



С.В.ВОРОБЬЕВА

ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ В ТЕОРИИ КОММУНИКАЦИИ Э.ЛЕВИНАСА

Анализ философской аргументации определенного мыслителя либо направления в философии играет значительную роль в осмыслении процесса теоретического мышления. Очевидно практическое значение такого рода рефлексии: философская аргументация, формирующая эталоны и способы осмысления, все в большей степени используется методологией. Аргументацию нельзя рассматривать как искусственно привносимую в философскую систему. Напротив, она имплицитно присуща сущности самой философской концепции, но при этом имеет свои локальные цели и способы их решения.

Неявность философского аргументативного процесса затрудняет экстрагирование его логических структур, типологий, условий истинности. Данная сложность в значительной степени определяется спецификой философского текста, который может быть назван скорее констатирующим (описательным), нежели доказательным. Но это не означает, что философский текст не порождает аргументативный дискурс. Выбор категорий философского мышления, риторических средств и приемов, уточнение содержания и объема используемых понятий, формулирование исходных посылок в виде проблематических (S может быть P), ассерторических (S есть P) или аподиктических (S должно быть P) в зависимости от возможности, действительности или необходимости событий, определение и осуществление процедур осмысления заданных структур – все это как раз и порождает то, что можно назвать аргументативным дискурсом.

Концептуализация философской аргументации, формирование ее понятийной структуры происходят в рамках вопрошания. Возможно несколько моделей: мысль сама себя вопрошает и сама себе отвечает (монологика), мысль „диалогизирует“ с Другим (диалогика). В первой модели философствования проблемное поле аргументации ограничено сферой репрезентации знания. Актуализация второй модели возможна только в интересующем пространстве. Наиболее симптоматично аргументация коррелирует с такими феноменами интересующего пространства, как коммуникация, общение, понимание. Именно диалог как метод позволяет удерживать в себе логические, герменевтические, эпистемологические, психолингвистические, деятельностные характеристики философской аргументации.

Центральной проблемой теории коммуникации Э.Левинаса является экспликация трансцендентальности бинарной оппозиции „Я–Другой“. „Движение к смыслу“ со своей системой регулятивов, тактическими схемами, методами, общими критериями методологического обоснования и опровержения создает аргументативный контекст трансцендентальной философии интересующего пространства и позволяет раскрыть сущность основной ее идеи – трансцендентальным может быть только диалог, но не сознание. Трансцен-

дентализм левинасовской диалогике сводится к поиску эйдетической формы коммуникации, локализующей в себе трансценденцию как уровень бытия, в котором субъект не принимает участия, но где имплицитно содержится его основа.

Э.Левинас понимает, что аутентичные коннотаты (смыслы) складываются только в тотальной системе. Целостность не допускает развития культа фрагмента, выделенного из континуума любого из возможных миров. Но, с другой стороны, он осознает опасность тотального подхода, не исключаящего исчезновения ценностной иерархии явлений и возможности их качественной дифференциации. Выступая против тотального логического дискурса с его культом эпистемической структуры „ego“ и „Другого“ как предмета рефлексивного познания человека, Э.Левинас принимает в качестве „действительно философского“ этический метафизический анализ. Этика должна восполнить то, что „логика чистого разума“ и „физика природы“ оставляют на произвол судьбы. Конкретный индивид, а не „человек вообще“, „человеческий род“, должен быть представлен не как часть природы, а как субъект морального мира. Критическая способность человека позволяет понять „неразумность“ природы, заботящейся о роде, но не об индивиде. Подчиняясь природе и не будучи в силах преодолеть ее, человек создал свой собственный мир – мир культуры, морального долженствования.

Методология Э.Левинаса, основополагающаяся на значимости этического отношения как одного из основных структур бытия, „рассматривает ситуацию лицом-к-лицу в качестве последней ситуации“¹. Данная структура – это структура чистой возможности. Средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, где разворачиваются этические отношения. Структурирование диалогического пространства сопряжено с выявлением метафизических уровней человеческого бытия, единственно возможная связь между которыми осуществляется в форме трансцендирования – преодоления собственного эгоизма, сосредоточенности на Другом. В результате смещения проблемного поля диалог из способа передачи смысла (в обычном понимании) трансформируется в способ смыслообразования, что собственно и открывает перспективы „онтологизации“ трансцендентальной коммуникации, каждый из участников которой „имеет значение другого“, „обусловлен другим“, „является значащим для другого“².

Аргументативный дискурс определяет стратегию поиска и понимания смысла диалога через оппозицию „Я–Другой“, „распредмечиваемую“ посредством дихотомий „тотальное–бесконечное“, „трансцендентальное–трансцендентное“. Траектория мысли Э.Левинаса определяется риторическими принципами релятивной инновационности (относительной новизны) информации и укорененности в основной и дополнительной топике (общее и конкретно-научной опоре на известное). В историко-философской традиции понимание многих категорий, используемых Э.Левинасом, поливариантно. Поэтому осмысление диалогике требует экспликации ее категориального аппарата и коррекции границ его применения.

Исходной точкой философских размышлений Э.Левинаса является понятие „тождество личности“ („Самость“), которое, однако, не отражает сущности человека. Феномен, репрезентуемый данным понятием, существует исключительно в интериорном измерении. Интуитивное определение тождества личности как сохранение духовной и физической целостности самой личности Э.Левинас не принимает, ибо видит тождество личности „в бытии того же самого – в бытии себя самого, в идентификации интериорного мира в распознании того, каким он сам является и каким он сам не является“³. Сущность интериорности (замкнутости) сводится Э.Левинасом к безучастности, к извлечению „из нее самого смысла своего существования“. Данное бытие радикально обособленное „происходит из интериорного измерения“ и „сообразуется с судьбой Гегеза“⁴. Развитие древнего мифа о Гегезе – обладателе волшебного перстня, делающего его невидимым для людей, но не

мешающего ему видеть их – нашло свое продолжение в теории трансцендентального „Я“ Э.Гуссерля. Трансцендентальное „Я“ находится вне мира, является источником, конституирующим смысл этого мира и смысл бытия человека в этом мире. Оно, как мифический Гегез, не нуждается в вопросах, поставленных извне; оно само задает вопросы и само отвечает на них. Сознание трансцендентального „Я“ разворачивается исключительно в диалоге с самим собой благодаря способности „расщепляться“ на часть наблюдающую и часть наблюдаемую. Оно становится источником собственных содержаний. Такого рода ситуацию Э.Левинас характеризует как неестественную, так как она обосновывает нечто такое, что ей противоречит, более того, ее отрицает. Это невыполнимое присутствие Другого. И если философ принимает данную ситуацию в качестве одного из структурных элементов коммуникативного пространства, то она оказывается интегрированной в целый комплекс условий, обеспечивающих осуществление отношения лицом-к-лицу, а значит, данность другого.

„Самость“ – как обособленное бытие, и „Другое“ – как то, что это бытие превосходит (трансцендирует), коррелируют, производя таким образом „часть дискурса, т.е. конъюнктуру трансцендентности, разрывающую тотальность“⁵. Дискурсивная сущность данной близости сводится философом к тому, что „гегемония“ личности, замыкающейся всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью другого, интерпретируемой как идея Бесконечности⁶. Базовые понятия философской аргументации Э.Левинаса – „тотальность“ и „бесконечность“ – являются дихотомическими, т.е. взаимоисключающими. Построение самой системы возможно только на основе конституирования трансцендентного по форме и по содержанию метафизического движения к Другому и пребывания Другого вне всякой возможности тотализации (образования трансцендентальной целостности) сознания и реальности, субъекта и объекта, субъекта и субъекта. Трансцендентальная сущность дискурса препятствует их полному слиянию в тотальную систему, в которой они утратили бы свою автономию вследствие аберрации интериорного и экстериорного измерений.

Дальнейшая интерпретация Э.Левинаса связана с трансформацией нереверсивности отношений интериорной и экстериорной сфер, т.е. „Самости“ и „Другого“, в асимметричность интересубъектных отношений. Асимметрия понимается как фундаментальная способность субъективности к моральной ответственности. Способность к трансцендированию как выходу за рамки „у себя“, „для себя“ можно описать лишь категориями этического дискурса. При этом „этика не оказывается приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность, завязывается сам узел субъективности“⁷. В начале встречи „для меня маловажным представляется то, кем другой является по отношению ко мне, – это его дело; для меня он прежде всего тот, за кого я несу ответственность“⁸. Взаимность, убежден мыслитель, – исключительная прерогатива ближнего.

При разработке собственной концепции Э.Левинас опирается на русскую традицию понимания ответственности, восходящей к Ф.М.Достоевскому: все люди ответственны друг за друга, а я в большей степени, чем другие⁹, „моя ответственность всегда превышает ответственность других“¹⁰. Открывается источник смысла бытия: отношение один-через-другого возможно исключительно благодаря отношению один-для-другого, императив которого заключается в беспредельной ответственности. „Встреча Другого есть сразу моя ответственность за него, – пишет философ. – Ответственность за ближнего, которая, несомненно, является высоким именем того, что называют любовью ближнего, любовью без Эроса, милосердием, любовью, в которой этический момент превосходит момент, внушаемый страстью, любовью без вожделения“¹¹.

Далее аргументация Э.Левинаса разворачивается посредством концептуализации практических регулятивов коммуникации. „Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь,

говорящий „я“, направляется к другому человеку“¹², – рассуждает философ. Э.Левинаса интересует: не превращается ли встреча при таком подходе в изложение собеседнику какого-либо факта. Событие встречи, интерпретируемое мыслителем как движение трансцендентности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение — переходную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Повествовательное направление отношения-с-другим подчиняется правилам традиционной логики, „логики тождества“, поглощающей трансцендентность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте *ipso facto* (сам делаю) будет восстанавливать трансцендентность самого повествования, предназначенного для Другого. Таким образом, Э.Левинас не сомневается в наличии невидимого трансцендентного движения даже за „языковой вуалью“ встречи.

Существенной стороной языка, с помощью которого реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция, т.е. обращение с вопросом. Но почему необходимо отвечать на вопрос? Данную проблему, как считает Э.Левинас, рационалистический монологический разум решить не в состоянии. Это способен совершить лишь разум диалогический, сущность которого необходимо понимать как силу суждения. Центр приложения этой силы философ находит именно во встрече с человеком, благодаря которой открывается истинная тайна бытия – ответственность как единственный путь приобщения к трансценденции. Ответственность – как определитель силы суждения – указывает на необходимость ответа на поставленный Другим вопрос, а также на способ ответа – при помощи слов или действий. Человек лишь частично повелевает собственной силой суждения. В сущности, полагает Э.Левинас, она овладевает им. Иначе: над субъектом постоянно довлеет трансцендентальный опыт этоса как совокупности нравственных императивов, имплицитно присущих интерсубъективному пространству. В соответствии с этим опытом человек, по своей природе открытый и устремленный к трансцендентности, оказывается способным к установлению коммуникации.

В противоположность монологическому мышлению, берущему начало в метафоре Гегеза как „условии, возможности несправедливости и эгоизма“, как „возможности принятия правил игры, но невыполнения их“¹³, Э.Левинас выдвигает альтернативное мышление, исходящее из другой метафоры – метафоры Мессии, с помощью которой развивается идея заложника. Мессия осуществляет двойственную роль: открытый для вопросов других, он постоянно предоставляет им ответы. Заложник, являющийся Мессией, становится, тем самым, учителем, философом, пророком. Быть заложником – значит уметь задерживаться до конца на месте Другого, отягощенного бедой. „Быть собой как условие существования заложника“ – это „иначе, чем просто быть“, это „принимать на себя беду и падение другого, даже ту ответственность, которую другой несет за меня“¹⁴, это актуализация темпоральности коммуникативной связи: „сейчас вы это не ощущаете, а через мгновение – будете ощущать“¹⁵.

Но Э.Левинас не питает никаких иллюзий относительно реальной жизни. Он понимает, что представленная концепция коммуникации далека от реальных межчеловеческих отношений. За пределами метафизической диалогичности „каждый является другим каждому. Каждый исключает всех других и существует отдельно“¹⁶. Часто это ведет к непредвиденным последствиям. Создавая теорию коммуникации с ее главной парадигмой об асимметричности отношений „Я–Другой“, философ не идеализирует ее. Он не отрицает, что „человеческий Индивид может проявлять негативность по отношению к собственной свободе“, выражающуюся в „исключении свободы других“, пренебрежении „новой взаимностью“. Это означает „возможную войну всех против всех“¹⁷.

Конфликтность тем не менее не становится основополагающим принципом теории коммуникации Э.Левинаса (как, например, философии

Ж.-П.Сартра). Очевидна попытка исследователя показать собственное видение идеальной основы личности как гаранта бесконфликтности в общении. Прежде всего – это свобода от чрезмерной сосредоточенности на собственном „я“, идентичная чувству ответственности. Ответственность как естественная идея обязанности приложима, в первую очередь, к ситуации появления другого человека. Исключительная роль последнего в диалогическом пространстве определяет модальность „обращенности“ Я к Другому, даже теоретически не допускающей возможности конфликта, определяет основной социальный ориентир. Такого рода интенция предполагает развертывание аргументативного дискурса в контексте апофантического, т.е. с элементами пожелания, размышления.

Таким образом, в известной степени умозрительно-антропоморфная „конструкция“ теории коммуникации Э.Левинаса представляет собой не только метафизические рассуждения, сопровождающиеся определенной долей скепсиса по отношению к онтологии. Необходимо понять замысел, прогнозирующее начало, конечный (возможно, асимптотический) предел замысла, иерархии подтем и субподтем, задающих необходимые уровни развертывания замысла в философских текстах, а тем самым определяющих и его структуру. Основные информационные файлы (ассоциаты) выстраиваются Э.Левинасом по взаимоисключающим направлениям: Я–Другой, тотальное – бесконечное, трансцендентальное – трансцендентное, образ мышления Гегеза – образ мышления Мессии, эгоизм – ответственность за другого, обычное желание – метафизическое желание и др. Контекстуально определяя и уточняя их смысл, Э.Левинас инспирирует их значения и распространяет на многие области гуманитарного знания, прямо или косвенно причастные к выработке определенных стереотипов сознания, норм поведения, механизмов регулирования межсубъектных отношений, модусов коммуникации. Поэтому непосредственно методологическая парадигма философской аргументации в диалогике Э.Левинаса вырастает из анализа концептов диалога как смысловых квантов межличностной коммуникации, которые в зависимости от условий трансформируются в различные „гештальты“ диалогического пространства.

¹ Lévinas E. Totalité et Infini. Essai sur L'Extériorité. Quatrième éditions. Dorebrecht, 1988. P.53.

² Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1964. P.225.

³ Lévinas E. Totalité et Infini. P.265.

⁴ Ibid. P.62.

⁵ Ibid. P.52.

⁶ Ibid. P.18–23.

⁷ Lévinas E. Ethique et Infini. Dialogues avec Ph. Nemo. Paris, 1982. P.101.

⁸ Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Lévinas // Esprit. 1983, № 8–9. P.9.

⁹ Ibid. P.11.

¹⁰ Lévinas E. Ethique et Infini. P.103.

¹¹ Philosophie, justice et amour. P.8.

¹² Lévinas E. Autrement que savoir. Paris, 1988. P.68.

¹³ Lévinas E. Totalité et Infini. P.148.

¹⁴ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974. P. 150.

¹⁵ Lévinas E. Totalité et Infini. P.98.

¹⁶ Lévinas E. De l'unicité // Archivio de Filozofia. ANNO LIV, 1986, № 1-3. P.301.

¹⁷ Ibid.

В.Н. СЕМЕНОВА

КРИТИКА СУБЪЕКТА И ПРОБЛЕМА ПОДЛИННОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» М. ХАЙДЕГГЕРА

Одной из основных проблем, занимавших немецкого мыслителя Мартина Хайдеггера (1889–1976), является проблема человеческой субъективности. Хайдеггер выступает против понимания сущности человека как субъек-