

УДК 11

ОТ МЕТАФИЗИКИ СУБЪЕКТИВНОСТИ ЧЕЛОВЕКА К ОНТОЛОГИИ ОДИНОЧЕСТВА

О.Ю. Порошенко

Аннотация

В статье предпринята попытка актуализировать возвращение концепции метафизики в современный философский дискурс в рамках проблемы диалога «Я» и «Другой». Современная проблема субъективности – это проблема преодоления монадологической схемы субъективности, ее одиночества. Разрушить монадологическую идею возможно только через разрыв имманентности. В пользу этого свидетельствуют работы Э. Левинаса, Ж. Делеза, А. Рено и других современных мыслителей.

Ключевые слова: метафизика субъекта, онтология субъективности, самость, диалог «Я» и «Другого», онтология одиночества, экзистенциалы человеческого бытия, трансцендентное и имманентное в человеке.

Может ли современная философия отказаться от понятия «метафизика»? Не привело ли разграничение онтологии и метафизики, и последующий отказ от последней к эмансипации Объекта и кризису бессубъектного мира? Не сужает ли проблематику и сущность метафизики Ж. Деррида, провозглашая борьбу против «онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризма», то есть метафизического позитивизма и сциентизма?

Отказ от метафизики в пользу онтологии в современной философии во многом связан с посылом феноменологов. Для них онтология – это конструирование внесубъектного бытия мира вне каких бы то ни было гносеологических и антропологических привнесений. Традицию «преодоления метафизики» продолжает и «онтологический поворот» М. Хайдеггера. Хайдеггер устанавливает онтологическое различие между сущим и бытием. Метафизика для него – это вопрошание о сущем и «забвение бытия». По Хайдеггеру, только благодаря бытию есть сущее, а само бытие является человекоразмерным. Учение о «человеческом» бытии приходит на смену онто-теологии Аристотеля. В результате «онтологического поворота», во-первых, «общая метафизика» (Х. Вольф) превратилась в онтологию как формальное учение о первых понятиях и принципах, в котором уже нет места знанию о сущем как таковом, подлежащем всему отдельному (эмпирическому) знанию; во-вторых, историческое понимание бытия образует предельный горизонт мышления, что лишает современного человека возможности получения и осмысления личностного трансцендентального опыта. Эту уникальную возможность Хайдеггер предоставил только избранным – поэтам. Запрет же на метафизику в целом для современного человека

фактически означает ограничение возможности личного познания и реализации собственной свободы.

Традиция «преодоления метафизики» оказывает существенное влияние на современную философскую мысль. Примером тому является постмодернизм. Стратегия постмодернизма – не конституировать философское знание как универсально-всеобщее, а использовать его только по отношению к «единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного» (Ж. Деррида). Постмодернизм лукавит, провозглашая «постметафизическое мышление». На самом деле, отказываясь от классической (Аристотель, Фома Аквинский) трактовки метафизики, он просто «спускает» ее методологию до уровня отдельной личности. Так, М. Бланшо использует термин «трансгрессивный шаг» как некое «решение», которое выражает невозможность человека остановиться: человек пронзает мир, завершая себя в потустороннем, вверяет себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности). Или Ж. Батай, понимающий религиозный экстаз как трансгрессивный выход субъекта за пределы обыденной психической нормы, как феноменологическое проявление трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Кроме того, постмодернизм употребляет понятие «метафизика отсутствия», то есть парадигмальная установка на отказ наличия *cogito* самому себе, своему сознанию, своей субъективности, соналичие другого и себя, интерсубъективности как интенционального феномена *ego*.

Если в философской науке XX в. возникла необходимость в преодолении позитивизма и сциентизма, в результате чего и произошел известный «онтологический поворот», то уже в XXI в. философия нуждается в «повороте» метафизическом. Это означает, что метафизика, во-первых, должна «быть», а во-вторых, она должна «повернуться» к человеку.

Возвращение к метафизике реанимирует проблему субъекта. Классическая онтология «работает» с понятием «предикат». Бытие – это то, что «есть». Субъект же – это «под-лежащее». В формальное понятие субъекта входит: «быть одним во многом»; «субъект есть единящая единица, которая как под-лежащее, лежащее в основе, делает возможным присутствие вещи в многообразии ее определений, и, тем самым, позволяет вещи присутствовать для знания в качестве определенного нечто» [1, с. 272]. Это означает, что логический субъект находится в пространстве «не-бытия», «лежит» вне онтологии. Предикат прибавляется как содержательно новое определение. Предикат в метафизических высказываниях выражает всеобщее и необходимое как знание, которое предлежит эмпирическому опыту.

Проблема субъекта в истории философской мысли представлена двояко: как субъектность и как субъективность.

Классическая онтология/метафизика использует понятие «субъектность». У Аристотеля абсолютным субъектом являлась сущность бытия; у схоластов субъектом интенции была вещь, зачинающая объект в интеллекте. В гегелеанском смысле – это деятельность субъекта, суть которой – отстранение от себя; полагание себя в качестве предмета; узнавание себя в ином, положенном; восстановление тотальности «своего»; в марксизме – это субъектная организация; у Гуссерля – это «чистое» сознание. Субъектность как некое деятельностное начало, как способность к познанию сущности бытия в классической онтологии

выводится за пределы антропологического универсума, понимается онтологически, то есть вне человека.

Переход к субъективности связан со сменой парадигмы в результате «онтологического поворота». В рамках неклассической парадигмы субъект отождествляется с человеческим «Я». Понятие «субъектность» сменяется понятием «субъективность»: «Аз есмь абсолютный субъект когитаций». В рамках известного «поворота» единственной фундаментальной онтологической проблемой становится проблема субъективности, так как теперь онтология занимается не столько сущим, сколько способностью Dasein деятельностно соотноситься с сущим, в основании которой а priori лежит понимание бытия сущего.

Современная проблема субъективности – это проблема преодоления монадологической схемы субъективности. Разрушить монадологическую идею возможно через разрыв имманентности. «Разрыв представляет собой трансцендентное в имманентном» [2, с. 76], что фактически означает поиск метафизического уровня субъективности человека.

Только тогда, когда онтология не превращается в учение о тотально замкнутом бытии сущего, можно ставить вопрос: «В чем смысл бытия-Dasein?». Человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится, и это «начало» лежит глубже его «онтологии». Вопрос о бытии есть метафизика. Это то, что Кант называл «метафизическим запросом». Запрос (Anfrage) – вопрос о предмете. Метафизический запрос – вопрошание об основании, о смысле и цели действительности в целом, в которой человек обязан оформлять собственную жизнь и отвечать за это.

Метафизика как акт вопрошания обретает живое значение для самопонимания человека в экзистенциально-антропологическом смысле. «...Она (метафизика. – О.П.) раскрывает духовную сущность человека в ее трансцендентном своеобразии, которое, превышая непосредственное, реализует себя в открытом горизонте бытия, поэтому сущностно направлено на абсолютное бытие. Акт мышления (вопрошание и знание) есть духовная действительность бытия, которая сознает саму себя. Полагание акта обусловлено потенцией (intellectus) как способностью к этому. Своеобразие духовного акта дано «a priori» [3, с. 42]. Тем самым человеку «a priori» пред-даны основные структуры знания о бытии, входящие во всякий акт предметного вопрошания и знания. Таким образом, данный акт мышления метафизичен.

Метафизическое основание знания о бытии дано как условие всего человеческого познания (воления и действия). Речь идет о возможности трансцендентального опыта, то есть внутреннего опыта личностного исполнения акта (вопрошания и мышления, знания и воления), который может рефлексироваться и постигаться. Подобное видение проблемы присутствует в истории философской мысли. Для Платона познание бытия – это единение «Я» с подлинным бытием.

Греки не исключали человеческую субъективность из познания. Познание субъективно в том смысле, что оно принадлежит «Я», душе человека. По Канту, рефлексия не имеет дело с предметами, но есть такое состояние души, которое побуждает человека к тому, чтобы открыть субъективные условия. Для Гегеля субъект (дух, духовное) есть истинное и действительное бытие, способное к саморазвитию и самостановлению иным. Таким образом, метафизика –

мир умопостигаемый (созерцаемый), то, что называется «не-бытием». Метод метафизики – трансцендентально-рефлексивное метафизическое мышление. Сущее, или бытие, обнаруживается благодаря метафизическому мышлению. Это означает, что метафизика фундирует бытие человека и онтологию в целом.

Переход к «человекоразмерной» метафизике обращает наше внимание на восточную традицию. Согласно буддизму любое знание субъективно, то есть основано на индивидуальном переживании, наблюдении и ассоциативном мышлении. Наивысшее состояние знания («Бодхи» или Просветление) достигается с помощью *панниндрийя*, руководящего принципа разума, и основывается на медитации (*бхавана*), интуитивном состоянии сознания (*джхана*), что означает «идентичность познающего разума с объектом познания (*аппана бхавана*)» [4, с. 48]. Метафизический уровень субъективности – это способность умозрительного познания бесконечности, превышающая уровень интеллекта. Еще грек Плотин считал, что бесконечное (метафизическое) познать возможно, но не посредством разума. «Функция разума заключается в распознавании и определении. Бесконечное поэтому не может быть причислено к его объектам. Мы можем воспринимать бесконечное только посредством способности, превосходящей разум, посредством вступления в состояние, в котором мы более не являем нашу ограниченную самость» (Плотин – цит. по А. Гавинда). В данном случае Плотин использует классическое европейское понятие «самость», позднее понимаемое как «Я-йность» (Фихте) или «Трансцендентальное Его»/«чистое» сознание (Гуссерль). Если же «самость» понимать в современном смысле – как метафизическое основание личностной самоидентичности и моральности, выходящее за пределы феноменологии сознания, то ее (самость) можно интерпретировать через восточное понятие «Атман» (санскр. ātman – возвратное местоимение «сам», «себя»; «высшее Я»).

Европейская, в частности русская, философия, отказываясь от использования восточной терминологии, ведет самостоятельные поиски метафизического уровня бытия. Одна из таких попыток – Ungrund Н. Бердяева. «Где-то на несоизмеримо большей глубине есть Ungrund, безосновность, к которой неприменимы не только категории добра и зла, но неприменимы и категории бытия и небытия» (Н. Бердяев). Термин «Ungrund» Бердяев заимствовал у немецкого мистика конца XVI – начала XVII вв. Якова Беме из его учения «о темном начале в Боге». «Есть какой-то первоначальный исток, ключ бытия, из которого бьет вечный поток... в нем совершается акт Богорождения» [5]. Для С. Франка метафизический уровень субъективности – это «непостижимое». К сожалению, русская мысль, интуитивно «ощущая» метафизическое, не создала философски законченной концепции, а остановилась лишь на его мистическом описании.

Последней на сегодняшний день европейской попыткой поиска метафизического уровня человеческого бытия является философия Э. Левинаса. Левинас говорит об эйдической форме коммуникации, локализирующей в себе трансценденцию как уровень бытия, в котором субъект не принимает участия, но где имплицитно содержится его основа. «Самость», по Левинасу, – тождество личности, она имеет интериорное измерение. «Самость» тождественна субъективности – это тождество «меня и себя», способность выходить из себя и возвращаться к себе. Левинас даже говорит об универсальной субъективности, с помощью

которой можно охватывать все чужеродное. Пребывание в мире есть процесс, в котором «Я» раскрывается как «самость». В свою концепцию Левинас вводит понятие «диалог». В диалоге трансцендентальное «Я» расщепляется на «Я», трансцендентальное для мира, и на «Я», погруженное в мир. «Я», погруженное в мир, есть «Другой». «Самость» есть всегда обособленное бытие. Но диалог «самость» – «Другой» разрывает тотальность, в основе этого диалога лежит «метафизическое желание». Событие «встречи» – это движение трансцендентности: «истинная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица» [6, с. 30]. В «самости»/субъективности заложена причастность к «Другому» – это «гипостазис» как «акт существования в существующем». Левинас, будучи человеком верующим и прошедшим сквозь ужасы второй мировой войны, в своей концепции попытался «раскрыть» внутренний мир человека как движущийся навстречу трансцендентному. Выводя понятие «диалог» на онтологический уровень и помещая его в глубины внутреннего мира человека, он «взрывает» замкнутое ядро индивидуальности, превращая человека в существо бесконечное и абсолютно морально ответственное.

Обращение к «человекомерной» метафизике позволяет начать разговор о развернутой теории субъективности, которая лежит вне пределов постмодернистской проблематики, последняя знает лишь только фрагментированного «дивида» с расщепленным сознанием и без какой-либо положительной перспективы обретения гипотетической цельности и избавления от изматывающего чувства одиночества. Фактически речь идет о преодолении субъект-объектной диалектики в пользу обогащения концепции субъекта. Онтология объектного мира сменяется метафизикой целостного антропологического субъекта. Одинокое пустое «Я» превращается в морально-ответственного и свободного субъекта.

Пустое «Я» – это неинтенсивное проживание внутри «Я», неумение создавать внутренние события «Я» (нацеленность на новизну) – признаки отсутствия индукции внутренних событий «Я». Любое мировое событие, прежде всего, рождается как «чье-то» внутреннее событие, в этом и заключается тайна и загадка роли личности в истории. Отечественный исследователь С. Дацюк, описывая *modus vivendi* сверхчеловека Ницше, утверждает, что «выплескивание внутренних событий «Я» вовне и создание таким образом событий для других не делает эти события чем-то внешним и не свидетельствует о том, что лишь будучи выплеснутыми вовне, они обретают свою реальность. Эти события для других уже состоялись для меня, во внутреннем мире «Я», и поэтому я не останавливаю свой взор на них. От произошедших внутри меня событий я не перехожу к выплеснутым событиям вовне, но обращаюсь снова и снова к событиям внутри «Я», относясь к этим внешним событиям лишь через призму моих новых внутренних событий «Я». Таким образом, чувство одиночества снимается, так как сознание теперь опирается на внутренний мир, даже находясь во взаимоотношении с внешними событиями.

Речь идет о том, что пустота дана как бытию, так и субъекту («Я»), но в то же время является продуктом их со-творчества. Субъект стремится создать такой мир, чьей проекцией будет он сам. В этом своем стремлении субъект сталкивается с пустотой и пытается от нее отделиться. В своем существовании субъект отделяет себя от пустоты, отвоевывает себя у нее, но его сущность есть

синтез с пустотой (противопоставленность *essence* и *existence*). Эта противопоставленность осознается субъектом. Сознание здесь есть способ бытия субъекта, в котором раскрывается определенное превосходство существования над сущностью при признании непостижимости сущности. По большому счету, человеку не дано знание своей сущности. Это незнание есть условие нашего онтологического творчества (возможность *Dasein*) как условие нашей сопричастности бытию. Сопричастность бытию как трансценденция понимания есть не преодоление вероятного отсутствия смысла, не снятие проблематики отчаяния, но возможность достойно принять, выдержать и отчаяние, и отсутствие смысла, и невозможность надежды. В результате сопричастности человек обретает полноту самого себя как несводимости к своему смыслу и к своей истине.

Поэтому «Я» – трансцендентно и метапсихично. Сознание собственного «Я» дано в форме необъективируемости субъекта самосознания. Поскольку самосознание трудно подвести под рациональные, объектные категории, в философии сложилась традиция рациональной неопределенности самосознания и связанных с ним философем (свободы, экзистенции и пр.). Именно поэтому проблема самопознания обнаруживает себя традиционно, в конечном счете, как проблема соотношения с «Другим». «Я» само по себе, но оно не может быть основанием самому себе. Именно забвение этого ведет, например, к человекобожью у Ф.М. Достоевского или пониманию «Я» как «пустоты в густоте бытия», «дыры небытия в бытии» у Ж.-П. Сартра.

Потребность в «возвращении метафизики» субъекта связана с единственно актуальной для современного человека проблемой – проблемой одиночества. Отказ от субъект-объектной дихотомии, а значит, и от социализации и психологизации одиночества позволяет «вывести» одиночество на онтологический уровень.

В контексте классической онтологии чувство одиночества не снималось ни в античном космоцентризме – «Я» и «Ты», ни в средневековом теоцентризме – «Я» и «Бог», ни в возрожденческом антропоцентризме – «Я-сам» (Демиург, творец), «Я» как «пустое пространство», ни в эпоху Нового времени (Фихте) – «Я» как центр («Я» и «не-Я» внутри «Я»), ни в неклассической философии (Ницше) – «Я» и множество двойников «Я», и, в том числе, в современных концепциях постструктурализма и постмодернизма.

Ни одна рационалистическая теория сознания не объясняет, как индивид может «дотянуться» до «Другого» или преодолеть само это сознание. В одиночестве сознания индивид и слишком закрыт для собственной самости, и слишком далек от других, чтобы знать их или быть познанным ими.

Рефлексивная функция сознания приводит к тому, что самость поймана в непреодолимо-ограниченную паутину своей само-рефлексивности и поэтому непоправимо отрезана от других измерений самости. Это то, что Гуссерль назвал трансцендентным «Эго», а следовательно, кантовская «вещь в себе». Феноменологические модели сознания не разрешают проблематичности бытия самости. Сознание естественно направлено на «Другого» (интенциональность сознания), но не достигает желаемой интимности с ним.

Философия, безусловно, пытается преодолеть чувство одиночества, но эти попытки напоминают собой хрупкий мостик над неведомой пропастью. У Гуссерля и Гегеля типом связи сознаний было «бытие-для»: «Другой» являлся «мне» и

даже конституировал «меня», поскольку он существовал «для меня» или поскольку «Я» существовал «для него». Одиночество в данной методологии связывалось с проблемой взаимного признания сознаний, которые поставлены друг против друга, которые являлись друг другу в мире и сталкивались лицом к лицу. «Бытие-с» Хайдеггера имеет совершенно иное значение: «с» не обозначает взаимное отношение признания и борьбы, которое проистекало бы из появления человеческой реальности, отличной от «моей», посреди мира. Оно выражает нечто вроде онтологической солидарности в использовании этого мира. «Другой» не является объектом. В своей связи со «мною» он остается человеческой реальностью, бытием, посредством которого он определяет «меня» в «моем» бытии. Хайдеггеровское «бытие-с» не является познанием «Другого».

В рамках метафизического прочтения одиночество можно понимать как радикальный выход в отрицание всех бед, всех границ и вообще всякого интереса, кроме самого одиночества. В одиночестве нет ничего, что соответствовало бы какой бы то ни было коммуникабельности. Одиночество изначально содержит в себе силу, позволяющую быть одиноким, не вступать в связи с другими людьми. Одиноким человек не способен беспокоиться о нуждах себе подобных, это суверенное в своем одиночестве существо, которое никому ничем не обязано. Одиноким человек шаг за шагом приходит к полному, законченному отрицанию всего того, что не является им, и, в конечном счете, – к отрицанию самого себя. Такова трактовка одиночества у маркиза де Сада. Значит, одиночество субстанционально, одиночество в фундаменте мира. Следовательно, ни о каком серьезном избавлении частей мира от одиночества помимо избавления от одиночества самого мира не может идти речи. Каков может быть выход мира из одиночного заключения? Вот вопрос, на который не знает ответа вся классическая онтология.

Когда мы говорим об одиночестве, то всегда должны различать одиночество одинокого и одиночество-вне-одинокого. Уместно ли вообще сопоставлять психологически и социально мотивированное одиночество и одиночество трансцендентального субъекта? Левинас называет трансцендентального субъекта одиноким для того, чтобы ввести в мышление экзистенциальную проблематику, позволяющую ему в реальном, «живом» человеке мыслить то, что, принадлежа этому человеку, вместе с тем выходит за его пределы, трансцендирует его. Куда? В бытие сущего, которое структурировано как «Другой».

Согласно Н. Бердяеву, «Я», прежде всего, – существующий. «Я» принадлежит к порядку существования. «Я» не принадлежит к миру объективированному. «Я» изначально и первично. Сознание ему лишь присуще, так же как и бессознательное. Первично «Я», погруженное в существование, а не сознание. Сознание себя есть творчество себя. Это предполагает, что есть что-то более первичное, чем сознание. Возникновение сознания есть очень важное событие в судьбе «Я». Различие между «Я» и «моё» (более поздний аналог – концепция идентичности в символическом интеракционизме – самость как процесс двух фаз I and Me) есть уже вторичное, и оно для Бердяева связано с духовным ростом «Я».

Бердяев писал, что «объективированный мир никогда не выводит «Я» из одиночества. «Я» перед объектом, перед всяким объектом (когда и Бог объект), всегда одинок. «Я» жаждет выйти из замкнутости в дуге «Я» и боится встречи

с объектом». Как в нарциссизме, «Я» для самого себя становится объектом или объективируется. Объект есть то, что оставляет субъекта в самом себе, не выводит его в «Другого». Поэтому объективность есть крайняя форма субъективности. Объект всегда чужд «Я», и перед объектом «Я» остается в себе. «Выброшенность «Я» в социальную обыденность есть его падшесть. «Я», отпавшее от глубины своего существования в объективированное общество, должно защищаться от общества, как от врага. Человек защищает свое «Я» в обществе, играя ту или иную роль, в которой он не таков, каков он в себе (творчество Толстого)» [5].

Сознание, с точки зрения Н. Бердяева, также мешает истинному общению, оно-то и оставляет человека в одиночестве. Сознание социализировано, то есть приспособлено к символическим сообщениям в обществе. Поэтому человек жаждет иногда погасить сознание, чтобы утолить тоску по общению (например, экстаз мистический или религиозный). «Я» раскрывается не в рациональной, а в эмоциональной жизни, заключает Н. Бердяев.

Объединив концепцию Левинаса структуры бытия субъективности как обращенности к «иному» с концепцией «Я» у Бердяева как самым глубоким моментом в самосознании и идентичности «Я», которого еще нет, но которое *возможно*, получаем, что личность – это возможность самой себя, которая не исчерпывается любой самореализацией. Более того, каждая реализация отодвигает «Я» вглубь собственных возможностей. Вслед за деконструктивистами, которые считают, что структуры в мире нет и что она вносится в него разумом, можно сказать, что в мире нет центра, нет означаемого, но они появляются с личностью. Любое мышление персоналогично, так как выражает попытки конечного существа понять бесконечное, а значит, связано с выбором особой, всегда уникальной и неповторимой позиции. Это подтверждает высказывание экзистенциального психолога И. Ялома о том, что встреча с одиночеством делает возможной для человека глубокую и осмысленную включенность в «Другого».

По мнению К. Ясперса, для установления подлинной «экзистенциальной коммуникации» человек должен быть одиноким, противостоящим другому и своему миру. Ему необходимо порвать социальные связи и отношения и тем самым «преодолеть безличность», характерную для коммуникации «наличного бытия», социальности. «Я не могу быть самим собой, не вступая в коммуникацию, и не могу вступить в коммуникацию, не будучи одиноким. Во всяком снятии одиночества коммуникацией возникает новое одиночество, которое не может без того, чтобы не исчез я сам как условие коммуникации» [7, с. 291]. Человек устанавливает свои отношения с бытием, обретает себя как *Dasein* лишь в одиночку. Встреча тех, кто может говорить друг другу «ты», возможна благодаря их сопричастности бытию, обретенному каждому из них самих в одиночку.

В данной традиции одиночество понимается как экзистенциальное основание человеческого бытия. А. Гагарин в книге «Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового Времени» определяет одиночество как «экзистенциал, концентрирующий смысложизненную проблематику в едином месте – в «точке» «Я», окруженной личностными границами». «Одиночество – экзистенциал, предполагающий и позволяющий в регистре интимного (интенцированного на самого себя) переживания постичь

собственную само-данность (произвести самоидентификацию с аутентичным «Я») и организовать потенциальную и актуальную смыслодержательную (ценностную) самозаданность как сущность, самость. Одиночество есть способ выявления сущностных характеристик «Я», самости (на украинском языке одиночество звучит как *самостність*)» [8, с. 78]. Человек как личность начинается с рефлексии над собственным одиночеством.

Монадологическая концепция субъекта погружает человека в мир имманентности, и выход из неё предполагает поиск коммуникативной индивидуальности, которая открыта внешнему, «Другому», трансцендентному. В книге «Эра индивида» французский исследователь А. Рено утверждает, что, отказавшись от иллюзии абсолютного, самодостаточного «Я», философия могла бы преодолеть извращенное понимание гуманизма и сохранить как высочайшую ценность автономию субъекта. Рено предлагает выбросить индивида, но сохранить субъекта, пожертвовать независимостью, но сохранить автономность. С его точки зрения, индивидуализм является радикальным вариантом субъективизма. Индивидуальность определяют как независимость, а субъективность как автономию. Автономия является условием свободной индивидуальности, которая должна подчиняться не произвольной воле, а только сознательно принятым законам. Идеал независимости не принимает данного ограничения и стремится к утверждению «Я» как высшей ценности. Рено противопоставляет хайдеггеровской метафизике субъективности «неметафизический гуманизм», который состоит в защите идеи субъекта и поисках ограничений индивидуального произвола. Разгул индивидуализма ведет к распаду общественного пространства, кризису человеческой коммуникации и атомизации людей. Рено видит спасение современности от индивидуализма в признании трансцендентных ценностей, которые избавят современную культуру от абсурдной «заботы о себе».

В заключение необходимо заметить, что одиночество – это не индивидуальное явление, не особенность индивидуальной биографии, а объективный всеобщий факт живого бытия – независимо от того, сознается оно индивидом или нет. Личная проблема – это покинутость, неподтвержденность объективной достоверности собственного бытия. По факту рождения человеку предоставляется (даруется), во-первых, обособленное, автономное бытие, которое он обретает, когда рвется пуповина – последняя непосредственная связь с материнским телом. В этот самый миг человек обретает одиночество как величайшее явление, к которому стремится весь процесс эволюции (чем выше уровень сознания, тем глубже осознание одиночества). Во-вторых – ощущение достоверности собственного бытия, складывающееся из чувства определенности границ своего тела, различимости своего голоса, утверждения собственного «Я» в пространстве социальных отношений и пр. «Выход человека из родового быта сопровождается чувством одиночества» [5]. «Я» одиноко и в этом остром и мучительном чувстве одиночества *переживает* свою личность, свою особенность, свою единственность, неповторимость, свое несходство ни с кем (другим субъектом), ни с чем (любым объектом) на свете.

Согласно экзистенциалистскому понятию существования, функции субъекта и объекта в бытии принципиально различны (объект «существует», а субъект «переживает»), поэтому человек не познает себя или окружающий мир,

а переживает их. Это означает, что через момент переживания одиночества рождается личность. Субъект самосознания личности и есть переживание одиночества.

В ситуации «онтологического поворота» проблема поиска метафизического уровня субъективности человека актуализирует для современной науки перспективы прогресса познания, поскольку позволяет расширить абстрактное рациональное знание до уровня, с одной стороны, индивидуально-личностного знания, с другой – универсально-всеобщего и цельного.

Summary

O.U. Poroshenko. From the Metaphysics of Human Subjectivity to Ontology of Solitude.

The article makes an attempt to actualize the return of the concept of metaphysics to modern philosophical discourse within the bounds of the problem of “I” and “The Other”. The modern problem of subjectivity is the problem of overcoming monadological scheme of subjectivity, and its solitude. The destruction of monadological scheme is possible only through a burst in immanency. The works of E. Levinas, G. Deleuze, A. Renaut and other modern thinkers testify to support this idea.

Key words: metaphysics of Subject, ontology of subjectivity, Self, dialogue between “I” and “The Other”, ontology of solitude, existentialities of human being, transcendent and immanent in the man.

Литература

1. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высш. религ.-филос. шк., 2001. – 460 с.
2. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 473 с.
3. Корет Э. Основы метафизики. – Киев: Тандем, 1998. – 246 с.
4. Гавинда А. Психологическая позиция философии раннего буддизма согласно традиции абхидхаммы. – М.: НПЦТ «Беловодье», 2004. – 224 с.
5. Бердяев Н.А. Я, одиночество и общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sudba.ru/ph/berd.html>, свободный. – Проверено 15.09.2008.
6. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высш. религ.-филос. шк., 1998. – 265 с.
7. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 288–418.
8. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 372 с.

Поступила в редакцию
19.09.08

Порошенко Ольга Юрьевна – кандидат философских наук, докторант, доцент кафедры философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета.

E-mail: olgaporo@mail.ru