

На правах рукописи

Звягинцева Елена Ивановна

**ИНАКОВОСТЬ И ЕЕ ГРАНИЦЫ:
ОПЫТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДРУГОГО**

Специальность 09.00.11 – социальная философия

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Казань - 2014

Работа выполнена на кафедре общей философии философского факультета
ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»

Научный руководитель доктор философских наук, профессор
Мелихов Герман Владимирович

Официальные оппоненты доктор философских наук, профессор
ФГБОУ ВПО «Ульяновский
государственный педагогический
университет им. И. Н. Ленина»
Марковцева Ольга Юрьевна

кандидат философских наук, доцент
ФГБОУ ВПО «Казанский национальный
исследовательский технологический
университет» **Шалагина Гульнара
Эдуардовна**

Ведущая организация **Частное образовательное учреждение
высшего профессионального
образования «Институт экономики,
управления и права (г. Казань)».**

Защита состоится 29 декабря 2014 года в 10:00 часов на заседании
диссертационного совета Д 212.081.16 при Казанском (Приволжском)
федеральном университете по адресу: 420008, г. Казань, ул. Кремлевская,
д. 35, ауд. 1607.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке имени Н.И.
Лобачевского Казанского (Приволжского) Федерального университета.
Электронная версия автореферата размещена на официальных сайтах
Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки
Российской Федерации (<http://vak2.ed.gov.ru/>) и Казанского (Приволжского)
федерального университета (<http://kpfu.ru/>).

Автореферат разослан «___» _____ 2014 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук, доцент



Г.К. Гизатова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования

Тема Другого все чаще попадает в ракурс философских изысканий, начиная с XX века. Технологический прогресс приводит нас в мир, доселе никому не известный, меняет существовавшие ранее социальные отношения. Как неоднократно замечает Маршал Маклюэн, современный мир развивается интенсивно, а не экстенсивно, сжимается, и все существующие, либо даже канувшие в Лету цивилизации доступны нашему взору, даны нам, как на ладони. Он пишет: «С появлением мгновенной электрической технологии земной шар уже никогда не сможет стать более чем деревней... Первое кругосветное путешествие, совершенное в эпоху Возрождения, дало людям чувство, будто они заключили в свои объятия всю землю и овладели ею; это чувство было абсолютно новым, и так же сегодня астронавты вновь изменили отношение человека к своей планете, уменьшив ее до масштабов праздной вечерней прогулки»¹. Ситуация эпохи модерна, а затем – постмодерна, складывается таким образом, что философ не в состоянии больше игнорировать наличие других культур, цивилизаций и логик, не поддающихся пониманию и вписыванию в рамки традиционного мышления. Неожиданно оказывается, что за пределами нашей собственной идентичности существуют другие, отличающиеся от нас люди, чья природа не поддается расчетливанию, а лишь ускользает.

Самым ярким и трагичным событием XX века, продемонстрировавшим всю глубину неприятия феномена инаковости, стала Вторая Мировая война. Ценой многих миллионов человеческих жизней пришлось пожертвовать, прежде чем пришло осознание того, что в западной культуре отношение к Другому в корне противоречит представлениям о человечности. На протяжении всех своих трудов Эмманюэль Левинас, переживший многие ужасы войны, подчеркивает, что нам предстоит проделать долгую и кропотливую работу по нивелированию этой «тотализирующей» логики, отрицающей существование инаковости, в наших головах. Несмотря на то, что с завершения одной из самых крупных войн минувшего века прошло почти 70 лет, выявленный кризис понимания Другого дает знать о себе и в современном мире. Существующие и известные каждому проблемы терроризма, гражданских войн, революций, дискриминаций по различным признакам и так далее – всё это суть остро стоящая проблема неприятия инаковости.

Актуальность данной работы обусловлена также тем, что несмотря на то что в современной философии уже стало считаться хорошим тоном обозначение проблемы Другого, тем не менее, вся сложность ее идентификации и определения инаковости как таковой по-прежнему редко становится темой отдельного исследования или специального рассмотрения.

Объектом исследования, таким образом, является тематизация отношений с Другим, осуществленная в работах крупных философов и

¹

Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. — М.; 2003. . — С. 396.

социальных теоретиков XX века: Э. Гуссерля, Э. Левинаса, А. Шюца, С. Франка.

Предмет: феномен друговости, рассматриваемый как необъективируемое единство общезначимого и уникального.

Сущность феномена Другого не может быть корректно определена в терминах объективирующего мышления ни со стороны Другого, понимаемого как предстоящего исследователю *объекта*, ни со стороны Другого, неотделимого от *интерсубъективной* реальности (и в первом и во втором случае Другой предстает перед нами в редуцированной к *общему* форме). Сущность феномена Другого также не постижима в терминах постфеноменологического мышления (Э. Левинас), представляющего друговость за пределами бытия и сущности (в этом случае Другой предстает в качестве абсолютно *уникальной* реальности, любой контакт с которой будет затруднителен). Совершенно очевидно, в реальном общении Другой раскрывается в единстве общего и особенного. Уникальность не всегда является препятствием для взаимопонимания, а типическое может не заслонять неповторимое в другом человеке. Проблема здесь состоит в нахождении адекватного языка для описания того, что реально существует как сложное единство несоединимого. Возможен ли такой подход к описанию друговости, который бы избежал крайностей ее редукции только к *общему* или только *уникальному*?

Мы узнаем о Другом не тогда, когда понимаем, что нас разглядывают (Ж.-П. Сартр) или осуждают (психоанализ), а тогда, когда выражаем искренний интерес к другому человеку и встречаемся с ним; когда совершаем дарение или сами получаем дары; когда испытываем потребность в исповеди и признании. Может показаться странным, что *чувство* уважения Другого (в самых разных его проявлениях) уже не рассматривается в качестве адекватной формы репрезентации Другого. Мы заключаем о существовании Другого, обнаруживая в себе чувство, говорящее о нашей неисповедимой связи с Другим; когда понимаем, что мы лишь часть, которая только в единстве с Другим образует утраченное целое, о котором мы смутно помним. В свете вышесказанного, **целью** нашей работы является дескрипция друговости, дающей о себе знать посредством чувства благоговейного уважения («священности»), и осуществляемая на материале рефлексии типично феноменологических ее (друговости) репрезентаций.

Достижению поставленной цели способствует постановка и последовательное решение следующих исследовательских **задач**:

1. Анализ феномена друговости в существующей феноменологической традиции на базе трудов Э. Гуссерля, А. Шюца, Э. Левинаса.

2. Выявление ограниченности традиционного философского и, в частности, феноменологического подходов в понимании инаковости как сведения ее к общему основанию.

3. Критическое рассмотрение инаковости в крайней, радикализованной форме ее проявления на основе философских изысканий Э. Левинаса.

4. Установление путей преодоления одностороннего понимания инаковости за счет введения термина «священное» (на основе реконструкции взглядов С. Франка), сочетающего противоречивое сосуществование природы единого и уникального.

5. Проведение дескрипции опыта переживания встречи с Другим в дарении, встрече, исповедании, где не происходило бы нивелирования противоречивой природы инаковости и сохранялось бы единовременное сочетание уникальности и общности.

Теоретико-методологические основания исследования

В качестве методологической базы в данной работе мы можем выделить общегуманитарные и философские методы, такие как: исторический, метод сравнения, анализа и синтеза. Однако вся эта методологическая база является сопутствующей, основой же нашей работы в соответствии с указанной областью исследования является *феноменологический метод*. Если в первой главе приводится теоретическое описание эйдетической редукции, то во второй главе этот метод применяется для определения феномена друговости посредством последовательного вынесения «за скобки» суждений, не удовлетворяющих нашим целям и приводящих в ловушку объективирующего мышления.

В заключительной части работы осуществлена попытка резюмирования феноменологических практик посредством приведения определенных дескрипций опыта. Указанная выше в связи с философией Э. Левинаса работа над изменением отношения к Другому и нового его понимания, предполагает не просто умственное усилие, но и переживание опыта инаковости. Только живое отношение с Другим может дать представление о специфике Другого. По этой причине в работе приведены описания встречи, дарения, исповедания, обладающие спецификой, но типические для любого человека, и базирующиеся на непосредственном опыте исследователя.

Степень разработанности проблемы

В анализе феноменологического учения мы обращаемся к первоисточникам в их переводе на русский язык. Для первой главы исследования наиболее актуальными работами, дающими ключ к пониманию феноменологического метода, становятся первый и второй том «Логических исследований», а также «Идеи чистой феноменологии» Э. Гуссерля. Однако еще больший интерес для нас представляют его «Картезианские медитации», где особое внимание уделяется феномену социальности и впервые говорится о Другом. Что касается А. Шюца, на русском языке мы имеем лишь один его труд под названием «Мир, светящийся смыслом», где собраны его основные работы, как-то: «Методология социальных наук», «Феноменология и социальные науки», «Проблемы природы социальной реальности», а также социально-психологический очерк «Чужак», затрагивающий социальный аспект проблемы инаковости.

Что касается рефлексии феноменологической традиции, наиболее емкими источниками, предоставляющими не только анализ, но и критику оказались работы Х. Абельса, Б. Гройса, В. И. Молчанова, К. А. Свасьяна, Я. А. Слина. Проблематика интересубъективности и жизненного мира в философии как Э. Гуссерля, так и А. Шюца разрабатывается и подробно анализируется Л. Г. Иониным.

В полной мере проблема инаковости раскрывается в трудах представителя феноменологии Э. Левинаса, философии которого посвящена вторая глава диссертационного исследования. К сожалению, в отечественной социальной теории анализу его философских изысканий посвящены лишь единичные работы. В частности особый интерес для нас представляют сборник «Эмманюэль Левинас: Путь к Другому», включивший в себя наиболее интересные статьи современных авторов, анализирующих творчество Э. Левинаса, а также единственная крупная работа среди отечественных исследователей, дающая подробный экскурс в биографию и философию выдающегося феноменолога, – книга Я. В. Ямпольской «Эмманюэль Левинас. Творчество и биография». По указанной причине большое внимание уделяется первоисточникам – работам «От существования к существующему», «Время и Другой», «Тотальность и бесконечное», «Гуманизм другого человека» Э. Левинаса. Для понимания динамики и развития философских взглядов философа, его определения инаковости необходима также отсылка к труду М. Хайдеггера «Бытие и время».

Критика позиции Левинаса и иной взгляд на социальность дается на базе творчества отечественного мыслителя С. Франка, основной акцент сделан на его работе «Непостижимое».

В последнем параграфе работы дается описание опыта встречи, дара и исповедания в контексте священности. В анализе данных дескрипций делаются ссылки на работы Э. Левинаса, а также при рассмотрении феномена дара приводится полемика между Ж. Деррида и Ж.-Л. Мариона.

Научная новизна исследования

1. Обозначены границы феноменологической тематизации проблемы друговости (Другой как «лицо» Э. Левинаса vs. Другой как Я Э. Гуссерля и Другой как [интерсубъективное] отношение А. Шюца), что позволило обнаружить нередуцируемость Другого ни к уникальному, ни к общему, типическому. Другой открывается для нас как нерасторжимое целое: единство уникального и общего.

2. Выявлена необъективируемая природа друговости (в ходе сопоставительного анализа философских концепций Э. Левинаса и С. Франка). Другой являет себя в откровении – самообнаружении, в котором имманентным образом присутствует сокрытость. Другой раскрывается, проявляет себя, но остается непостижимым для объективирующего познания.

3. Выдвинуто и обосновано положение, согласно которому друговость наиболее полным образом самообнаруживает себя в чувстве благоговейного уважения к человеку. Источник смыслополагания находится не в субъекте, а в его связи с миром – другими людьми.

4. Обосновано введение термина «священное» для характеристики чувства благоговейного уважения к Другому. Данный термин («священное») позволяет тематизировать отношение к Другому, в основе которого находится понуждение изменять себя (а не Другого): формирование (этической) установки, утверждающей значимость Другого в структуре субъективности, отказ от рассмотрения себя в качестве отправной («наделяющей смыслом») точки действий и отношений.

5. Осуществлены (в рамках феноменологической традиции) дескрипции трех форм откровения Другого: встреча, дарение, исповедание. Проведенные дескрипции позволяют говорить о непреодолимой дистанции между Я и Другим, основанной на священности другого человека, то есть сохранение его тайны, его человеческого лица и неприкосновенности. Подлинное единство дает проявить себя именно тогда, когда есть почтение к уникальности, инаковости. Чувство благоговейного уважения к Другому является источником полноценной коммуникации и основанием социальных отношений.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Установлено, что первые попытки осмысления инаковости (друговости) в феноменологической традиции были неразрывно связаны с представлениями об интерсубъективности и жизненном мире. В классической и социальной феноменологии, в частности, в работах Э. Гуссерля и А. Шюца Другой не рассматривается проблематически, а встраивается в общий контекст интерсубъективности без сосредоточения внимания на инаковости, но с подчеркиванием того, как Другой схож, соотносим и соразмерен нашему Я.

2. Обнаруживается, что данное Э. Левинасом определение инаковости и ее природы глубоко раскрывается в своем противопоставлении ее объективирующей силе мышления и обобщения. Однако его философия не отвечает на наш вопрос о том, как возможно социальное единство при удержании инаковости Другого, либо отвечает, что решение этой проблемы невозможно.

3. Выдвинуто положение (на основании анализа философии С. Франка), позволяющее охарактеризовать природу социальной реальности посредством термина «священное». Понимание социального как священного помогает удержать одновременно: общность, не впадая в крайность тотализации или типизации, и инаковость как утверждение уникальности и ценности человеческой жизни, и акцентировать внимание на межличностном аспекте социальных отношений.

4. В то же время утверждается, что священное, сохраняя трепетное отношение к Другому, позволяет говорить о существовании на необъективируемом уровне некоторого межчеловеческого родства, общности, что позволяет говорить о том, что социальность не исчерпывается одними лишь межличностными отношениями.

5. Раскрыт смысл опыта встречи, дарения, исповедания в качестве форм отношения к Другому, в которых проявлен *позитивный* аспект этих

отношений. Другой уникален, но он не обязательно является *чужим* и несет для нас угрозу. Другой похож на нас, но из этого не следует, что Другой должен быть таким же, как и Я. Отношения к Другому основаны на чувстве благоговейного уважения к Другому, установление межличностных связей без которого вряд ли возможно.

Теоретическая и практическая значимость работы обусловлена новизной и актуальностью темы исследования. Работа обнаруживает такой ракурс социальности, проявивший себя при анализе противоречивой природы инаковости, который последователи феноменологической традиции оставляют в тени исследования. Выводы, приведенные в диссертационной работе, могут быть полезны в преподавании специальных курсов, послужить базой для образовательных ресурсов, а также представить интерес для специалистов в сфере социальной философии и социальной феноменологии.

Апробация результатов исследования

Основные положения диссертационного исследования изложены в четырех статьях, три из которых опубликованы в изданиях, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней докторов и кандидатов наук. Отдельные результаты исследования были отражены в выступлениях на Международной научно-практической конференции «Социальное: содержание, смысл, поиск в современно культурно-историческом пространстве и дискурсе» (Казань, Казанский (Приволжский) федеральный университет, 14-15 октября 2011 г.) и на Итоговой конференции Казанского (Приволжского) федерального университета за 2013 год (Казань, Казанский (Приволжский) федеральный университет, 27 января 2014 г.)

Структура работы

Диссертация имеет объем 120 страниц и состоит из введения, основной части, заключения и библиографии. Основная часть включает в себя две главы, первая из которых состоит из двух, а вторая – из трех параграфов. Библиография насчитывает 160 пунктов.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Глава I «**Феноменология Другого: Э. Гуссерль и А. Шюц**» представляет собой обращение к традициям феноменологии и анализ того, каким образом в рамках данного направления обрела свою значимость проблематика друговости и какое она получила развитие в дальнейшем. Также подробное рассмотрение методологии феноменологического подхода имеет своей целью прояснение применяемого в работе феноменологического метода.

В первом параграфе «**Концепция Другого в феноменологии Э. Гуссерля**» прослеживается логика возникновения фигуры Другого в философии родоначальника феноменологии Э. Гуссерля. Гуссерль вводит в философский дискурс такие важные для социальной философии понятия как «интерсубъективность» и «жизненный мир», а также ставит проблему существования alter ego. Однако обращение Гуссерля к социальным аспектам

феноменологии происходит лишь в поздних работах и как необходимость решения методологических вопросов внутри своей философской теории.

Главной задачей, которую ставит перед собой Гуссерль, является поиск аподиктического, несомненного знания. Изначально феноменология выступает как гносеологическая дисциплина, основной целью которой является разработка метода, способного привести к истине в ее несомненности и очевидности. Этим методом становится феноменологическая редукция. Согласно последней, мыслитель в своих изысканиях должен руководствоваться древнегреческим принципом эпохи – воздержания от суждений. Феноменологическая редукция выступает некой гигиеной философского познания: чем строже она соблюдается, тем чище и яснее становятся суждения. Феноменологическая редукция повторяет путь науки, но в обратную сторону – от абстрактных определений к конкретике и обобщению, к неотрывности от человеческой жизни, к смысловым феноменам, а в конечном счете и к очевидной истине.

Гуссерль говорит о существовании трех типов феноменологической редукции:

1. Психологическая редукция. Это опыт познания объекта в его непосредственности, без давления абстрактных научных представлений. На данном этапе исследователь воздерживается от всех теоретических суждений об объекте. И это лишь первый шаг к очевидности.

2. Эйдетическая редукция. Такой вид редукции выводит на более высокий теоретический уровень. Имея дело с потоком феноменов, при их сопоставлении и сравнении исследователь может вычленить некоторые сущностные характеристики – неизменные структуры, такие как форма, цвет, количество, а также свойства, которые носят определяющий характер для существования предмета, – на подобии платоновских эйдосов.

3. Трансцендентальная редукция. Оба упомянутых типа редукции имеют дело с объективной реальностью и коррелируют с ней в той или иной степени. Гуссерль же предлагает выйти на более высокий уровень очищения знания, доведя редукцию до логических пределов. Подобно Декарту, он последовательно подвергает сомнению и выносит за скобки очевидности привычные формы знания: от данных чувственного порядка до идеи Бога. По окончании трансцендентальной редукции, Гуссерль приходит к выводу, что в скобках не осталось ничего, кроме нашего сомневающегося эго. Таким образом, поиск аподиктической истины приводит к несомненному существованию трансцендентального субъекта, а феноменология получает название эгологии.

Подобная позиция крайнего субъективизма часто подвергалась обвинению в солипсизме. В «Картезианских медитациях» Гуссерль развивает свою мысль и отвечает на подобные обвинения. По его мнению, солипсизм является необходимым этапом трансцендентальной редукции. Необходимым, но не окончательным.

Гуссерль не отрицает, что полученное в результате редукции трансцендентальное эго является единственным в своем роде, то есть

уникальным, монадой. Однако наряду с ним и за его пределами, существует множество других монад, обладающих той же трансцендентальностью, что и Я субъекта. Так Гуссерль преодолевает солипсизм и приходит к понятию Другого.

Идентификация Другого происходит через «аппрезентацию» (или «аналогизирующую апперцепцию»). Суждение о том, что перед субъектом находится Другой, также обладающий трансцендентальным сознанием, происходит по аналогии с собственным существованием. Восприятие Другого всегда происходит по внешним проявлениям, в то время как его психическая жизнь никогда не дана непосредственно, так как Другой всегда дан как восприятие Другого, как *alter ego*. Сложно говорить о принципиальной инаковости Другого для Гуссерля, тогда как он является субъекту в свете его сознания. Другой скорее отличается тем, что он похож на субъекта, что он обладает таким же трансцендентальным эго, и что его можно идентифицировать по аналогии с собой, то есть применить апперцепцию. Словом, Другой у Гуссерля выступает как Я-сам.

Таким образом, утверждение фигуры Другого становится завершающим этапом феноменологических исследований Гуссерля. Другой существует с равной долей очевидности, что и трансцендентальное эго. Гуссерль не подчеркивает принципиальную инаковость Другого, напротив, он постулирует его на подобии с Я – Другой обладает таким же центрированным сознанием, интенциональным мышлением и трансцендентальным статусом. Идентификацию Другого субъект осуществляет по аналогии с собой – по внешним телесным проявлениям, воспринимая которые он может судить о психической жизни Другого. При этом Другой никогда не дан в той же непосредственности, что и собственное сознание субъекта. Мы всегда достраиваем наше представление о Другом и можем только предполагать, что стоит за тем или иным его поведением, так как мы никогда не сможем оказаться на месте его центра, мы всегда привязаны к собственной субъективности.

Вопрос о том, как возможно со-присутствие, со-существование многих автономных Я снимается с введением понятия интерсубъективности. Интерсубъективность говорит о существовании некоего поля общезначимости, в котором мы сосуществуем вместе с Другими. Это не столько утверждение существования объективного мира за пределами эго, сколько расширение горизонтов феноменологического субъективизма. В свою очередь встреча с Другим происходит в жизненном мире. Это та сфера обыденного и повседневного опыта, где мы встречаем не идею Другого, а конкретных Других. Жизненный мир представляет собой наше восприятие общества изнутри в контексте собственной биографии.

Интерсубъективный мир — это сфера коммуникации всех трансцендентальных сознаний, т. е. окружающий нас мир, куда оказываются включены и все воспринимаемые нами объекты. Интерсубъективность выступает полем смыслов, которые имели бы общее значение для нас и для Других. Абстрактность интерсубъективности нивелируется в таком понятии

как «жизненный мир», который выступает индивидуальной, биографической ситуацией субъекта, живой тканью социума. Постулирование интерсубъективности и жизненного мира является контраргументом в сторону обвинений в солипсизме и ответом на вопрос, как возможно существование равноправных трансцендентальных субъектов. Более глубокий анализ данные феномены получают в работах последователей Гуссерля в рамках социальной феноменологии.

Второй параграф **«Концепция Другого в феноменологической социологии А. Шюца»** посвящен дальнейшему развитию феноменологических идей в работах А. Шюца. Если в случае с феноменологией Гуссерля мы имели дело с обособленным субъектом, монадой, которую окружали такие же автономные трансцендентальные субъекты, то Шюц, напротив, подчеркивает взаимозависимый характер отношений между субъектом и Другими. Для Шюца не существует гносеологической робинзонады. Изолированность может существовать лишь пространственно, и вместе с ней наша связь с Другими не прерывается – она конституируется на более глубоком уровне. Человек, по мнению Шюца, «занимает определенное место не только в пространственно-временном, или статусно-ролевом смысле, но и в морально-идеологическом»². Присутствие Другого заложено уже в интеракции, или в социальном действии, которое предполагает под собой направленность на других людей. Через интеракции Шюц дает социальности роль основополагающей реальности, наполненной субъективными смыслами за счет совершаемых нами и Другими действий. Социальность выступает в таком случае неким фоном, который присутствует повсеместно – в нашем сознании и в наших действиях и между субъектами.

Мы конституируем интерсубъективность – своим поведением и своим представлением о социальности. Хотя одинаково справедливо, что поведение Других также конституирует наше сознание и закладывает понимание интерсубъективности. Таким образом, социальность, проявляющая себя в интерсубъективности, представляет собой также источник знания и некоего общего смысла. Для того чтобы установить связь с Другим, мы должны подразумевать наличие некой типичности, которая позволила бы нам прогнозировать успешность коммуникации. Интерсубъективность для нас – это такое поле, которое делает возможным диалог между нами и Другими.

Если интерсубъективность представляет собой некую абстракцию, то жизненный мир проявляет себя во всей своей конкретности. Жизненный мир – это, прежде всего, «моя ситуация», проживаемая субъектом в настоящем. Шюц подчеркивает, что каждый субъект находится в неповторимой биографической ситуации, и никакая наука не может рассмотреть субъекта без отрыва от его «встроенности» в общество, в окружение конкретных (или же анонимных) Других.

Фигура Другого в философии Шюца тесно связана с представлениями о социальности, жизненном мире и интерсубъективности. Другой для него не

²

Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М., 2004. — С. 11.

всегда выступает конкретным человеком, так как само понятие друговости может быть растворено в окружающей нас социальной действительности. Шюц развивает идею градации близости и дальности окружающих нас Других в жизненном мире. Например, Другой может состоять с нами в так называемых «мы-отношениях» – быть другом, братом или сестрой, коллегой и т.д. То есть мы имеем возможность наблюдать друг друга в непосредственности и одновременности. С другой стороны, Другой может быть представлен опосредованно – через объект культуры или социальный институт. Особо интересен тот факт, что, в конечном счете, формы встречи с Другим могут доходить до максимальной отдаленности. Другой в философии Шюца может принимать форму анонимности.

Таким образом, Другой у Шюца представлен не только как отдельные монады (как мы видели это у Гуссерля) и не только в непосредственном контакте «лицом-к-лицу», но и в общем социальном, историческом и культурном контексте. Таким образом, для Шюца в вопросе о Другом важна не инаковость Другого, а его прикрепленность к обществу, его социальность.

Если Другой в феноменологии Гуссерля выступает субъектом, подобным нашему Я, alter ego, монадой, имеющей другой центр, то в философии Шюца Другой понимается не персонифицировано (точнее – не только персонифицировано), а как социальные отношения. Существуют разные степени близости, отдаленности и анонимности Другого. С одной стороны, Другой может быть представлен нам лицом-к-лицу – как конкретный человек, с другой стороны, он может присутствовать в нашей жизни опосредованно – как социальный институт или предмет культуры. В фигуре Другого проявляется дихотомия типического, общезначимого и уникально-неповторимого – сочетание интерсубъективного и жизненного мира. Чем в более опосредованных отношениях с Другим мы состоим, тем большую роль в них будут играть типичные образцы. В нашем же биографически обусловленном жизненном мире имеют место быть мы-отношения – когда Другой дан нам в своей конкретности и непосредственности. В обоих случаях, как у Гуссерля, так и у Шюца, Другой не рассматривается проблематически — он встраивается в общий контекст интерсубъективности без сосредоточения внимания на его инаковости.

Глава II «**Святость Другого: опыт феноменологической рефлексии (на материале философствования Э. Левинаса и С. Франка)**» направлена на раскрытие понятия Другого, рассмотрение крайней степени инаковости и дальнейшее преодоление противопоставления друговости и общности в понимании социальных отношений.

Первый параграф «**Инаковость Другого: отталкиваясь от учения Э. Левинаса**» имеет своей целью дать более радикальное определение Другого, где его инаковость рассматривалась бы в крайней степени. Основой для такого анализа выступают работы Э. Левинаса. Для понимания его философии является необходимым прояснить основные тезисы, предваряющие определение друговости.

Рассуждая феноменологически, Левинас выстраивает свою философию с основ и с введения понятия *il y a*, или акта-существования. Так называемый акт-существования безграничен, у него нет начала и нет конца, он безразличен любому отрицанию, т.к. его невозможно обратить в ничто. *Il y a* анонимно, оно «безлично как «вечереет» или «холодает»»³. Едва ли не самой важной характеристикой акта-существования для Левинаса является его тотальность, и в осознании неизбежности такого существования нет ни радости, ни утешения. Это не бытие Хайдеггера, являющееся человеку словно дар, уводящее от пугающей конечности существования. Тотальность *il y a* определяется Левинасом как злое бытие, как непрерывная выматывающая длительность, привязывающая к себе.

Акт-существования необходим для того, чтобы обосновать субъекта. Субъект изначально одинок, замкнут, у него нет «ни окон, ни дверей»⁴. Каждый из нас связан с собственным актом-существования, каждый живет исключительно свою жизнь. Существоющий обрывает тянущийся без начала и без конца поток анонимного *il y a*. Постулирование властных отношений между существующим и процессом его существования является принципиальным для философии Левинаса. Подобный «властный рефлекс», как неоднократно подчеркивает Левинас, является одной из главных причин ускользания друговости. Желание подчинить себе и своей логике Другого, сделать его соразмерным нашему Я, взять его на себя, как собственное существование – все это мешает встрече с Другим.

Субъект Левинаса – это, прежде всего, самотождественный субъект, исходящий из себя и возвращающийся к себе. Ему свойственна материальность – привязанность к себе как на телесном уровне, так и на онтологическом – в смысле своей нераздельной власти над *il y a*. Субъект владеет не только собственным существованием, но и миром. Распространяя свою власть на анонимное *il y a*, человеческое это привыкает поступать аналогично и с миром объектов. Помыслить, согласно Левинасу, уже означает присвоить. Мышление тотально и всеохватно, как и существование самотождественного Я в мире.

Именно по этой причине мы никогда не встретим инаковость в окружающей нас предметной действительности. Чуждость Я и мира формальна, Я в мире – это отношение обитания, обладания, жизни «у себя». Левинас видел проблему предшествующей философии в том, что она остается на уровне самотождественного субъекта и непреодоленной тотальности. Если Гуссерль называл эгологией свою феноменологию, то для Левинаса эгология – это философия в целом⁵. И в этом случае, следуя логике Левинаса, ни Гуссерль, ни Шюц, ни Хайдеггер не делают шаг навстречу Другому, не преодолевают самотождественности. Главной целью работ Левинаса было выявление специфики Другого, сохранение смысла слова «другой».

³ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: 1998. — С. 32.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ См.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.: 2000. — С. 82.

В заключении первого параграфа приводятся события возможного преодоления самотождественности субъекта – ситуации смерти, эроса и чадородия. Это попытка Левинаса дать такой подход к Другому, такой уникальный опыт, который бы не сводил на нет, а сохранял инаковость.

Первый подобный опыт мы находим во встрече со смертью. Смерть — это тайна, и смысл ее в том, чтобы оставаться тайной. Смерть нельзя помыслить, ибо мыслить нечего, есть только неизвестность. При осмыслении феномена смерти Левинас приходит к двум важным событиям, происходящим с субъектом: во-первых, в опыте смерти субъект переживает разрыв с актом-существования, умереть означает перестать *быть*, во-вторых, субъект сталкивается с ситуацией, когда он не может мочь, т. е. не в силах больше распространять свою власть, овладевать, делать частью своего самотождественного. Однако смерть — это еще не есть Другой, здесь еще нет конкретного человека, которого мы встречаем. Но смерть открывает возможности нашего Я к трансцендированию, выходу за пределы самотождественности.

Еще один уникальный опыт принятия инаковости заключается, по мысли Левинаса, во встрече с женским. Женское представляет собой темноту, которая поглощает свет мышления и разума. Отношения между женским и мужским — это любовь, эрос. Левинас подчеркивает, что в таком отношении нет субъект-объектной структуры нет сопоставления «ты-я» — такая близость не может быть выражена в понятиях или приравнена к познанию. Здесь власть субъекта над действительностью также чувствует свое бессилие — именно в любви субъект может почувствовать себя не только в качестве собственного «себя», но и в качестве «себя» другого, стать «чьим-то».

Следующей встречей с Другим является отцовство или материнство, словом, чадородие. Дитя — это наше Я, но чуждое себе. Здесь не происходит замыкания самотождественности, Я не возвращается к самому себе. Плодовитость — это такое отношение, когда одновременно происходит различение в тождестве.

Таким образом, Другой пребывает за пределами нашего Я и являет себя в некой необычной форме. Левинас радикализирует понятие Другого, нарочно заостряет внимание на его инаковости: это чужестранец, нищий, вдова, сирота, господин, Бог. Другой Левинаса обладает особыми характеристиками:

- Другой существует за пределами власти субъекта, а также за пределами объективирующего, «схватывающего» мышления.
- Другой является субъекту в качестве лица. Лицо подразумевает уникальность, индивидуальность, несравненность Другого с другими людьми и с субъектом.
- Сферой встречи с Другим «лицом-к-лицу» является речь, диалог с другим. По мнению Левинаса в языке не происходит подчинения Другого и нивелирования его уникальности.

- Вступая в диалог, в личные отношения с Другим мы попадаем в область этики. Этика является для Левинаса «первой философией», ведь именно она сохраняет инаковость. Сила нашего Я теперь проявляется в той ответственности, которую мы берем на себя при встрече с Другим.

- Между субъектом и Другим существует асимметрия межличностных отношений. Левинас сравнивает ее с соотношением конечного и бесконечного, где бесконечное мы видим в лице Другого.

Таким образом, Левинас дает описание Другого в межличностных отношениях, то есть в этике. Позиция Гуссерля и Шюца не приемлема в силу своей гносеологичности: для Левинаса важно не то, как мы познаем Другого, а как вообще выйти за пределы мышления без риска потерять инаковость из поля зрения. Главным врагом Другого Левинас называет тотальность, однако никто из предшествующих мыслителей – ни Гуссерль, ни Шюц, ни Хайдеггер, – согласно его логике, эту тотальность не преодолевает. Тотальность чревата сведением нашего Я и Другого к существованию некой общности. Так было с бытием у Хайдеггера, так же происходило с понятием интерсубъективности у Гуссерля и Шюца. Несмотря на то, что все эти философы в своем дискурсе старались выйти к конкретному человеку, главным для них было все же постулирование общезначимости, а не уникальности. Левинас же делает акцент именно на специфике Другого, ревниво оберегая его от обобщения с нашим Я. И в этом смысле позиция Левинаса радикально противоположна позиции Гуссерля или Шюца, которые своей целью видели описание такого мира, где имеют место общие смыслы и ценности.

Левинас в полной мере раскрывает понятие инаковости, противопоставляя его объективирующей силе мышления и обобщения. Однако его философия не отвечает на наш вопрос о том, как возможно социальное единство при удержании инаковости Другого, либо отвечает, что решение этой проблемы невозможно.

Во втором параграфе **«Священность Другого: отгалкиваясь от учения С. Франка»** мы обращаемся к философии С. Франка для того, чтобы уйти от радикализованного понятия друговости и вернуться к вопросу о существовании таких социальных отношений, где уникальность Другого заключала бы в себе также общезначимость.

Главным объектом философии Франка выступает непостижимое. Если Левинас за пределами тотализирующего мышления видит опыт встречи с Другим, то Франк за пределами освоенной и проясненной действительности видит более загадочное «непостижимое». И если для Левинаса непостижимость является атрибутом Другого, то Франк сосредотачивает свою философию на непостижимости как таковой.

Непостижимое – это необъективируемая сторона окружающей нас действительности, имманентно присущая ей. Непостижимое, согласно мысли Франка, не есть нечто абсолютно для нас недостижимое и не познаваемое, оно каким-то образом встречается в составе нашего опыта. Речь идет о

непостижимом как о недоступном постигающему познанию, то есть о непознаваемом.

Другой для Франка является лишь частью его осмысления феномена непостижимого. Если Левинас говорит о необъективируемости как об атрибуте Другого или смерти, то Франк, предполагая существование непостижимого самого по себе, уже не может рассматривать Другого как центральную фигуру философии, он ищет, где еще может проявиться загадочная природа непостижимого. И встреча с Другим есть лишь один из примеров переживания подобного опыта. Первым опытом встречи с непостижимым, согласно Франку, является сам факт нашего существования — таинственное безусловное бытие, которое дает знать о себе в самооткровении. Однако одного только существования недостаточно для формирования Я, сама природа человека требует трансцендирования навстречу непостижимому. Здесь и происходит наше устремление к Ты, встреча с Другим, событие, где наше Я формируется окончательно. Но помимо трансцендирования «во-вне» Франк говорит о возможности трансцендирования «вовнутрь» — к духовному бытию. И, наконец, самым высшим проявлением непостижимого становится встреча с Абсолютным единством, которое являет себя в божественном бытии. Таким образом, через откровение как в наиболее живое знание нам является непостижимое в трех формах бытия — субъективной, интерсубъективной (социальной) и транссубъективной (духовной).

Другой, содержа в себе также непостижимое, являет себя в откровении, то есть в таком раскрытии, относительно которого мы не можем использовать методы формального мышления. Откровение — это самообнаружение, выходящее за пределы привычного познания, и в то же время это сокрытость, когда Другой остается непознанным, непостижимым. То есть откровение является единственным способом принять необъективируемую сторону реальности.

В контексте феномена откровения Франк выходит к теме святыни — святыня выступает изначальной формой нашего контакта с Другим, условием существования межличностных отношений и в целом — социальности. Для решения поставленной цели работы мы предлагаем к использованию более нейтральное понятие «священное» в смысле не столько религиозного, сколько философского опыта. С нашей точки зрения, понятие священного является оптимальным для определения противоречивой и ускользающей природы социальности и для определения Другого. Священность социальных отношений означает их необъективируемость при бесконечной ценности человеческого существования. Священное предполагает парадоксальное сочетание уникального (когда святыня проявляет себя через встречу конкретного человека с другим конкретным человеком) и общего, существующего в качестве первоосновы. Священность говорит также о сочетании инаковости и родства — это такое отношение, когда социальность воспринимается как некая общность, но и человеческое лицо Другого при этом не теряет своей значимости. В единстве не

происходит растворения, как и не происходит замыкания человека на самом себе. Священное помогает сохранить гуманизм в определении социальности, ибо утверждение сходства, родства происходит на общечеловеческом уровне без разделения на классы или социальные группы. При этом логику определения социальности через священное сложно обвинить в тенденции к тотализации, ведь священное подразумевает трепетное отношение к иному, сохранение необъективируемой стороны действительности.

Полученное нами на основании философии Франка и приведенное на данном этапе работы понятие «священное» может помочь переосмыслить весь проделанный феноменологический анализ. Социальное как священное выступает как необъективируемая реальность, сочетающая в себе природу единого, общего и единичного, уникального. Изначально нами была поставлена задача в переосмыслении социальности в парадигме удержания инаковости, то есть в парадигме межличностных отношений, как мы это поняли из философии Левинаса. Переосмысление социальности в таком ключе неразрывно связано с фигурой Другого, в связи с чем еще одной целью стало определение Другого через понятия уникальности и общности без их взаимоисключения. Как мы увидели, сложность заключается в том, что многими мыслителями социальность изначально подразумевалась как реальность, поддающаяся объективизации, в определении же Другого из виду упускалась его инаковость.

Гуссерль одним из первых в современной философии и первым в феноменологии серьезно поднял проблему Другого. Однако он, как и многие философы попадает в ловушку отождествления Другого с нашим Я: Другой определяется не сам по себе, не как уникальный феномен, а через сравнение, через сопоставление с другими феноменами. Побеждает стремление типизировать Другого, а его инаковость Гуссерль заменяет аналогией с нашим Я. Другой Гуссерля является отдельным, автономным, но обладающим общей с нами интерсубъективностью. Понятие интерсубъективности потенциально схоже с понятием священного – в плане утверждения общности и существования общезначимых ценностей. Однако Гуссерля интересует постулирование интерсубъективности лишь на уровне сознания и в рамках гносеологии.

У последователя Гуссерля А. Шюца нахождение общего и типического также превалируют в определении Другого. Существуют разные степени общности, близости и дальности между людьми, обусловленные различными социальными факторами: принадлежность к одной социальной группе, вхождение в жизненный мир, мы-отношения, либо осуществление своих социальных функций и влияние друг на друга лишь опосредованно. Здесь речь идет также об уровне сознания, однако священное в философии Шюца мы можем увидеть косвенным образом за повсеместностью социальности.

Левинас, продолжая традиции феноменологии, обращает внимание на опасность формальной логики и тотализирующего мышления. В его определении Другого впервые заходит речь о его ускользании из фокуса нашего познания, о необъективируемой природе Другого как такового.

Однако Левинас критикует феноменологию и сложившуюся традицию за излишнюю страсть к типизации, к подведению под общее основание. Он радикализирует инаковость, отрицая утверждение любой общности между нашим Я и Другим, говоря о принципиальной асимметрии этих отношений. В философии Левинаса священный аспект социальности проявляет себя в полной мере. Однако священное целиком и полностью проявляет себя лишь сквозь лицо Другого, является его атрибутом.

На основании философии Франка мы определяем социальное, заключающее в себя инаковость и не подвергающее ее объективации, как священное, что удовлетворяет поставленным в начале работы целям. Понимание социального как священного помогает удержать одновременно: общность, не впадая в крайность тотализации или типизации, и инаковость как утверждение уникальности и ценности человеческой жизни. Определение социальности через священное не может считаться исчерпывающим, однако оно позволяет заострить внимание на межличностном аспекте существования общества. Священное подразумевает наличие в обществе Другого, который отличается принципиальной инаковостью, неподвластностью, отдельностью. В то же время, священное, сохраняя трепетное отношение к Другому, позволяет говорить о существовании на необъективируемом уровне некоторого межчеловеческого родства, общности, что позволяет говорить о том, что социальность не исчерпывается одними лишь межличностными отношениями.

В третьем параграфе **«Встреча, дарение, исповедание: дескрипция отношения к Другому»** дается анализ социальных актов, совершающихся на межличностном уровне и демонстрирующих при этом наличие внутреннего единства без отрицания инаковости Другого. Подобным образом Левинас в своих работах дает описание усталости и бессонницы, чтобы проиллюстрировать феномен акта-существования, либо описание эроса или чадородия для объяснения феномена друговости. Дескриптивный метод посредством описания жизненного опыта позволяет набросить сетку значений и смыслов на образ Другого. В параграфе приводятся описания таких нравственных ситуаций как встреча, дарение, исповедание.

Встреча есть то, что находится за пределами полагания окружающей предметной действительности. Попадая в зону отношений с Другим, то есть в зону этики, встречая Другого, все, что субъект может ему противопоставить – это доверие. На смену направленному на окружающий мир инстинкту схватывания и присвоения приходит состояние безусловной открытости. Доверие подразумевает принятие уникальности и абсолютной инаковости Другого. И в то же время доверие предполагает, что за пределами разобщенности скрывается наличие того, что получило название священного, то есть наличие общности на некоем более глубоком уровне. Доверие, которое ничего не ждет взамен, не содержит корысти, – это все, что остается субъекту в событии, которое от него не зависит. Искать встречи значит быть доверчивым и открытым, полагать на некотором дорефлексивном уровне наличие общности, существование за пределами эго – Другого, способного

встретиться лицом к лицу и, значит, обладающего с субъектом единством. Иными словами, искать встречи означает быть частью социальности, испытывать социальность в себе как внутреннюю интенцию, как некую силу, которая просит выхода, просит реализации.

Выбор или отказ от встречи с Другим не означает релятивистского характера социальности, но говорит о различении подлинных проявлений социального единства. Встреча с Другим – это выбор в пользу ответственности. Несмотря на то что встреча находится за пределами зоны властвования, это не значит, что она выходит за пределы ответственности. Напротив, это ситуация, когда ответственность взята на себя, когда субъект несет ответ перед лицом Другого. Встреча представляет собой ситуацию нравственного выбора, перед субъектом предстает Другой, от которого никуда не деться. Это то, что происходит с субъектом, и что мы можем лишь принимать. Если, согласно философии Левинаса, в Другом кроется спасение, то встреча – это спасение, от которого нет спасения.

Дар выступает неким мостиком между субъектом и Другим. Особенность дара состоит в том, что он не требует ответа: взаимное преподношение друг другу подарков – это уже не есть дар. Тайна дара заключается в том, что «дар не существует как таковой, если под существованием мы понимаем то, что он имеет место и созерцательно опознается как таковой»⁶. Понять дар, не превращая его в акт экономического обмена, можно так же, как и понять священное, – выйдя за пределы объективирующего мышления. Дар не может быть познан, ибо любое мышление дара его разрушает; он выступает неким контропытом – опытом до понимания, до любой герменевтики.

Неизвестность дара также открывается посредством доверия. Чистой формой дара и проявления доверия является обещание. Оно – невозможный, несуществующий дар. Казалось бы, даритель здесь – тот, кто дает обещание: он преподносит, но с отсрочкой то, чего на данный момент нет и, возможно, никогда и не будет. На деле же обещание – это всегда просьба к Другому. Настоящим дарителем в этом чистом даре выступает Другой – он дарит свое доверие и дает шанс ответственности субъекта

Исповедание знает только один способ существования — оно происходит в речи. Язык, согласно Левинасу, есть та область, где происходит встреча с Другим, а речь – одно из немногих действий, которое можно направить на Другого, не рискуя разрушить хрупкую грань между Я и инаковостью другого человека. Исповедание продолжает настаивать на доверии по отношению к Другому: ведь это и встреча с Другим, и в то же время преподношение ему себя в речи как дара. Исповедание предполагает не только беззащитность Другого, но и беззащитность субъекта перед ним: в этой ситуации признается господство Другого.

⁶ О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / Логос.— № 3(82). — 2011. — С. 150.

Представленные дескрипции – попытка выявления аспекта священности в общечеловеческом опыте (или даже контропыте). Во встрече, даре и исповедании проявляет себя необъективируемая реальность. Наличие священности в социальных отношениях позволяет говорить о единстве, заключающем в себя особенность и уникальность человеческого существования.

В **заключении** диссертационного исследования подводятся итоги и намечаются перспективы разработки данной проблематики.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК:

- Звягинцева Е. И. Пределы субъективности: заметки о понятии Другого в философии Э. Левинаса и С. Франка / Е. И. Звягинцева // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2013. – Т. 155, кн. 1. – С. 67-74.

- Звягинцева Е. И. Понятие «Другого» в творчестве Э. Левинаса / Е. И. Звягинцева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2014. – № 5 (43) в 3-х ч. Ч. I. – С. 92-94.

- Звягинцева Е. И. Тематизация Другого в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля и феноменологической социологии А. Шюца / Е. И. Звягинцева // Вестник КГУКИ, 2014. – № 1. – Часть 1. – С. 109-113.

Публикации в других научных изданиях:

- Звягинцева Е. И. Трактовка социальности в работах Э. Левинаса / Е. И. Звягинцева // Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции / отв. ред. А. Б. Лебедев. – Казань: Казан. гос. ун-т, 2011. – С. 293-300.