исходный тезис и не допустить его трансформации, не допустить толкования мыслящего как активного субъекта. Согласно его точке зрения, феноменология упустила этот фундаментальный принцип. Подробно этот вопрос рассмотрен во второй главе.

Рассматривая вопрос о влиянии феноменологии на концепцию Левинаса, нельзя не упомянуть и об определенном обратном воздействии. Вот мнение французского феноменолога Жослена Бенуа: «Теперь можно сказать — без всякого риска ошибиться — что Эммануэль Левинас, в той мере, в какой его работа популяризировалась в течение 70-х годов, сыграл решающую роль в продолжении и возобновлении феноменологического поиска во Франции. Уже известная и комментированная (см. «Письмо и различие» Деррида) мысль Левинаса встретит внимание, соответствующее напряженности этического поиска эпохи, наносящей контрудар вспышке антигуманизма 60-х годов. В силу этого, вся французская феноменология окажется переориентированной, и если не вся феноменология во Франции сегодня является «левинасъянской», то от этого она не менее обязана определить свое отношение к работе — и к бесспорному гению — Левинаса, достойного быть поставленным в один ряд с наиболее выдающимися — Гуссерлем и Хайдеггером». То, во Франции работы Левинаса сыграли очень важную роль дважды: в эпоху зарождения французской феноменологии (30-е годы), и во время возрождения (конец 60-х).

В параграфе 2 «Проблема интерсубъективности в феноменологии Гуссерля» анализируется теория конституирования другого Я. В результате выполненного эпохе наши прежние представления о повседневном мире должны быть оставлены без внимания: рефлексия направляется на действия интенционального сознания, в которых являет себя понимание другого субъекта. Посредством эпохе, выполненная редукция ведет к особенной сфере субъекта. Гуссерль говорит о трансцендентальном его и его примордиальной сфере. Сфера примордиальности характеризует собой ту исходную точку, из которой производится отношение к Другому. Примордиальная сфера образована плотским сознанием, которое, в свою очередь, возникает в следствие анализа кинестетического чувства. Исходя из нее, Гуссерль пытается при помощи восприятия осуществить отношение к Другому. Схема восприятия

предусматривает, что содержания ощущений (в их кинестетическом и временном потоке) схватываются как нечто в некотором предметном смысле. Со всяким восприятием связаны аппрезентации, т.е. горизонтные отсылки за пределы в данный момент присутствующего. Применительно к опыту иного это означает примордиально мне дается восприятие тела (помимо моего собственного). Одновременно с восприятием тела я аппрезентирую этому телу характер плоти. На основании сходства (в движениях и поведении) я аппрезентирую ему плотское сознание, т.е. я понимаю его движение как его кинестезы, я переношу свое кинестетическое сознание на другое тело. Этим я приписываю ему самостоятельное трансцендентальное *ego*.

Именно это построение *alter ego* Левинас оценивает как провальное, не достигающее своей цели — полагания Другого, но ведущее к поглощению Другого Самотождественным (сознанием).

Третий параграф «*Фундаментально-онтологическая трактовка со-бытия в экзистенциальной аналитике Хайдеггера*» представляет позицию другого учителя Левинаса. Общим тезисом и для Хайдеггера и для Гуссерля является необходимость обнаружения только моей собственной сферы как исходного пункта для дальнейших построений. Мы только что видели, что для Гуссерля первым шагом на пути к Другому было проведение примордиальной редукции. Со своей стороны Хайдеггер называет одной из важнейших черт присутствия то, что бытие присутствия всегда его собственное. Это настолько важно, что даже не следует говорить просто «бытие», или просто «есть» — это принципиально неточные выражения. Должно глагол существования ставить в личной форме — «я есмь», «ты еси» и так далее.

Гуссерль признает возможным понимание человека как вовлеченного в мир существования (хабитуальное Я), что, по всей видимости, соответствует хайдеггеровскому тезису о неустранимой экзатичности присутствия по отношению к миру (иными словами присутствие есть всегда бытие-в-мире). Расхо-

дятся оба мыслителя только по поводу трактовки фундаментальности указанного понимания человека

В свою очередь Хайдеггер ставит под вопрос фундаментальность, изначальность феномена «вчувствования» при анализе проблемы восприятия другого как определенного другого. На деле об изначальности речи не идет, наоборот живое взаимное знание часто зависит от того, насколько свое присутствие всякий раз поняло само себя (т е сделало себя прозрачным и не исказило себя). Прежде «вчувствования» в другого надо убедиться в принципиальной возможности воспринять другого как другого, а это не чья-то возможность, а моя собственная. Если не сделать этого, то, по мнению Хайдеггера, можно понять другого только усредненным образом в виде людей (*das Man*)

На Левинаса, по всей видимости, больше повлиял Хайдеггер. Это в частности выражается в том, что первый унаследовал от второго точки соприкосновения с позицией Гуссерля. О генеральном расхождении Левинаса с Гуссерлем мы уже упоминали выше. Другой, мыслимый только как аналог моего собственного Я, как модификация моей самости, с точки зрения Левинаса вовсе не имеет права именоваться Другим. В этом случае Самотождественное Я поглощает другое и соотносится не с Другим, а с самим собой.

Глава 2 **«Другой: от гипотезиса к субституции»** представляет точку зрения французского мыслителя. В § 1 рассматривается *«Безличное бытие»* — утверждение достоверности чистого, свободного от определенного нечего «есть». Разрабатывается идея анонимного существования, когда нельзя ответить на вопрос «что есть?» в форме личного предложения. Здесь уместны только безличные обороты: английское «there is», немецкое «es gibt» или русское «имеется», в оригинале стоит «il y a». Существо анонимного бытия проясняется в сопоставлении с концепцией «жизненного мира» у Гуссерля. Последний — мир «субъективно соотносительного», мир горизонт всех наших целей и устремлений, которые так или иначе реализуются в предметах, в нем наличествуют как

вещи обыденного опыта, так и культурно-исторические реалии. В феноменологической установке мы осознаем жизненный мир как предданный и соотнесенный с нашей субъективностью, непрерывно наделяющей значениями (смыслами) предметы и отношения мира жизни.

Искомый «ночной», анонимный мир лишен какой бы то ни было определенности, в нем нет никакого нечего, тут чистое существование без сущих. Любая «точка» в этом мире существует и не отсылает ни к какой другой точке. Последнее очень важно. В «жизненном мире» Гуссерля любое нечто значит другое нечто, отсылает к другому нечто, или просто что-то значит.

Первый подступ к теме субъективности представлен в § 2 «*Гипостазис субъекта*». Чистое существование понято как первичное исследование субъекта, т. е. того, кто существует. Сущая пустота открывается как предельное событие, как абсолютное «дно» меня. Глубже этого фундамента субъекта опуститься нельзя. Даже нельзя в полном смысле сказать, что тут мое дно, мой фундамент, точнее так, я тут причастен абсолютному грунту.

Вот это чистое существование есть лишь момент в субъекте. В целом о субъекте следует говорить как о гипостазисе, как о во-площении субъекта, как о единстве существующего и его акта существования (т. е. чистого «имеется»). Двойственность этого «Я» в том, что оно не субстанция, хотя и существующий по преимуществу. Дело в том, что «Я» — не статичное нечто, а процесс исхождение из себя и возвращение в себя. В эффekte гипостазиса «Я» постигает свободу начала. Т. е., невзирая на навязчивость чистого акта-существования, я знаю свободу гипостазиса, свободу быть определенным. Существующему не навязано бытие, но принято, возложено на себя свободно. Сознание выделяет себя из неопределенного «имеется», утверждает себя в самоотождествлении, спасаясь от переполненности себя собой, порождает предмет и от предстояния определенного сущего испытывает абсолютное страдание, граница которого — только смерть. Но с приходом смерти ничто не заканчивается, ведь пределом субъек-

та у Левинаса выступает не бытие-к-смерти (как у Хайдеггера), а бытие-к-по-ту-сторону-смерти. Для Левинаса в смерти происходит раскол экзистенции на ясное, отчетливое мое кто и ничейное существование. Сохранив на стороне «некто» (субъекта) ясность и собственность, Левинас создал предпосылку исследования сферы по-ту-сторону-смерти. Углубившись в нее он покинет сферу онтологии и окажется не в нечто неопределенном, о котором нечего сказать, а в сфере чистой артикуляции, речи как речи, в этическом вопрошании.

§ 3 «*Другое становится другим Женское*» представляет новую стратегию достижения Другого. Эрос это то, посредством чего субъект есть субъект в абсурде (в анонимном акте существования). Эротичность воплощенной мысли проявляется в сфере онтологии, в противостоянии абсурду акта-существования. Но в Эросе же происходит взаимодействие с другим. Мне еще не доступно лицо другого, другое еще не стало Другим, но мне доступно переживание другости, и имя этому переживанию — ласка. По своей сути это состояние незавершенное. В ласке мы схватываем чистый переход, чистое движение к встрече с Другим, оно завершится в лице Другого. Наконец, ласка разрешается в отношении с Другим, и вот, сложившееся отношение Левинас разъясняет в категориях «отца» и «сына». «Отцовство — это отношение с чужим, который есть я, притом что он — другой, это отношение между я и некоторым таким же я, которое мне чуждое».

§ 4 «*Возникновение этики на пути от другого к Другому*» подводит к центральной теме Левинаса — этике как первой философии. Этика более изначально не только по отношению к онтологии наличного бытия, но и по отношению к онтологии свершенный экзистенциальной диалектики (последняя есть автоопределение ранней позиции Левинаса). Это прекрасно видно из центрального тезиса статьи «Этика как первая философия». До того, как мое Я свершится, воплотится через тело в мир, предстоит решить вопрос: «Не вытесню ли я своим воплощением кого-то другого?» Ведь приходим мы не в пустой, но в уже заполненный

мир Из-за страха узурпации «приходят не в мир, но в вопрос» Отсюда же и тема утопичности несчастного сознания, оно утопично не потому, что хочет несбыточного, но потому, что не может обрести места для своего существования

§ 5 представляет *«Мышление идеи бога как путь к Другому»* Необходимость разрешения этического вопроса о праве на существование Я приводит к концепции несамостоятельности ответственного субъекта В этом пункте существенна зависимость от Декарта Мышление идеи Бога у Декарта и приближение Другого или мышление идеи бесконечности у Левинаса означают проблематизацию субъекта, расшатывают представление о «я» как субстанции Декарт говорит о субъекте как о несовершенной субстанции, Левинас вовсе отказывается от этого термина и вводит новый — субституция Оба термина устроены сходным образом Субстанция — под лежащее чему то, субституция — под ставленное на чье-то место, «я есть некто другой»

Но различия, выявленные в диссертации, очень существенны У Картезия все мышление идеи Бога онтологично и развивается в отношении субъекта и определенного нечего В идее Бога познается не Бог, а через нее познается вещь Познавая вещь тварной (то есть в Боге), мы не узнаем сущность вещи более подробно, нет, мы познаем необходимость тождества сущности вещи и ее существования Точно так же мы не познаем себя как вещь мыслящую в буквальном отрыве от мира И Бог, и вещь мыслящая, конечно, чисты от предметного содержания, они ничто в том смысле, что их достоверность опирается на ясность сознания, а нечто лишь некий случайный повод осуществления достоверности Субституция вовсе не нуждается в подобном поводе — она есть определенность субъекта (т е аффективность) до интенциональности Поэтому конечность *cogito* в акте самосознания устанавливается в опосредовании себя идеей Бога, отношение с собой имеет положительный характер В субституции, конечно, тоже есть отношение с собой, но без положительного аспекта «Все идет так,

словно бы Я, то есть тождество по преимуществу уклонялось бы от встречи с самим собой, не справлялось бы с задачей самосовпадения» Нельзя думать, что отношение с собой (род «самосознания») вовсе отсутствует «Субъективность нечто значит благодаря подстановке себя на место другого, в чем ответственность сказывает себя до конца, благодаря подставленности ране в необоснованном обвинении Это рана, ошеломляющая сознание, которое всегда на чеку, хотя тень его — безропотность, а между ними ночь, в которой, вследствие раны, происходит возвращение Я к себе». Отсутствие равенства проявляется как «я без покоя в себе в каждом своем возвращении к себе отклоняемый от себя — человек вне самотождественности»

Из несовпадения субъекта с самим собой вытекает тема § 6 *«Трагедия субъекта»* Отношение в близости с Другим не есть отношение в себе цельной замкнутой в самотождестве, почти монаде с некоторым, пусть и неведомым, не что С приближением другого существа (когда оно на моей ответственности) «нечто» безотчетно проскользнуло в меня, отчуждая тем самым мое самотождество Я настолько открыто Другому, что можно сказать — Я есть некто другой Быть так, значит вменять себе в вину чужое несчастье или боль Что является принципиальной основой трагичности как судьбы конкретного человека, так и человечества в целом

Работа, проделанная в § 7 *«Этика Левинаса в контексте творчества Ф М Достоевского и религиозных доктрин»*, позволяет нам указать на определенные недостатки концепции французского феноменолога

В работе с текстами великого русского писателя я опирался на анализ творчества Ф М. Достоевского, проделанный О М Ноговициным (см его «Поэтика русской прозы» СПб ВРФШ, 1999) В романах Достоевского им обнаружена «рефлексивно-онтологическая поэтика» Один из ее принципов состоит в следующем Все значимые персонажи берутся к описанию в состоянии позора Что делать, когда твое положение позорно? Как пережить нестерпимую действи-

тельность своего позора? Видимо, только в бегстве от действительности Фрейд утверждал, что есть один способ выжить у позорного столба — убеждать самого себя — «нет, я не такой!» Достоевский демонстрирует диаметрально противоположный выход — «да, я такой, я даже хуже этого!» Достоевского интересует рефлектирующий персонаж, его рефлексия осуществляется в различении формы его существования и внешнего ему существования (обстоятельств жизни) Убегая от позора в позор персонаж погружается в форму и так бежит действительности существования В мистерии бесстыдства персонаж есть *только* форма, он действительно отделен от существования (В этом пункте мы обнаруживаем сходство с рассуждениями Левинаса о смерти Там тоже в человеке оказываются реально различены одиночество и акт-существования) И он мучается своим несуществованием, но скоро на смену муке приходит наслаждение своей формой, своей субъективностью Как ни парадоксально, но в абсолютном бесстыдстве обнаруживается головокружительная красота (см например, описание прихода Катерины Ивановны к Мите Карамазову за деньгами на возмещение долга отца). Думается, именно эту красоту, эту обнаженность порицает Левинас и отрицает ее причастность ответственному субъекту

Понятие формы как себе достоверного мышления, сознающего себя оформляющим мир, хорошо знакомо Левинасу Воплощенность мысли (такое единство сознания и предмета еще можно назвать телом) не случайное, не произвольное и не уникальное событие, а точка, с которой начинается философствование Развитие этой точки даст нам онтологию, представит историю бытия, но подлинная задача философии (по Левинасу, разумеется) состоит не в этом, а в погружении в «точку» в поисках условия возникновения тела Погружение может иметь вид анализа истории грехопадения Греховность сознания как формы действительности блестяще проиллюстрирована романами Ф М Достоевского Сознание не может постичь действительность и погружается в себя как форму

В чем разница между погружением в форму и поисками условий возникновения формы? В том, что, погружаясь в форму, мы не обнаруживаем собственных оснований, условий, а находим лишь свою бессновность, то есть свободу. Философия тождества всеильна в том смысле, что может поглотить любое Другое и сделать его частью себя, но она не может понять себя, а следовательно, рефлектирующее сознание не может осуществить то, что есть его задача по преимуществу — саморефлексия.

Каков же выход? Левинас видит его в переходе к пассивной, ответственной субъективности. На метафорическом языке Торы это значит совлечение одежд, прикрывающих падшего (символ сознания как формы), переход к первоизданной нагоде Адама (символ открытости, незащитности ответственного). И тут ясно видна принципиальная разница в идеях Левинаса и христианства. В последнем преодоление греха описывается не как отказ от всяких покровов субъекта, а как обретение блистающих риз (т. е. обожженного тела). Примеров тому в писаниях отцов Церкви нет числа. Все они восходят к новозаветным описаниям преображения Христа на горе Фавор.

Левинас понимает историю падения как утрату непосредственности и торжество опосредования, или формы, или греха. Значит, преодоление греха состоит в возврате к непосредственности, в наготу, не прикрытую даже формой наготы — красотой. В противоположность этому христианство учит не о возврате к непосредственности (вообще опыт греха делает это невозможным, невинность утрачена навсегда), а об обретении негреховой формы. Правда тут перед богословием встает нелегкая задача — показать возможность отличия греха от формы. Но в рамках нашего исследования нет нужды разрешать ее. Достаточно просто указать, что ответственность за грехи мира есть действительно форма, так как это свободный акт духа, к тому же не однократный, но требующий постоянного воспроизведения, подвига, аскезы. Вспомним хотя бы Митю Карамазова: он возвысился до этого взгляда, но он не смог удержаться в таком отношении к

жизни. Совсем другое дело — та ветхозаветная ответственность, о которой говорит Левинас и которая действительно содержится в Писании. Все пророки обречены на служение, а если Иона пытается уклониться от тяжелого дара, то его просто глотает чудовище и не выпускает, пока он не соглашается стать пророком.

Рассмотрение фундаментальной онтологии М. Хайдеггера позволило нам сформулировать 2 принципиально важных аспекта проблемы «другого Я» (стр. 75 диссертации). Левинас подошел к разрешению этой проблемы прежде всего со стороны второго аспекта: связь с *alter ego* должна осуществляться посредством бытия.

Говоря о другом как о другом человеке, Левинас обнаруживает, что моя связь с ним посредством бытия чрезвычайно безжалостна к другому. Решив существовать, я, тем самым, оккупирую бытие и не даю другому возможности быть. Бытие тут понимается как определенное «место». Толковать это следует в русле рассуждений Хайдеггера о пространственности присутствия в его модусе бытия-в-мире, а также в контексте рассуждений самого Левинаса о месте сознания. Оказавшись, посредством бытия, в ситуации близости другого обнаруживается интересная вещь — само приближение другого трансформирует мое «Я». Я оказываюсь ответственным за небытие другого. Чтобы снять этот груз с себя, я должен погрузиться в собственную смерть и, оказавшись по ту сторону себя как сущего, уступить бытие другому.

Есть и сугубо теоретический путь к такому же результату. Он состоит в обнаружении с сфере самотождественного «Я» идеи бесконечного, обнаружив ее, мы приходим к тому, что самотождественное «Я» не самодостаточно — его основанием выступает ответственная, неравная себе субституция. Идея бога взламывает теоретическое сознание изнутри.

Встреча с другим человеком приобретает смысл встречи с богом. В лице другого человека проступает Лик Другого и обязывает меня соблюдать запове-

ди Теперь уже невозможно понять другого как alter ego, как второе «Я» И тем самым разрешается первое из сформулированных нами в начале работы затруднений на каком основании мы считаем «другого Я» устроенным точно также как и Я сам? Разрешается тем способом, что полностью отвергается как невозможное Нельзя ведь считать бога существом того же порядка, что и человека Кроме того, соблюдается условие сохранения друговости Другого

В *Заключении* излагаются обобщающие итоги диссертационного исследования

Перечень публикаций

В изданиях, рекомендованных экспертным советом ВАК

1. *Зайцев И Н* Идея бога у Декарта и Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета Сер 6 — 2002 — вып 4 — С 53–57 (0,45 п л),
в прочих изданиях
2. *Зайцев И Н* Конфликт мышления и непотаенности // Рабочие тетради по компаративистике Гуманитарные науки, философия и компаративистика — СПб , 2003 — С 96–99 (0,4 п л),
3. *Зайцев И Н* Уточнение «начала» философии: Хайдеггер и Левинас // Эмманюэль Левинас Путь к Другому — СПб , 2006 — С 48–66 (0,95 п л),
4. *Зайцев И Н* Эстетичность пассивного субъекта Левинас и Достоевский // Топос Философско-культурологический журнал — 2006 — № 1 (12) — С 90–102 (0,75 п л)

Подписано в печать 23 06 2008 г Заказ № 33

1,04 п л Тираж 100 экз

Отпечатано на факультете философии и политологии СПбГУ
199034, С -Петербург, Менделеевская лин , д 5