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-

та, которое берет свое начало с cogito Декарта. Понятие субъекта не выражает, по мнению Хайдеггера, подлинной сути человека.

Критическая аргументация Хайдеггера направлена прежде всего против самореферентного субъекта, определенной привилегированной позиции абсолютного наблюдателя, сосредоточенной на фигуре субъекта. Господство субъекта в познании и культуре ведет к осмыслению сущего вне бытийных основ, к антропологической стратегии, направленной на овладение сущим. В результате такого подхода мир становится «картиной мира»¹, миром-объектом, системой, замкнутой в себе.

Втянутость субъекта в процесс представления, ситуация, когда он становится мерой всех вещей, позволяет фиксировать и закреплять центральное, серединно-сопрягающее положение человека. Это, по мнению Хайдеггера, ведет к антропоцентризму и опасности антропологизации мира, к еще большему забвению бытия.

Мышление человека как субъекта оказывается парадоксальным образом втянутым в логику нигилизма. Человек в период господства техники сам становится частью поставляющего производства, превращаясь из господина сущего в беспредметный наличный материал, человек-субъект становится даже не человеком-объектом, а просто «наличным материалом»².

Свою задачу Хайдеггер видит в том, чтобы «пробудить» человека от антропологического забвения и тем самым освободить его от власти субъекта. Возможная «антропология», полагает философ, может быть только антропологией без субъекта³.

В своей главной работе «Бытие и время» (1927) Хайдеггер пытался доказать, что предназначение человека состоит в том, чтобы быть не независимым и центральным единством всех познавательных и ценностных возможностей, а «быть на земле», так как самым изначальным в человеке является его конечность, временность. Хайдеггер возвращается к осмыслению того, что человек живет на земле, и что не технически организованный мир определяет его – пространство самой жизни.

Поздний период творчества философа также остается в кругу этих проблем. Хайдеггером формулируется концепция мира «четверицы» (Geviert). Человеческое существование на земле определяют модусы повседневной жизни: строить (bauen), жить (wohnen), мыслить (denken). Человек существует и обретает себя как раз в границах этих модусов, а опыт человеческой жизни развивается в поле игры божественного и смертного, земного и небесного, в пространственности мира «четверицы»⁴. Философ выстраивает своеобразную топологию бытия, причем эта топология расходится с метафизическими приоритетами, которые ищут смысл человеческого существования вне земли, «почвы», в «высоте» (Бог) или «глубине» (глубины человеческого сознания, «самость»).

Хайдеггер пытается обнаружить смысл на «поверхности» и видит его как раз в принадлежности человека земле, «почве», в его укорененности в мир «четверицы», возможность которой определяется тем, что человек конечен, ограничен пространством и временем. Человек принадлежит пространству, он срощен с ним, существует в нем. Подобная «при-пространственность» позволяет человеку не быть ни господином пространства, ни его рабом, но принадлежать «власти священных пространств», пространству безвластия – принадлежать «почве», «земле», «основе»⁵.

Срощенность человека с пространством осуществляет иную жизненную стратегию по отношению к миру и бытию – стратегию «близости», в отличие от метафизической стратегии «захвата» взглядом, стратегию отдаления, опосредования, представления.

Пространственность определяется не удаляющим взглядом, а близостью человека к бытию. «Близость» создает человеческий мир, а не образ или картину мира. Этот мир ацентричен: человек не занимает здесь господствующего центрального положения; этот мир беспредметен, он не нуждается в предметном соотношении с сущим: «мир мирует». Именно через этот

мир, созданный чувством «близости», изначальной заброшенностью в пространство бытия, человек получает возможность связи с бытием, существования «вблизи» бытия, тем самым человек раскрывает смысл бытия и обретает смысл своего собственного существования.

Мир «четверицы» (божественное-земное-небесное-смертное) дает пространство возможности быть открытым. Пространство вбирает в себя все события человеческого существования, мир «четверицы» открывает человека, делает подлинным и свободным его существование. Мир «четверицы», где самую важную роль играет элемент «земли» («почвы», «основы»), с его ландшафтным и «провинциальным» (без центра) пространством «близости» формирует скрытый, не видимый, а слышимый голос бытия, формирует мир, в котором может и должен, по мнению Хайдеггера, строить, жить и мыслить постметафизический человек.

Хайдеггером создается и разрабатывается своеобразная мифология языка и одновременно мифология человека. Мир «четверицы» – это своеобразный мир мифа, которому принадлежит двойственное единство говорения и слушания, когда сам слушающий становится частью слушаемого (в результате процедуры «вслушивания-в», «внятия-в» (Hörchen)), проникается гармоническим соответствием бытия и сказанного слова и через слово приходит к бытию вещи, раскрывает сущее как оно есть.

В этом мире человеку не отводится какая-то особая роль и определенный статус; здесь существо человека мыслится в мифологическом симбиозе языка и бытия. Язык, человека и бытие сближает необходимость, их изначальная взаимосвязь и взаимообусловленность, единство, которое является фундаментальной основой сущего.

Мышление позднего Хайдеггера оказывается, таким образом, мифологичным по своей природе, так как оно нацелено на то, чтобы всегда быть «позади» и «вне» исторического времени⁶, чтобы быть погруженным в бытие, в архаичные языки Древней Греции и Германии. Человек Хайдеггера не имеет будущего; он нацелен не на будущее, а на прошлое, на «истоки», «первоначало» как древнейшее древнего.

Подобная трактовка подлинной сути человека связывает Хайдеггера, как это ни парадоксально, с метафизикой, которую последний жестко критикует и пытается преодолеть. С метафизикой связывает философа внутренний просвещенческий идеал его проекта человека.

Хайдеггер полагает, что изначальное человек принадлежит некоему естественному (истинному, аутентичному) природному состоянию. Это состояние характеризуется изначальной захваченностью человека бытием, его втянутостью в бытие, взаимосвязанностью и взаимонеобходимостью бытия и человека, которые выражаются в термине *Dasein* – «бытие-вот», «бытие-здесь», нахождение в «просвете бытия».

Отрицанием и разрушением этого «невинного» состояния выступает, с точки зрения Хайдеггера, история западноевропейского мира, развитие цивилизации. Для преодоления этого «греховного» положения современной культуры Хайдеггер не предлагает снова «вернуться в пещеры». Философ строит проект приобщения к бытию через язык искусства.

Однако сам факт построения этого проекта уже свидетельствует о внутреннем оптимизме и желании подняться над предрассудками эпохи. Хайдеггер пытается встать на позицию надвременного абсолютного наблюдателя, который в силу своей внеисторичности обладает свободой, независимостью и объективностью суждения, и, следовательно, истинным «знанием». С одной стороны, Хайдеггер критикует подобную позицию Декарта и всех представителей метафизики, но, с другой, он сам постоянно оказывается влеком идеей очистить человека от социальности и историчности.

То царство неподлинности, которое отвергает философ (*das Man*, мир усредненности, всеобщности, анонимности, мир повседневности), и есть, по сути, та единственная реальность, которой обладает человек. Это то социальное, историческое, обусловленное местом и временем, эпохой, положением человека, та ситуация, в которую он изначальное заброшен.

Дискредитация таких модусов человеческого существования, как «болтовня», «двусмысленность», «падение», которые являются неизбежными элементами данной эпохи, общая критика и отрицание повседневности ведут к отрицанию историчности человека. В растворении человека в непреходящей априорной истине бытия виден аналог просвещенческого идеала внеисторичного субъекта. Человеку в обоих случаях удается узурпировать, захватить центральное место в пространстве истины.

И если у Хайдеггера человек (в отличие от Декарта) не является автономным и автореферентным самодостаточным субъектом, то, в своей принадлежности к бытию, он все же получает санкцию на истинность и на выстраивание ценностной иерархии по отношению к самому себе как части этой истины. Однако, с другой стороны, Хайдеггер принадлежит и к постметафизическим философам, «новым философам» — провокаторам. Он является одним из тех, кто невольно санкционировал идею «смерти субъекта» и «смерти человека».

В том же анализе мира (*das Man*) Хайдеггер дает точное описание современного существования как мира, так и человека. Современность захвачена озабоченностью настоящим, нацеленностью на наличные предметы, на преобразование мира. Эта нацеленность анонимна и безлика, таким образом и современный мир становится безличным и анонимным. В нем нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает и поэтому не несет никакой ответственности. В современном мире профанного и повседневного исчезает свобода; здесь всё строится на желании стать «как все», на практике отчуждения. В этом мире личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности⁷. Однако, несмотря на отрицание и критику этого неподлинного мира, Хайдеггер все же подмечает важную тенденцию исчезновения всех метафизических основ, фундамента всей предыдущей философии и всей предыдущей жизни.

Мир XX века парадоксальным образом строится и «живет» в какой-то атмосфере беспочвенности, в состоянии подвешенности, когда уже не работают старые «ценности», а новые не только не продуцируются, но и сама постановка проблемы абсолютных «ценностей» рассматривается как «старая ценность» и больше не имеет смысла. Более того, эта беспочвенность перестает рассматриваться как отсутствие чего-то, она приобретает «положительный» продуктивный характер.

На размышление о преодолении метафизики, о «смерти человека» может натолкнуть и тональность хайдеггеровского мышления. Поздний Хайдеггер пытается исключить философствование из антропологической, этической, эпистемологической и эстетической плоскости и обнаружить сущность философского мышления в стилистических особенностях самого языка. Язык хайдеггеровских текстов анонимен. Непонятно, кто говорит, кому говорят, размыт или совсем отсутствует адресат. Эта анонимность представляет собой радикальный ход, направленный против антропологизма.

За анонимностью языка у Хайдеггера можно обнаружить размывание, разрушение субъекта, носителя языка. Автор больше не является ответственным голосом, возвещающим посредством ткани текста принадлежащие ему истины. Автор (философ, поэт) не обладает более собственностью на язык. Язык становится самовластным, а автор умирает. В произведениях искусства или мысли говорит сам язык, само бытие как нечто лишённое индивидуальных человеческих характеристик. Личностные особенности автора исчезают, он превращается в «медиума», который не несет ответственности за написанное и не обладает собственностью на интерпретацию.

Растворяясь в анонимности, человек одновременно исчезает в молчании. Хайдеггер смещает акцент с говорения на слушание; в процедуре «вслушивания» человек должен растворить себя, превратиться в своеобразный орган понимания — ухо. Говорит не человек, а язык, причем говорит сам, одиноко и самовластно⁸. Говорящий субъект больше не обладает языковой автономией, позиция субъективности исчезает в акте произнесения-

слушания. Именно это состояние человека – состояние растворенности в потоке самовластного языка – и позволит, считает философ, обнаружить подлинную сущность и предназначение человека: быть вблизи бытия, жить в языке.

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 49.

² Там же. С. 227.

³ Там же. С. 212.

⁴ Подорога В. А. Выражение и смысл. М., 1995. С. 123.

⁵ Там же. С. 100.

⁶ Там же. С. 101.

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 167, 175–176.

⁸ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 259.

Л.Б.САДОВСКАЯ

ПРОБЛЕМА СОБОРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ВЯЧ. ИВАНОВА

Тема соборного единства представляет собою самобытный пласт русской философии, аккумулирующий опыт православного мышления. Понятие "соборность" как универсальную характеристику индивидуально-личностной и общественной жизни впервые использовал в своих работах славянофил А.С.Хомяков. Для него идея соборности трансформировалась в целостное мировоззрение, основанное на доминанте наиболее общих принципов православной церкви, – свободы и единства. В философии ранних славнофилов означенное понятие было призвано выражать духовную взаимосвязь единого и многого посредством составляющей основу идеи церковного Собора. Онтологический аспект проблемы соборности славянофилы усматривали в идее грехопадения человека, повлекшего размежевание всех частей созданного Богом мира. Следовательно, в их философии понятие "соборность" отражало не данность как таковую, а определенную заданность, идеальное единство множества.

Позже смысл термина "соборность" претерпел существенную модификацию, а часто и вовсе утрачивал этимологическую связь с первоначальным значением. Так, преемник соборных постулатов А.С.Хомякова К.С.Аксаков основы общинного устройства охарактеризовал как "хоровое начало". отождествляя соборность с общиной, Аксаков наделял данное понятие статусом явления эмпирического (социального), что противоречило общему представлению славянофилов о соборности как цели.

Учение славянофилов обогатилось концепцией "соборного сознания" С.Трубецкого, согласно которой соборность есть проявление внутренней и внешней жизнедеятельности индивидуального сознания, детерминированное "сознанием вселенским"; идеей интерсубъективности Франка, утверждавшей представление о соборности как первичном духовном организме, силой которого общество приводится в движение. Возврат к рассмотрению соборности в церковно-богословских терминах наметился у П.Флоренского и С.Булгакова.

Принцип соборности тесно связан с идеями Богочеловечества и Софии, а также с фундаментальной для онтологической гносеологии концепцией непосредственного жизненного приобщения к допредметной реальности. Таким образом, проблема соборности непосредственно примыкает к философии всеединства. Понятие "соборность", сформировавшееся в метафизике славянофилов, является тождественным понятию "всеединство" в плане структуры: оба одинаково выражают принцип идеального единства множества. Тем не менее в том виде, в каком концепция соборности осмысливалась в учении славянофилов, она все же отличалась от излагаемых философией всеединства положений и по генезису категорий, и по сути рассматриваемых проблем.

Идеалистическая философия всеединства формировалась на основе учений христианского платонизма, в то время как основой концепции со-