



УДК 140.8; 111.1

ТРАНСФОРМАЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО МЕТОДА В ТРАДИЦИИ «ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА»

© В. Ю. Даренский

Даренский Виталий Юрьевич

**доктор философских наук,
доцент**

**Луганский национальный
университет им. Т. Шевченко
e-mail: darenskiy1972@mail.ru**

Статья посвящена исследованию специфики «философии диалога» как неклассического варианта феноменологии. Определена перспективность этой традиции для исследования сущности человека и анализа основных структур человеческого мироотношения в его основных онтологических и аксиологических аспектах. Показана преемственность традиции «философии диалога» и «коперниканского поворота» И. Канта, а также особая эвристичность концепции Э. Левинаса для исследования базовых структур диалогического отношения «Я»-«Ты».

Ключевые слова: диалог, феноменология, личность, субъект, другой.

Проблема феноменологического анализа intersubjectивности возникла у «позднего» Э. Гуссерля в связи с тем, что его ранняя концепция в той или иной мере тяготела к солипсизму, что в 1910-1911 гг. признавал и сам философ в работе «Formale und transzendente Logik». Развитие понятия чистого сознания с его ноэзо-ноэматическими структурами («сознание о...»), закономерно привело к расширению сферы феноменологических исследований, в частности, к анализу проблемы возможности смысловых связей между индивидами. В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль дает объяснение возможности таких связей на основе разработки понятия «жизненного мира» (Lebenswelt) — как особой области опыта, преданного человеческой субъективности. В этой особой сфере опыта

конституируется «трансцендентальная intersубъективность», из которой посредством операции эпох мы получаем универсальное содержание «Я», свойственное, как говорит Э. Гуссерль, «всему человечеству». Однако, добавляет он, «неправильно было сразу вскакивать в трансцендентальную intersубъективность, перескакивая при этом через изначальное Я [Ur-Ich], ego моего эпохе, всегда остающееся уникальным и по лицам не склоняемым. Этому лишь по видимости противоречит то, что оно (в особом свойственном ему конститутивном свершении) для себя самого делает себя склоняемым трансцендентально; что оно, стало быть, из себя и в себе конституирует трансцендентальную intersубъективность, к которой затем причисляет и себя, в качестве всего лишь предпочитаемого члена, а именно, в качестве Я трансцендентальных “других”. Этому действительно учит философское самоистолкование в эпох. Оно может показать, как остающееся всегда единственным Я в своей оригинальной, протекающей в нем конституирующей жизни конституирует первую, “примордиальную”, предметную сферу, как оно осуществляет отсюда мотивированное конститутивное свершение, посредством которого получает бытийную значимость интенциональная модификация его самого и его примордиальности — под титулом “чужого восприятия”, восприятия Другого, другого Я, Я для себя самого, как я сам»¹.

Собственно говоря, у Э. Гуссерля само «Я», в том числе и другое «Я», предстает как *особый источник опыта*. Этого в принципе не было у неокантианцев. С другой стороны, у Э. Гуссерля (начиная еще с самых ранних работ) проблематизируется само понятие «Я». Современный исследователь И. Н. Шкуратов в статье «К критике учения Гуссерля о “чистом Я”» (2003) справедливо задается вопросом: «К чему приводит включение “чистого Я” в саму структуру интенционального переживания? К квазинатурализации интенциональности, которая начинает пониматься вроде некоего *геометрического луча*, “направляемого Я”... в гуссерлевском учении о “чистом Я”, мы обнаруживаем первую брешь эйдетического исследования субъективности. Представляет ли наша самость, наше Я подобие барабашки, скрывающегося в глубинах сознания и постоянно ускользающего от рефлексивного взора, или это Я есть нечто совсем иное, оригинально и очевидно данное каким-то другим, нерелективным способом?»² Поставленный вопрос еще более углубляется, но и во многом проясняется в связи с проблемой трансцендентальной intersубъективности. Действительно, то, что «скрывается в глубинах сознания и постоянно ускользает от рефлексивного взора» — это отнюдь не «барабашка», а «примордиальный» пра-опыт изначального Я [Ur-Ich], укорененный в базовую смысловую структуру «жизненного мира» и в этом отношении свойственный «всему человечеству» — т. е. изначально, «примордиально» (трансцендентально) intersубъективен. Этот пра-опыт действительно дан всегда нерелективным способом — т. е. «всегда» в том смысле, что любая рефлексия над любыми

¹ Гуссерль Е. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Университетская книга, 2004. С. 248.

² Шкуратов И. Н. К критике учения Гуссерля о «чистом Я» // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 2003. № 3. С. 72.

предметностями сознания его предполагает, но не исчерпывает. Но *специфика этого опыта состоит в том, что собственное «Я» открывается только при «встрече» с другим «Я», а не в результате саморефлексии, которая в данном случае вторична.*

С другой стороны, «брешь» эйдетического исследования субъективности здесь и в самом деле приоткрывается, поскольку, во-первых, смысловая структура «жизненного мира» оказывается избыточной по отношению к возможностям индивидуального опыта эйдетической рефлексии; а во-вторых, столь же избыточным и неисчерпаемым для нее оказывается и сам «примордиальный» пра-опыт изначального Я. Эта «брешь» породила ряд интересных идей. В частности, еще Ж.-П. Сартр в работе «Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания» акцентировал принципиальный факт спонтанности сознания, его неподконтрольности Эго: «сознание со всех сторон ускользает от Эго, доминирует над ним и удерживает его вне самого себя посредством непрерывного творения... Нет больше барьеров, нет границ, нет ничего такого, что скрывало бы сознание от него самого. И тогда сознание, замечая то, что можно было бы назвать фатальностью спонтанности, вдруг наполняется страхом: именно этот страх, абсолютный и неистребимый, этот страх перед самим собой представляется нам конститутивным моментом чистого сознания»³. Очевидно, что эта спонтанность и этот страх являются «чистой», дорефлективной формой переживания «примордиального» пра-опыта «изначального Я». Позднее А. Гурвич в работе «Неэгологическая концепция сознания» дополнил эти соображения указанием на вторичный характер Эго по отношению к изначальной спонтанности сознания, вследствие чего Эго «никогда не может восприниматься непосредственно. Его можно постичь только в рефлексии, схватывающей акт сознания в его отношении к определенной диспозиции»⁴. В результате этих и ряда других исследований сложилась особая проблемная ситуация, которую Жан-Люк Марион определил с помощью вопроса: «Сталкивалась ли феноменология когда бы то ни было с задачей более насущной, чем нынешняя необходимость установить, что или, возможно, кто приходит на смену субъекту?»⁵

Одним из ответов на этот вопрос стала разработка идей респонзивной феноменологии с неклассическим пониманием субъекта как локализованного на границе с *чужим*. При таком понимании любой опыт становится *сущностно диалогическим отношением*. Как пишет об этом Б. Вальденфельс: «Творческое выражение опыта предполагает, что сам опыт открывает определенный вид диалогической структуры... Зияние между собственным и чужим способствует тому, что вещи никогда не обретают слово полностью... Многие, что сегодня живо в области феноменологии, движется на границе между могущим и не

³ Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. 2003. № 2 (37). С. 119.

⁴ Гурвич А. Неэгологическая концепция сознания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. 2003. № 2 (37). С. 133.

⁵ Marion J.-L. The Final Appeal of the Subject // Deconstructive Subjectivities, ed. S.Critchley & P. Dews, SUNY Press, 1996. P. 185.

могущим быть выраженным словами, между видимым и невидимым. Такое мышление на границе и такое пребывание на границе дает возможность тому, чтобы призыв к «самим вещам» звучал дальше... в том смысле, что давал бы услышать претензию чужого в чем-то собственном»⁶.

Вместе с тем, по нашему мнению, следует учитывать и то обстоятельство, что очерченная проблематика активно исследовалась не только авторами, традиционно причисляемыми к феноменологам, но и в других течениях философии XX века, в особенности в «философии диалога». Весьма важно и то, что большинство «философов диалога» фактически пользовались методами феноменологии (редукцией, эпохй), а Э. Левинас сознательно развивал идеи феноменологии, постоянно находясь в полемике с работами Э. Гуссерля. Поэтому следует рассмотреть на некоторых примерах наследие «философии диалога» в качестве неклассической феноменологии, по-своему осмыслявшей проблематику интерсубъектности. Такова задача данной статьи.

Феномен субъектности человека («Я») в «философии диалога» трактуется не в соотнесенности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т. д.), но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с Другим, с Ты в абсолютном смысле этих слов. Это весьма тонкое отличие, как показывает опыт, далеко не всегда встречает адекватное понимание. Стереотипы мышления, сложившиеся в рамках других традиций, понуждают их представителей понимать «Я» и «Ты» («Другого») как не более чем антропоморфизированные репрезентации тотальности инобытия, «социальной среды», «бессознательного» и т. п. Однако в действительности «философия диалога» глубоко эвристична именно благодаря этому отличию, задавая особую парадигму философствования о человеке. Основной гносеологической презумпцией описанной модели является тот факт, что связывание мимолетных и случайных восприятий в Целое мира и «Я» не имеет под собой никаких оснований на уровне объектности (ведь «мир как целое» и «Я» перцептивно нам никогда не даны). Таким основанием может быть только не что иное, как воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую в свое время М. Бубер называл «врожденным Ты», трактуя последнее как универсальную «вещающую форму» и потому «модель души»⁷.

В рамках этого общего проблемного поля «философия диалога» представляет собой «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Изначально конституирование «диалога» в качестве специфического предмета философской рефлексии происходило в рамках некоторых направлений религиозной философии, в первую очередь, христианской (М. М. Бахтин, А. А. Ухтомский, С. Франк, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси, Г. Батищев) и иудейской (М. Бубер, Ф. Розенцвайг, Э. Левинас). Возникновение «философии диалога» обусловлено

⁶ Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск : Изд. ЕГУ, 1999. С. 160–161.

⁷ Бубер М. Два образа веры. М. : АСТ, 1999. С. 43.

кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об «абсолютном Ты» — но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». Однако этот исходный аспект онтологии диалога может в определенной степени «выноситься за скобки», обращая философа уже к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущностно обращенного к Другому и тем самым онтологически незавершенного существа. Тем самым, здесь в значительной степени «снимается» противостояние эссенциализма и экзистенциализма в философствовании о человеке: упомянутая «сущность» человека понята здесь как открытый принцип его экзистенции.

Для «философии диалога» *любая универсальность непосредственно выступает для индивидуума в форме конкретно обращенного к нему «Ты»* — и потому dia-logos как «через-слово» всегда является и duo-logos'ом (от duo — два), то есть «через-Ты». Сама философа «Ты» объединяет в себе признаки уникальности межличностных отношений и всеобщности символического Другого. В этом смысле диалог может быть определен просто как актуализация «Я-Ты-отношения», в отличие от «Я-Оно-отношения», которое является признаком «поверхностного» общения как простого «обмена информацией». «Ты» означает настоящую метафизическую тайну, поскольку представляет собой, с одной стороны, онтологическую границу индивидуального субъекта («Я»); а с другой, «Ты» и является той особой и единственной реальностью, причастность к которой эту границу преодолевает, через которую происходит самотрансцендирование «Я» — как бытийный источник всего многообразия человеческого опыта. В свою очередь, сознание и речь человека пребывают в диалогическом режиме ровно постольку, поскольку движимы одновременно двумя противоположными интенциями: *волей к различанию* (от *différance* Ж. Деррида) и *волей к общности смысла*. С одной стороны, в рамках единого «жизненного мира» обмен высказываниями возникает только в силу *неполноты включенности* в него каждого из собеседников — и поэтому они ценны друг другу именно этой своей взаимообогащающей различностью. С другой стороны, эта неполнота имеет своей обратной стороной *принципиальную избыточность* каждого из них относительно общего для них смыслового «поля» — и поэтому они должны (сознательно или бессознательно) делать усилия, чтобы не «выпасть» из него. Поэтому «топос» диалога глубоко парадоксален — он всегда происходит некоем в неизбывном «зазоре» между тем, что взаимопонятно, и тем, что взаимонепонятно. С точки зрения «чистой» рефлексии диалог двунаправлен: другой человек *фактически* (на уровне мировоззрения это может и не осознаваться) конституирует самым своим присутствием и реальной обращенностью ко мне актуально бесконечный смысловой горизонт «моего» бытия; но диалог происходит там и тогда, где и когда мы вдруг оказываемся способными увидеть (если, конечно, добровольно не «ослепляем» себя психологически и нравственно) в Другом действительную тайну его личности в виде бесконечно отдаляющегося, по мере нарастания нашего внимания к нему, открытого горизонта его внутреннего мира.

Тем самым, диалогическое отношение — это в первую очередь отношение бытийное, а уже вследствие этого оно становится и основой «коммуникации» в традиционном смысле этого слова. Эту *бытийную* суть «Я»-«Ты»-отношения удачно описывает А. В. Ахутин: «Ни “Я”, ни “Ты” не натуральные свойства сущего, называемого человеком, напротив, — это следы его ненатуральных возможностей... Первичное Ты — это *первичность моего ничто*, моя первичная, собственнейшая собственность. Мое ничто всегда уже обращено ко мне, взывает ко мне, приводит меня в себя, в сознание, в самосознание. Ты — это Я, всем существом поставленный под вопрос. Я — это мой ответ всем собой... Ты — тот, кто спрашивает — обращается во мне ко мне самому, ко мне одному, к моей одинокой единственности, к тому Я, которое всего лишь я, которым я отсутствую, которое *есть* мое отсутствие и которое призывается к ответу, ответом же может быть только все мое бытие, только мое *все* бытие. В первичном общении речь идет о бытии, речь идет самим бытием»⁸.

Поэтому, например, в версии «философии диалога» М. М. Бахтина бытийной формой самоосуществления человека является «по поступок» в его нетривиальном понимании, при котором «в основе поступка лежит приобщенность к единственному единству» истины, когда «вневременная значимость... мира Истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события», а «ответственный поступок приобщает всякую вневременную значимость единственному бытию-событию»⁹. Тем самым, диалог можно определить как *общение в горизонте истины*. В свою очередь, отношение к Истине здесь — это не «диспозиция» и не интенциональное полагание, исходящее от Эго, но реальное *бытийное со-приобщение* к ней, открывающееся через открытость Другого. В. А. Малахов отмечает, что «как для Бахтина, так и для Бубера диалогический принцип включает в себя идею событийности бытия, специфичного для каждой его точки коммуникативно-творческого напряжения, выводящего за пределы любых априорных построений и обезличивающих абстракций»¹⁰. Исходный момент осмысления в «философии диалога» М. М. Бахтина — это онтологическая избыточность человека, его «правое безумие принципиального несовпадения с самим собою». «Только сознание того, что в самом существенном меня еще нет, является организующим началом моей жизни, — пишет М. М. Бахтин, — Я живу внутри себя вечной верой и надеждой на постоянную возможность чуда нового рождения»; человек всегда «живет изнутри себя надеждой и верой в свое несовпадение с собой, в свое смысловое предстояние себе, и в этом жизнь безумна с точки зрения своей наличности, ибо эти вера и надежда с точки зрения их наличного бытия ничем не обоснованы... Отсюда эти вера и надежда носят молитвенный характер... И во мне самом это безумие веры и надежды остается последним словом моей

⁸ Ахутин А. В. На полях «Я и Ты» // Тяжба о бытии / А. В. Ахутин. М. : Изд. РФО, 1996. С. 297.

⁹ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Работы 20-х годов / М. М. Бахтин. Киев : НЕХТ, 1994. С. 53; 18.

¹⁰ Малахов В. А. М. Бубер и М. Бахтин: акценты философии диалога // Уязвимость любви / В. А. Малахов. Киев : Дух и Литера, 2005. С. 335.

жизни... Мое последнее слово лишено всех завершающих, положительно утверждающих энергий... В нем я обращаюсь вне себя и предаю себя на милость *другого*¹¹. Таким образом, по М. М. Бахтину, Другой является конституитивным моментом человеческой личности на самом глубоком онтологическом уровне, определяющем само ее осуществление. Именно в этом состоит исходная онтология тех диалогических отношений, которые затем разворачиваются в различных формах, создаваемых культурой. В этой первичной онтологии, как пишет М. М. Бахтин, «жизненное событие в его целом безысходно: изнутри жизнь может выразить себя поступком, покаянием-исповедью, криком; отпущение и благодать нисходят от Автора. Исход не имманентен жизни, а нисходит на нее как дар встречной активности Другого»¹². В этом «даре встречной активности» Другой становится «моим» Автором, и все люди подлинно со-бытийствуют лишь как реальные «со-авторы» друг друга.

Неклассичность «философии диалога» состоит в именно полагании сверхрациональной реальности «Ты» как источника новых смыслов и экзистенциальных содержаний «моего» бытия. Неклассичность понимания человека в «философии диалога» состоит не просто в осознании его онтологической несводимости к любым конечным формам сущего, в его «распахнутости» в Абсолютное — такое понимание присуще любым формам религиозной философии — но именно в том, что здесь такая бытийная вакансия понята как онтологически производная от исконного Бого-человеческого отношения, парадигмального для любых «Я»-«Ты» отношений. (Весьма характерно, что атеистический вариант «философии диалога», представленный, например, у В. С. Библера, до сих пор остается исключением и фактически самоустраивается от фундаментальной антропологической проблематики, сосредотачиваясь на теории культуры в ее секуляризованном варианте). Следует отметить, что «философия диалога» неклассична именно в рамках антропологии, где классический подход определяется вопросом о «месте человека в космосе». Для «философии диалога» такой вопрос если и не совсем безразличен, то чаще всего выглядел бы как бегство от постановки двух более фундаментальных вопросов: о «месте человека перед Богом» и «месте одного человека в другом человеке». (Заметим, что такие формулировки хотя и не встречаются в буквальной форме у известных представителей этой традиции, но отвечают базовым интенциям «диалогического» философствования).

В рамках этого общего проблемного поля «философия диалога» представляет собой веер внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Изначально возникновение «философии диалога» обуславливалось в первую очередь кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания, внутри которых конституируется и высший опыт об «абсолютном Ты» — но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». Эта тенденция в своем чистом виде

¹¹ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 190.

¹² Там же. С. 151.

лежит в основе «философии диалога», развивавшейся у мыслителей иудейской традиции. Христианские философы-диалогисты, естественно, также не чужды этого фундаментального аспекта диалогического опыта, но основной акцент перенесли на понимание онтологии Слова и Речи как не просто готовых средств передачи уже имеющегося опыта трансценденции, а наоборот, как основных средств порождения последнего. Такое различие очевидным образом является следствием различия исходных типов религиозного познания: ветхозаветного откровения о Боге как непостижимом абсолютном «Ты», являющем свою Волю и требующем безусловной Верности в уповании будущего; и новозаветном откровении о Боге как явленном и воплощенном Слове, *уже* исполнившем упование, *уже* победившем смерть. К. Гарднер справедливо замечает, что если в концепции М. Бубера «становясь Я, я говорю Ты», то в концепции М. М. Бахтина «Я становлюсь Я, когда ко мне обращаются в качестве Ты»¹³. На примере сопоставления двух мыслителей этот автор фиксирует отличие двух духовных традиций, определивших интенциональное различие этих двух направлений «философии диалога». Оно определяется тем, что философ-«диалогист» в иудейской традиции эксплицирует первичный для нее опыт Авраама, Иова и Моисея, открывавших Присутствие и Зов абсолютного «Ты» в глубине своего человеческого «Я». В свою очередь, философ-«диалогист» в христианской традиции эксплицирует новый опыт Нового Завета — ответ обращенному к каждому «Я» и жертвенно воплощенному для его спасения Слову.

Своеобразие исходных опытных оснований и смысловых интенций «философии диалога», позволяющее в некотором смысле трактовать ее как особую *философскую неоархаику, основанную на реконструкции аутентичного «библейского мышления»*, вместе с тем заставляет задуматься о том, благодаря чему стало возможным адекватное выражение этих пластов человеческого опыта на языке современной философии? Вероятно, конституирование специфической проблематики «философии диалога» было бы затруднено без последствий «коперниканского переворота» И. Канта, его формулировки антропологической проблемы. В полном соответствии с кантовской традицией философы-«диалогисты» также не удовлетворены традиционной метафизикой, полагающей «естественное» наличие у человека сверхчувственного познания всякого рода «универсалий» и, с другой стороны, понимающей человека как существо, стабильно прописанное по определенному «адресу» в иерархии тварного бытия. Подобно И. Канту, «диалогисты» убеждены, что метафизический опыт вовсе не дан человеку неким естественным образом. Однако, в отличие от И. Канта, «диалогисты» понимают опыт не в локковском смысле (как только чувственное восприятие), но в смысле значительно более широком, для которого возможен именно метафизический, сверхчувственный опыт (в некотором отношении близкий и опыту мистическому). Причем именно метафизический опыт и конституирует субъектность человека как таковую, порождая человеческое «Я» в его соотнесенности с Миром и с Другим субъектом как

¹³ Гарднер К. Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души. М. : ИФ РАН, 1993. С. 104.

метафизическим Целым, эмпирическое восприятие которого всегда частично, случайно и ограничено. Однако не трудно заметить, что сам способ концептуализации опыта «Я» у «диалогистов» вполне аналогичен кантовскому, хотя И. Кант всячески стремился представить этот способ как исключительно эмпирический. Как писал Э. Кассирер, для И. Канта «факт Я не имеет преимущества и прерогативы перед другими, удостоверенными посредством восприятия и эмпирического мышления фактами. Ведь Я также не дано нам исконно как простая *субстанция*, — его идея возникает у нас на основании тех же синтезов, тех же функций соединения многообразного, посредством которых содержание ощущения становится содержанием опыта, “впечатление” — “предметом”. Эмпирически самосознание не предшествует по времени и фактически эмпирическому сознанию предмета; в одном и том же процессе объективации и определения целое опыта делится для нас на сферу “внутреннего” и “внешнего”, на сферу “Я” и “мира”»¹⁴.

«Диалогисты» в своем понимании феномена «Я», т. е. самой человеческой субъектности мыслят его вполне аналогично И. Канту: понимая вместе с И. Кантом субъектность как нечто актуально возникающее и становящееся, а отнюдь не данное изначально в качестве готовой «субстанции», они вместе с тем указывают на сверхэмпирическое основание «Я», коренящееся в его особой онтологии, в его иноприродности по отношению к любым «апперцепциям». Традиционно эта иноприродность фиксировалась в категориях «души» и «духа», самоактивность которых по отношению к эмпирическому миру восприятия (а значит, и способность их трансцендентального синтеза) полагалась в качестве атрибутивной. «Диалогисты» в своем варианте «критики чистого разума» (хотя и не задаваясь специально такой целью) пошли дальше, обратившись к рефлексии глубинной онтологии человеческой субъектности, лежащей в основе самой способности «трансцендентальной апперцепции». Предельно обобщая их подход, можно сказать, что способность разума синтезировать бесчисленные «апперцепции» в некое единство (в том числе в единство «Я») благодаря действию своих априорных структур объясняется той особой онтологической (не эмпирической!) протоструктурой самой субъектности, которая состоит в изначальной обращенности к «Ты» в символическом смысле — т. е. в *изначальном восприятии Реальности как таковой именно в субъектном, а не объектном модусе*, без чего человеческое сознание вообще не пробудилось бы и не «заработало». Объектный модус всегда вторичен, хотя имеет тенденцию «заслонять» собой на «экране» сознания первый. Но первый, субъектный модус продолжает работать в виде активности «трансцендентальной апперцепции», без которой эмпирические восприятия вообще не могли бы становиться фактами сознания. Связывание мимолетных и случайных восприятий в Целое мира и «Я» не имеет под собой никаких оснований на уровне объектности (ведь «мир как целое» перцептивно нам никогда не дан). Таким основанием может быть только не что иное, как воспроизводящаяся в человеке уже упомянутая онтологическая протоструктура субъектности, которую М. Бубер, используя натуралистическую метафору, называет «врожденным Ты» и контекстуально соотносит ее с

¹⁴ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб. : Университетская книга, 1997. С. 177.

кантовскими априорными категориями, по отношению к которым она занимает позицию их ноуменального основания, уже непосредственно укорененного в «сущности» человека как «образа Божия». Без первичности субъектного восприятия мира именно в этом, сугубо онтологическом смысле, были бы в равной степени невозможны ни «единство трансцендентальной апперцепции», ни наша способность воспринимать нечто в окружающем нас мире в качестве субъекта, в качестве «Ты». Ведь никакие, сколь угодно богатые «апперцепции» сами по себе, без особой протоструктуры нашего сознания не создают единства; и, соответственно, никакие «апперцепции» другого человека не дают нам его «Ты» – последнее конституируется в совершенно особом, неперцептивном опыте. Эта универсальная «вещающая форма» сознания – не что иное, как первичная целостность «Я»-«Ты»-отношения, из которой только по мере социализации индивида выделяются «Я» и «Ты» как самостоятельные, «абстрактные» моменты этой онтологически заданной «праформы».

Тем самым, «диалогисты» фактически идут по пути обоснования нового типа метафизики, причем именно в том направлении, которое наметилось у И. Канта. Рефлексия глубинной онтологии человеческой субъектности, развитая в традиции «философии диалога», может быть понята в своей сущности также и в контексте кантовского концепта «вещи в себе». Многими авторами уже обращалось внимание на изначальную амбивалентность этого понятия, которое одновременно предполагает и неисчерпаемость непознанной реальности и бесконечность возможностей ее познания (т. е. полагает пространство ее возможной познаваемости). Здесь же имеет место и амбивалентность качественного, онтологического характера. С одной стороны, понятие «вещи в себе» предполагает качественную границу между вещью как таковой и ею же в ее данности нашему восприятию; с другой, поскольку такая данность все же имеет место, то это означает относительность такой границы, а тем самым и наличие качественной общности. Очевидно, что оба названные момента в своей предельной форме выступают в том случае, когда таковой «вещью» оказывается другой субъект, «Ты». Фактически весь современный дискурс о Другом, пробужденный «диалогистами», движется в парадигме указанных амбивалентностей, то есть оказывается своеобразной экспликацией этого кантовского понятия. Действительно, ведь без презумпции «вещи в себе» нет никакой возможности обосновать реальную, онтологическую множественность субъектных миров, только благодаря которой они могут выступать в подлинном статусе «Других» друг для друга. «Другой» как философский концепт означает принципиальную, онтологически (а не, например, лишь социально или культурно) обусловленную *инаковость* субъектов друг для друга – но при этом такую инаковость, при которой не только сохраняется, но также постоянно и с необходимостью актуализируется их способность взаимопроникновения и реальной общности. Афористически выражаясь, можно сказать, что *Другой* – это высшая форма «вещи в себе».

У «диалогистов» тот модус бытия сущего, для обозначения которого И. Кант использовал выражение «в себе» также мыслится в своих предельных основаниях, в частности, в качестве сущностного признака «Ты»: последнее бесконечно открыто, незавершено и неисчерпаемо именно потому, что «в

себе» сохраняет Непостижимое. В своей абсолютной форме такое отношение имеет место в религиозном опыте, о чем, например, М. Бубер пишет следующим образом: «Действительность веры во встречу с просвечивающим сквозь все лики, самим же по себе лишенным облика Встречным не знает в качестве чистого отношения Я-Ты никакого его образа, ничего воспринимаемого в качестве предмета, — она только знает о Его присутствии в качестве Присутствующего... Но основание человеческой сущности, где она собирается воедино, — это также и лоно души, из которого являются образы»¹⁵. Так встречаются абсолютное «в себе» Бога и пытающееся все более и более вместить его «в себе» человека. Хотя «в себе» всех человеческих «Ты» онтологически равны друг другу и здесь, в отличие от первого случая, имеет место симметрия, но и их соотношение выступает как некое *подобие* отношения к «абсолютному Ты» благодаря незавершенности, открытости и взаимной неисчерпаемости человеческих субъектов.

Стоит рассмотреть также и ряд идей Э. Левинаса, трансформирующих ключевые понятия феноменологии в полемике с работами Э. Гуссерля. Понятие интенции, по мысли Э. Левинаса, «нужно воспринимать не в нейтральном развоплощенном смысле, в котором оно фигурирует в средневековой философии и у Гуссерля, но в общепринятом значении, включающем стимул желания»¹⁶. Концепт «желания», с одной стороны, возвращает понятие интенции к ее укорененности в смысловой структуре «жизненного мира» (тем самым углубляя идеи позднего Э. Гуссерля); а с другой — вскрывает изначальную укорененность интенций в структуре субъект-субъектных отношений. Далее, в то время как «понятие интуиции в гуссерлевой феноменологии представлено фактом для объектов *быть помысленными — gemeint — как* присутствующими в оригинале, “во плоти и крови”», — отмечает Э. Левинас, — но более глубокое «значение интуиции... связано с одухотворяющим ее смыслом, а не с “первичным содержанием” (названным в “Логических исследованиях” “представляющим”), содержащимся в “переживом» интуиции”; поэтому, в свою очередь, определение интенциональности не исчерпывается тем фактом, что она является простым выходом в бытие или субъектно-объектной корреляцией; загадка сознания не сводится к тому, что “любое сознание является сознанием чего-то”. Интенциональность — это... факт *наименования* тождественного, провозглашения чего-либо как чего-либо»¹⁷. Тем самым, само содержание интенциональности расширяется до акта установления имени явления на основе «одухотворяющего смысла». Тем самым, феномен «имени» здесь вообще можно определить как то главное, что привносит в содержание интенционального акта фиксацию его включенности в личностную динамику «жизненного мира», движимую интенцией-как-желанием.

С другой стороны, интенции сознания, направленные вовнутрь самой субъектности, обнаруживают здесь нечто «невывразимое или непередаваемое

¹⁵ Бубер М. Указ. соч. С. 473.

¹⁶ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 21.

¹⁷ Там же. С. 333.

внутреннего мира». И это, по Э. Левинасу, есть базовая «предшествующая свободе ответственность... ответственность, предшествующая любому свободному обязательству, и это прежде, чем оно будет описано своей неспособностью появиться в сказанном. Итак, на фоне бытия субъект выделяется не своей свободой, которая сделала бы его господином вещей, но праизначальной затрагиваемостью... Посредством этой затрагиваемости субъект ответствен за свою ответственность, не может отстраниться от нее... Он есть ответственность прежде, чем стать интенциональностью»¹⁸. Тем самым, всякой особой интенциональности предшествует «внутри» субъекта такая «праизначальная» вовлеченность в отношение с Другим, которая не сводима ни к какой отдельной интенции, и никакая сумма последних не может исчерпать это отношение. Именно эта «праизначальная» вовлеченность делает предметом опыта «идею бесконечного», которая «конкретно осуществляется в виде отношения к лицу. Идея бесконечного, она одна поддерживает экстерниорность Другого»; при этом сама «идея бесконечности превосходит мои способности — не в количественном плане, но... ставя их под вопрос. Она не исходит априорно из наших глубин; тем самым она является опытом по преимуществу»¹⁹. Тем самым, коррелятивные идеи Лица (лика) и Бесконечности, в конечном счете, и составляют главный, предельный и содержательно неисчерпаемый предмет «диалогической» неклассической феноменологии Э. Левинаса.

«Праизначальная» вовлеченность едва ли не самым глубоким образом открывается в феномене Книги. «Человеческое бытие — пишет Э. Левинас, — не только в мире, оно не только *in-der-Welt-Sein* (*бытие-в-мире*), но также и *zum-Buch-Sein* (*бытие-к-книге*), в отношении к вдохновенному Слову» («хотя бы только книги, созданные до книг: вдохновенный язык... фольклора») ²⁰. Книга в символическом смысле — как сумма универсальных смыслов, явленных в человеческом бытии и хранимых для каждого, — есть предельный предмет интенций сознания, в том числе и в тех случаях, когда последние непосредственно обращены не к текстам, а к объектам. Наконец, в радикально ином по сравнению с традиционной феноменологией ключе здесь разворачивается и феноменология времени. По Э. Левинасу, «присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего — не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная связь»²¹. Тем самым, речь здесь идет не о (фр. *durée*) простого физического времени, но о времени в его дискретном, прерывистом экзистенциальном измерении, которое, так сказать, «квантуется» в точках явленности Лица другого в конфигурациях судьбы.

В заключение приведем наше собственное соображение относительно возможных понятийных инноваций, которые бы более четко специфика «философия диалога» как особой версии феноменологии. К таковым, думается,

¹⁸ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб. : Университетская книга, 1998. С. 207.

¹⁹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. С. 201.

²⁰ Там же. С. 360.

²¹ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. С. 81.

относится прежде всего необходимость применения нового понятия «интервенции» (в дополнение к понятию *интенции* в классической феноменологии), который фиксирует сущностную специфику того режима работы сознания, который имеет место в рамках диалогических процессов. Латинская приставка *inter-* непосредственно отвечает смыслу ситуации *zwischen* (М. Бубер) — т. е. ситуации такой взаимной обращенности двух сознаний, которая не является интенционально полагаемой «собственностью» ни одного из них, но оставляет необратимые изменения в каждом. Впрочем, это понятие фиксирует лишь поэтический аспект диалогического сознания, но не менее важен и аспект, который бы фиксировал бытийно-экзистенциальную специфику «вхождения» человека в диалог. Ведь человек не «входит» в диалог как в нечто, что будто бы изначально существует где-то вне его — но как раз наоборот, *подлинный диалог возникает как эффект особой экзистенциальной «захваченности» ситуацией, по отношению к которой человек никогда не успевает заранее «настроиться». Это со-настраивание сознаний и есть то самое главное, что происходит в процессе диалога.* Этот сущностный признак диалога можно обозначить отдельным термином «раптивность» (от *лат. raptum* — «захваченное»; украинское слово «раптом» (вдруг) происходит от того же общего индоевропейского корня). Однако эти понятийные инновации требуют отдельного обоснования в рамках «диалогической» феноменологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ахутин А. В. На полях «Я и Ты» // Тяжба о бытии / А. В. Ахутин. Москва : Изд. РФО, 1996. С. 288–299.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Работы 20-х годов / М. М. Бахтин. Киев : NEXТ, 1994. С. 7–156.
3. Бубер М. Два образа веры. Москва : АСТ, 1999. 592 с.
4. Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск : Изд-во ЕГУ, 1999. 234 с.
5. Гарднер К. Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души. Москва : Изд-во ИФ РАН, 1993. 188 с.
6. Гурвич А. Неэгологическая концепция сознания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. 2003. № 2 (37). С. 127–141.
7. Гуссерль Е. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Санкт-Петербург : Университетская книга, 2004. 384 с.
8. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. Санкт-Петербург : Университетская книга 1997. 312 с.
9. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1998. 346 с.
10. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. 312 с.
11. Малахов В. А. М. Бубер и М. Бахтин: акценты философии диалога // Уязвимость любви / В. А. Малахов. Киев : Дух и Литера, 2005. С. 329–342.
12. Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. 2003. № 2 (37). С. 114–129.
13. Шкуратов И. Н. К критике учения Гуссерля о «чистом Я» // Вестник МГУ. Сер.: 7. Философия. 2003. № 3. С. 59–73.
14. Marion J.-L. The Final Appeal of the Subject // Deconstructive Subjectivities, ed. S. Critchley & P. Dews, SUNY Press, 1996. P. 83–109.