

ционных технологий: Интернет, телевидение, газеты, радио и т. д. Тотальность воздействия настолько высока, что практически невозможно от неё абстрагироваться, что означает вовлечение каждого человека вне зависимости от его личного выбора в политическую жизнь. При этом сам человек с помощью манипуляционных технологий превращается в индивида, редуцированного до его виталь-

ных потребностей, в связи с чем актуализируется образ потребителя, заманчивый для ориентированных на рекламу СМИ. Происходит утрата традиционных ценностей, подмена их симулякрами, что требует поиска стратегий противостояния конспираторскому оружию, направленному на поиски уязвимых мест с целью воздействия на массовое сознание.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Коробейникова Л.А. Глобализация: Концептуальные изменения дискурса // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2008. – № 2 (3). – С. 144–152.
2. Ferguson V.H., Mossback R.W. Remapping Global Politics. History's Revenge, Future Shock. – New Jersey, Iowa, 2004. – 380 p.
3. Hardt M., Negri A. Empire. – Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2000. – 240 p.
4. Brown C. Do Great Powers Have Great Responsibilities? Great Power and Moral Agency // Global Society. – 2004. – V. 18. – № 1. – P. 12–18.
5. Фуко М. Надзирать и наказывать. – М.: Ad Magrinem, 1999. – 478 с.
6. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – 415 с.

Поступила 11.10.2011 г.

УДК 130.121

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ОДИНОЧЕСТВА: ОПЫТ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ

Н.С. Корнющенко-Ермолаева

Томский государственный университет систем управления и радиоэлектроники

E-mail: fil@tusur.ru

Проведен философский анализ одиночества как онтологического феномена. Обосновано использование феноменологического метода. Установлено, что одиночество феноменально обнаруживает себя для субъекта на двух уровнях восприятия: на уровне чувств как переживание, и на уровне рефлексии, как данность сознанию представления о своей отдельности, уникальности и единственности.

Ключевые слова:

Одиночество, отчуждение, человек, феномен, переживание, Другой, экзистенция.

Key words:

Loneliness, estrangement, man, phenomenon, feeling, Other One, existence.

В данной статье одиночество будет рассмотрено как один из способов существования человека с целью выявления его онтологических характеристик (модусов) исключительно сквозь призму феноменологического описания. Использование феноменологического метода для решения поставленной задачи обусловлено тем, что в современной философии именно экзистенциально-феноменологическая традиция предлагает онтологию собственно человеческого существования. В рамках этой онтологии бытие человека понимается как экзистенция, которая изначально является целым, исчерпывающим всё и не является частью чего-то другого. Экзистенциально-феноменологическая онтология исходит из фундаментальной установки, что бытие и переживание бытия (экзистенция) совпадают.

Поскольку переживание бытия реализуется в формах опыта сознания, постольку сознание оказывается единственной реальностью для философского анализа. Данная методология открывает воз-

можность онтологического описания психических переживаний как феноменов. Поскольку одиночество будет представлено как онтологическая характеристика человеческого существования, то феноменологическая и экзистенциальная онтологии представляются единственным способом раскрытия сущности и описания данного феномена. Таким образом, поставленные выше задачи порождают необходимость ответить на следующие вопросы: Что есть одиночество и как оно обнаруживает себя в человеческом существовании? В чем проявляется феноменальная природа одиночества?

Использование выбранной методологии требует дополнительного разъяснения и уточнения статуса феномена относительно данной работы, поскольку это понятие имеет различные содержания в классической и неклассической философии, а также имеет некоторые тонкости употребления у Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, которые существенно изменяют смысл решаемой проблемы.

Классическая философия, от Платона до И. Канта, понимала «феномен» отрицательно — как нечто кажущееся, как видимость, не совпадающую с тем, что есть на самом деле. У И. Канта под феноменами имеются в виду эмпирические явления, вещи, процессы, т. е. эмпирическое сущее, которое доступно субъекту через эмпирическое созерцание. Область феноменального в классической традиции противопоставлялась миру ноуменальному. И. Кант противопоставлял сущность, истинное бытие — мир «вещей самих по себе» кажущемуся бытию, явлению. Этот дуализм «вещи в себе» и явления, как дуализм непознаваемого и познаваемого был необходим И. Канту для обоснования возможности познания — главной задачи его философии. Поставив гносеологию на место онтологии, И. Кант считал, что субъект не может познать мир как «вещь саму по себе», но лишь как мир явлений.

Явления даются субъекту непосредственно из субстанциального хаоса, он наделяет их смыслом, упорядочивает и дает им форму. Понятие «феномен», для И. Канта, по смыслу совпадает с явлением. Он трактует его как субъективное бытие, в противовес объективному, кажущееся, в противоположность истинному. Таким образом, смысл вещей оказывается оторванным от самих вещей. По замечанию М. Хайдеггера, под явлением у И. Канта предстает «расхоже понятый феномен» [1. С. 38]. Но эмпирические явления никогда «сами себя не показывают», они всегда даны нам через систему связей и опосредований, и не есть нечто непосредственно очевидное. Предметом непосредственного восприятия могут быть лишь структурные моменты самой трансцендентальной субъективности.

Интенциональные акты чистого сознания — вот то, что может быть пережито с полной очевидностью [1]. Таким образом, исходным пунктом построения феноменологической онтологии является методологическая установка, согласно которой в психической сфере нет различия между явлением и бытием. Феноменология, по мнению Ж.-П. Сартра — единственная философия, способная преодолеть дуализм внешнего и внутреннего, потенции и акта, явления и сущности. Психическое представляет собой поток феноменов, которые не познаются в опыте, а сами суть опыт, *переживаемое*. Сущности как чего-то отличного от феномена не существует.

Э. Гуссерль и М. Хайдеггер принимают трансценденталистский тезис И. Канта, согласно которому мир, его вещи, его бытие даны человеку только через призму сознания. В работе «Бытие и время» М. Хайдеггер выявляет существенные нюансы в понимании и употреблении понятия «феномен» в классической философии, обращаясь к этимологии данного термина. При этом он утверждает, что помимо значения «казать себя», феномен может быть понят в значениях «показывать себя», т. е. становиться очевидным, «выводить на свет», быть тем,

в чем нечто обнаруживает себя, становится способным быть видимым. Таким образом, у М. Хайдеггера граница, разделяющая ноуменальный и феноменальный миры, также как и у Ж.-П. Сартра, оказывается весьма условной. Здесь важно подчеркнуть, что классическая онтология в лице И. Канта, акцентировала внимание на трансцендентальном субъекте, тогда как М. Хайдеггер поставил на первое место в своей онтологии не трансцендентального, а эмпирического субъекта.

В онтологии М. Хайдеггера *Dasein*, человеческое бытие, мыслится как изначально наделенное сознанием. С помощью концепции феноменов Э. Гуссерлю и М. Хайдеггеру удалось напасть на след важнейшего свойства человеческого сознания — его способности «выводить на свет» происходящее вне зависящей от сознания действительности, а не только, как считали И. Кант и другие трансценденталисты, скрывать её существенные свойства, используя родственное понятие «явление». Таким образом, М. Хайдеггер изменил статус онтологии, обращая её внимание к человеку как сущему, понимающему бытие, к эмпирическому субъекту. Сознание субъекта имеет особенность быть предметно направленным, всегда быть сознанием о чем-то. Интенция у Э. Гуссерля — это акт придания смысла предмету при постоянной возможности различия предмета и смысла. Интенциональная структура — это различие и единство предмета (явления), интенционального акта (процесса придания смысла, ноэзиса) и интенционального содержания (смысла, ноэмы). Таким образом, современная феноменология ориентирует на словую гетерогенность: мыслящее Я осуществляет акт смыслопридания, смыслополагания, и имеет дело не с бытием, а с событийностью (с событием).

В работе «Бытие и время» в седьмом параграфе «Феноменологический метод разыскания» М. Хайдеггер настаивает на необходимости разграничения понятий «феномен», «явление» (*die Erscheinung*) и «видимость», «кажимость» (*das Schein*). В отличие от феномена, М. Хайдеггер определяет явление (*die Erscheinung*) как нечто, дающее знать о чем-то другом. Например, одиночество как явление может быть истолковано как то, что дает знать об отсутствии Другого, покинутости, внешнем конфликте с миром, но при этом, не раскрывает сущности феномена одиночества, упуская из виду целый ряд его существенных признаков. Явления всегда очевидны наблюдателю, поскольку они есть «предметы эмпирического разглядывания». Они, прежде всего, — способы обнаружения феномена. Поэтому М. Хайдеггер, критикуя классическую философию в лице И. Канта, приходит к выводу, что «феномены ... никогда не явления, но конечно никакому явлению не обойтись без феноменов» [1. С. 30].

В свою очередь, видимость, кажимость (*das Schein*) — это нечто, принимаемое не за то, что есть на самом деле, то, «которое выглядит так словно — но «в действительности» не есть то, за что себя вы-

дает» [1. С. 29]. Например, человек, имеющий широкий круг общения и наличие многочисленных знакомых может восприниматься другими как не имеющий личного опыта переживания одиночества. Однако внутренний мир этого человека оказывается глубоко сокрытым от других и наполненным трагизмом личного переживания одиночества.

Несмотря на то, что явление и видимость имеют своим основанием феномен, являются его знаками, они не исчерпывают и не объясняют его. Феномен, в отличие от видимости и явления, есть то, что есть — «себя-в-себе-самом-показывающее». Онтология в философии М. Хайдеггера предстает как учение о человеческом существовании, специфика которого состоит в том, что формы его осуществления зависят от представлений человека о себе самом, поэтому то или иное понимание смысла бытия становится конституирующей основой самого бытия. «Бытие неотделимо от понимания бытия, бытие призвано стать субъективностью» [1. С. 28–30].

Однако если под феноменами понимать то, что непосредственно открыто, и являет себя, то окажется, что это, прежде всего, эмпирические явления окружающего мира, как считал И. Кант. Но М. Хайдеггер, вставая в оппозицию к И. Канту, понимает непосредственно данные нам феномены как формальные, «вульгарные». Подлинные, чистые феномены нуждаются для своего выявления в сложных операциях мышления, т. е. в опосредовании. В седьмом параграфе «Бытия и времени» М. Хайдеггер подчеркивает, что предметом феноменологии является «...то, что как раз себя прежде всего и чаще всего не показывает; оно является скрытым по сравнению с тем, что показывает себя прежде всего и чаще всего, но в то же время оно составляет смысл и основу того, что показывает себя прежде всего и чаще всего» [1. С. 35]. То, что скрыто и есть бытие сущего, «оно может быть скрыто так глубоко, что оказывается забытым, и вопрос о нём и его смысле даже не возникает» [1. С. 35]. Именно потому, что подлинные, чистые феномены, тематически составляющие предмет исследования экзистенциальной онтологии, большей частью не даны, а сокрыты, необходима феноменология как метод обнаружения феноменов.

Данное исследование при описании одиночества будет базироваться на понимании феномена в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера, которая в отличие от классической традиции, предлагает рассматривать феномены в позитивном, а именно «раскрывающем», значении по отношению к сути, к самому бытию. В феноменологическом понимании для человека не существует другого способа понимания и познания бытия кроме как посредством феноменов.

Обобщая, необходимо сказать, что анализ одиночества в качестве онтологического феномена был принципиально невозможен в рамках классической философии. Во-первых, потому что изначально классическая онтология строилась без от-

сылки к такому сущему как человек. В истолковании бытия человека акцент ставился на тождестве Я с самим собой, на осознании себя как Я, а не на переживании своего уникального субъективного опыта существования. Поэтому классическая философия сформировала концепт самотождественного, собранного, полного «Я», который являлся проекцией трансцендентального субъекта. Кантовский трансцендентальный субъект один производит мир по своим законам, является его регулятивной идеей.

Этот подход связан с представлением о неизменной сущности человека. Самотождественность была сущностным свойством бытия, что делало «Я» присущим (сопричастным) сущему. Можно ли, исходя из всего вышесказанного, говорить об одиночестве трансцендентального субъекта в классической традиции? Определить трансцендентного субъекта как одинокого не позволяет то, что в классической традиции отсутствует феномен Другого как необходимого Я, либо он обозначен как «свое иное» (Г.В.Ф. Гегель). Одиночество возможно только потому, что существование субъекта есть со-бытие с Другим. Современная философия в своей так называемой коммуникативной версии дает Другому статус базового образования. Без Другого невозможны идеи «коммуникативного существования»: «со-бытие с Другим» Ж.-П. Сартра, «бытие-с» М. Хайдеггера, «бытие-друг-с-другом» Х. Бинсвангера, «Я — это Другой» Ж. Лакана и др. «... другой является неизбежным посредником, соединяющим меня со мной самим...» [2. С. 246]. Он необходим мне для того, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия, бытие-для-себя отсылает к бытию-для-Другого. Я обнаруживает себя как одинокого только вступая в отношения с Другим.

Феноменологическая онтология открывает возможность постигнуть фундаментальную и трансцендентную связь с Другим, которая будет конститутивной для каждого сознания в самом его появлении. «... для Гуссерля мир, каким он открывается сознанию, является интермонадным. Другой присутствует в нём не только как некоторое конкретное и эмпирическое явление, но как постоянное условие его единства и его богатства» [2. С. 257]. Во-вторых, феноменологическое описание одиночества в рамках классической онтологии невозможно, поскольку феномен понимался как видимость, как то, что не раскрывает сущности явления. Поставленная в данной статье задача в этом случае не решается, а формулировки «онтологический статус одиночества», «феноменальность одиночества» содержат непреодолимое противоречие, если онтология понимается как учение об истинном бытии, а феномен как принадлежность кажущегося бытия. Кроме того, классическая традиция стремится к объективным формам познания, а неклассическая философия к описанию субъективной реальности, которой бытие дано через переживание.

До сих пор остался непроясненным вопрос относительно соотношения хайдеггеровской фундаментальной онтологии и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, а также тонкостей употребления ими понятия «феномен». Несмотря на то, что основная работа М. Хайдеггера «Бытие и время» не была принята Э. Гуссерлем, и после её выхода в свет он переживал глубокое разочарование в своём ученике и полное интеллектуальное одиночество, нельзя полностью исключить преемственность между этими мыслителями. Сам М. Хайдеггер на страницах «Бытия и времени» подчеркивал, что «нижеследующие разыскания стали возможны только на почве, заложенной Э. Гуссерлем» [1. С. 38]. Тем не менее, между позициями этих мыслителей существуют два принципиальных расхождения: это специфика понимания феномена и характера самой области феноменального и вопрос об онтологическом статусе трансцендентального *Ego*.

Итак, одиночество феноменально, поскольку оно, *во-первых*, предполагает субъекта, которым оно переживается и осознается. Одиночество как онтологический феномен не имеет смысла вне субъекта его переживающего и осознающего и выступает по отношению к сознанию как непосредственно данная психическая реальность, которая в свою очередь может стать предметом рефлексии. Одиночество феноменально обнаруживает себя для субъекта на двух уровнях восприятия: на уровне чувств как переживание, и на уровне рефлексии, как данность сознанию представления о своей отдельности, уникальности и единственности. Таким образом, феномен одиночества является условием и способом постижения собственной единичности, пространственной и временной обособленности. Соотношение двух уровней обнаружения одиночества дает несколько возможных комбинаций: первично одиночество только переживается, но не осознается; одиночество и переживается, и осознается; одиночество не переживается, но может выступать предметом рефлексии.

Первый уровень, когда одиночество рассматривается только как переживание, вызывающее комплексное и острое чувство, но не осознается субъектом, не является предметом его рефлексии, может стать предметом интереса эмпирической психологии. Философия же обязана выйти за пределы эмпирического понимания одиночества только как переживания, или точнее переживания в психологическом смысле и разработать концепцию структуры бытийного понимания одиночества.

Во-вторых, основной характеристикой сознания субъекта является интенциональность. Здесь необходимо подчеркнуть личностный характер сознания: психическая жизнь не является анонимным потоком во времени, поскольку любой пережитый опыт всегда принадлежит некоторому «Я».

Структура одиночества интенциональна, поскольку сознание субъекта направлено на себя как

переживающего состояние одиночества. Одиночество обнаруживает себя в качестве онтологического феномена, поскольку любое переживание предстает как личный опыт и конституируется в памяти субъекта. Одиночество является событием в жизни индивида, поскольку прерывает привычный ход вещей повседневности и во всей наготе открывает человеку те факты его существования, которые в повседневной жизни глубоко сокрыты. Одиночество открывает возможность приблизиться к сущности вещей и собственной сущности, оно является важнейшим условием самопознания, ведь «вопрос о человеческой сущности открывается во всей глубине лишь тому, кто стал одиночкой» [5. С. 293].

По сравнению с другими феноменами, одиночество — феномен, двусмысленно колеблющийся между бесспорной субъективной достоверностью и с трудом, поддающимся описанию способом данности. Одиночество одновременно дано и ускользает от нас. Это ускользание есть сопротивление тому, чтобы стать чем-то вполне зримым и отрефлексированным.

Одной из особенностей одиночества является специфическое чувство полной погруженности в себя, углубление в свой внутренний мир. Одиночество не локально, оно целостно, абсолютно всеохватно. В переживании одиночества присутствует положительный момент — акт самопознания, который дается человеку как особая форма самовосприятия. Через переживание опыта одиночества Я реализует интимное отношение с самим собой.

В-третьих, одиночество в качестве феномена всегда предполагает отношение с Другим и к Другому. Одиночество возможно только потому, что бытие есть со-бытие. «Бытие есть со-бытие с другими» [1. С. 120–121]. Моё собственное Я, самость, появляются только в со-бытии, в сопresутствии. М. Хайдеггер говорит, что Вот-бытие (*Dasein*) изначально есть «бытие-друг-с-другом», «со-бытие», всякое доказательство чего «противосмысленно» [6. С. 250]. Моё бытие открыто Другому независимо от того, существует ли он в действительности, и воспринимаю ли Я его в данный момент. Эта изначальная онтологическая установка экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера задает и определенный аспект рассмотрения феномена одиночества и отношения к нему.

Фундаментальная онтология М. Хайдеггера не исключает одиночества как способа существования субъекта в его отношении к миру других, но и не придает ему статуса фундаментального способа существования человека в мире, подчеркивая его негативный характер. «Даже бытие-в-одиночестве есть бытие-в-мире: Присутствие (*Dasein*). Другой в состоянии отсутствовать только в силу и для со-Присутствия. Бытие-в-одиночестве есть ущербный способ со-бытия; сама возможность его говорит об этом. С другой стороны, фактическое бытие-в-одиночестве не отменяется тем, что «рядом» со мной случается быть ещё одному представителю человеческого рода или даже десят-

ку их. Сколько бы их ни было вещественно, присутствие всё равно может остаться одиноким» [1. С. 120].

Таким образом, одиночество у М. Хайдеггера появляется в экзистенциальной ситуации *Miteinandersein*'а, то есть взаимного бытия друг с другом. Эта изначальная связь с Другим выражена у М. Хайдеггера предлогом *mit* (с). Другие не те, кто не Я, а те, среди которых и Я. Обнаружение себя как одинокого не зависит от присутствия или отсутствия рядом со мной Другого, важно, что он есть как возможность присутствия и сопричастности мне. Может ли Я знать и понимать Другого, достигая с ним общности и сопричастности? С позиции М. Хайдеггера, мы имеем встречу с Другим как с тем, чей способ бытия невозможно постичь. Другой непостижим, поскольку Я видит не людей, а практически действующих субъектов, озабоченных тем же миром, что и Я. Понимание не достигается, поскольку форма бытия в мире, моего бытия ведет к конституированию феномена «*Das man*», «Некто», усредненного и безличного образа человека вообще. «Каждый оказывается другой и никто не он сам» [1. С. 332].

Человек в повседневности вот-бытия избирает «бегство» от самого себя, стремится не быть собой, желая стать частью «Иного». Потребность в самоотчуждении обусловлена ужасом перед бытием, которое за пределами бытия-в-мире есть Ничто. В онтологии М. Хайдеггера феномен совместного бытия основывается на речи. Человек может быть только в языке. На основе языка возможно понимание Других Я. Понимание Другого зависит от степени понимания своей самости, поэтому бегство от себя означает и бегство от подлинного совместного бытия. Знание Другого есть такое же смутное и неотчетливое, как знание самости самой себя. Таким образом, языковая коммуникация препятствует преодолению одиночества и обретению общности, поскольку «язык беседы постоянно разрушает возможность сказать то, о чем шла речь» [7. С. 275].

Понятие языка как «дома бытия» предполагает определенную целостность и замкнутость в себе каждого индивидуального дома, «...диалог между домами оказывается почти невозможным» [7. С. 275]. М. Хайдеггер видит возможность позитивного существования индивида в обществе в ситуации сопричастности Другим, но подобное существование зависит от конституирования подлинного субъекта, чего пока нельзя сказать о действующих в мире индивидах. Отсутствие у индивидов собственной самости обуславливает «больной» социум.

В оппозицию с идеями М. Хайдеггера встает Э. Левинас, предлагающий отыскать одиночество не в самой сути отношений с Другими, уже предположенными заранее, как это делал М. Хайдеггер и другие экзистенциалисты, а в тотальной связанности Я с самим собой. Концепция Э. Левинаса основана на фундаментальной интуиции: суще-

ствование человека — это такой акт, который может быть совершен только им самим. Иначе говоря, в своем существовании я совершаю то, чего никто другой за меня сделать не в состоянии. Если мое существование осуществляется только мной самим, то это значит, что никто Другой изменить его не в силах. Следовательно, существование является по сути монадическим, а все монады существуют, как дома без окон и дверей.

Одиночество, поэтому, понимается Э. Левинасом как нерасторжимое единство существующего и его акта-существования, как необходимое условие для того, чтобы существующий вообще был, для свободы начала. «...Я не есмь другой. Я — это я сам. Моё бытие, тот факт, что я существую, — мой акт-существования — представляет собой нечто совершенно непереходное, безинтенциональное, безотносительное. Существа могут обмениваться между собою всем, кроме своего акта-существования. В той мере, в какой я есмь, я есмь монада» [8. С. 41]. Одиночество акта-существования означает, что существование нетранзитивно, неинтенционально и находится по ту сторону всех отношений. Э. Левинас подчеркивает, что одиночество — это не отдельность Робинзона на необитаемом острове, не проблема выразимости содержания сознания, а парменидовское единство существующего и его существования.

Событие, в котором существующий отделяется от акта-существования, Э. Левинас называет гипостазисом. Возникает вопрос: почему существующий должен отделиться от акта-существования? Дело в том, что акту-существования самому по себе присуща анонимность и безличность. Такую бессубъектную ситуацию существования Э. Левинас описывает как безличное «имеется». Для того чтобы субъект был, он должен начаться. Начинание, рождение субъекта возможно только при освобождении от безличного «имеется».

Сознание пробуждается или рождается только в прерывании анонимного существования. Отходя от анонимного существования, существующий восстанавливает связь с актом-существования и самоотождествляется. Возвращаясь к себе, существующий восстанавливает монадичность и одиночество. Освобождаясь от анонимности, субъект привязывается к себе и к своей идентичности. Таким образом, с позиции Э. Левинаса, одиночество не зависит от какой бы то ни было предположенности Другого, не возникает как лишенность предзаданной связи с Другим. Философ стремится показать те черты феномена одиночества, которые по ряду причин затерялись в процессе анализа одиночества экзистенциалистами, проанализировать его не только в терминах отчаяния, но и показать его также как мужественность, гордость и независимость.

Таким образом, в процессе обыденного, повседневного существования Я воспринимает себя лишь в определенном отношении к Другому. «... другой является неизбежным посредником, со-

единяющим меня со мной самим» [2. С. 246]. Существование Другого дается в опыте, при этом Другой представляет собой особый тип объекта, поскольку «является феноменом, который отсылает к другим феноменам..., которые появляются для него как феномены глубокого смысла» [2. С. 250]. Явление Другого в опыте Я обнаруживается через присутствие действий и поступков, мимики, жестов и выражения лица. Все эти проявления Другого в опыте создают обширную сеть взаимодействий, «... именно другой не является только тем, кого я вижу. Но тем, который *видит* меня» [2. С. 254].

Ж.-П. Сартр определяет первичное отношение к Другому Я как внутреннее отрицание. Я находит Другого как не являющегося мною. Порождая ответное отрицание со стороны Другого Я, сознание субъекта вступает в борьбу, которая первоначально протекает как изнурительная борьба взглядов. Другой превращает меня в объект рассмотрения, *отчуждая* тем самым мой мир и мои возможности, привнося в мой мир то, чего я не хотел. Ж.-П. Сартр пишет в «Бытии и ничто», что Другой — это «смерть моих возможностей» [2. С. 257]. Присутствие Другого для меня и меня для Другого есть *объектность*. Таким образом, единственная связь, которая возможна между двумя сознаниями, по Ж.-П. Сартру — это связь «взаимного отрицания».

Имея Другого как объект, т. е. фрагмент «в себе бытия», «для себя бытие» желает слиться с ним и осуществляет при этом двойное отрицание. *Во-первых*, отрицание Другого («в себе бытия») при попытке слиться с ним — это первый способ «восполнения нехватки», садистский компонент. И, *во-вторых*, отрицание себя как «для себя бытия», стремление полностью раствориться в Другом, отдать ему — мазохистский компонент [2]. Онтологический конфликт проявляется везде, даже в отношениях двух любящих друг друга людей. Переживание опыта одиночества оказывается неизбежным в контексте этой сложной и обширной сети взаимодействий. Одиночество возникает в результате нарушений, разрывов в этой сети, которые обнаруживают наличие конфликта между Я и Другим. Основопологающим моментом в этом случае может быть осознание покинутости Другим, потери Другого, приводящее к переживанию пустоты и одиночества.

В существенных чертах К. Ясперс повторяет феноменологический подход к бытию и экзистенции, но те же термины, означают в его концепции нечто иное, нежели у М. Хайдеггера. *Dasein* понимается им не как главный подлежащий мышлению и аналитике уровень бытия, а как первичный (в смысле примитивности) уровень. *Dasein* К. Ясперса также антропологичен — это бытие человеческой самости, которая постигает себя и мир из себя самого. Первичное отношение самости с Другими — жизнь с Другими в повседневном бытии самыми различными способами. К. Ясперс называет такое отношение «наивной коммуникацией». В ней воз-

можны совпадения сознаний, которые случайны, так как сознания не вопрошают друг друга, но только сосуществуют вместе в повседневности. «В наивном бытии я как все, делаю и думаю как все. Общественная субстанция не противостоит мне в *Dasein*» [9. С. 340–341].

Этот уровень коммуникации характеризуется ясностью сознания, которое находится в гармонии с собой и другими. Между тем сознание остается закрытым от других и от самого себя. Я может появиться только через разрыв наивной коммуникации, когда самость становится в оппозицию к социальному миру. Выход в подлинную коммуникацию К. Ясперс называет «просветлением» — моя самость становится одинокой, но так, что это одиночество не есть я сам, так как одиночество — это готовность к возможной экзистенции в коммуникации. «Коммуникация имеет место между двумя людьми, которые, соединяются между собой, идут друг к другу из одиночества и познают это одиночество» [9. С. 347–348]. Моя открытость Другому конституирует мою самость, но я не могу избежать одиночества даже в экзистенциальной коммуникации. Одиночество исчезает вместе со мной и с коммуникацией, потому что по К. Ясперсу, экзистенциальная коммуникация не может быть объективно понята. Превращаясь в объективный процесс, она разрушается. Стремление понять Другого превращает его в вещь, что происходит еще и тогда, когда мы требуем от Другого совершенства. Для коммуникации необходимо поддерживать Другого чужим. Коммуникацию нельзя вызвать насильно, нельзя от неё и уйти. Возможности моей самости могут проявляться в коммуникации, и это доступно каждому в меру способности быть открытым Другим.

И, наконец, *в-четвертых*, одиночество в качестве феномена предполагает отношение к собственному бытию. Человеческая субъективность есть особого рода реальность. Специфика человеческого бытия состоит в том, что формы его осуществления зависят от представлений человека о себе самом, поэтому то или иное понимание смысла бытия становится конституирующей основой самого бытия. «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда — что же такое Я? Я — это отношение, относящее себя к себе самому, — иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я — это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» [10. С. 367].

Таким образом, экзистенция, для С. Кьеркегора, — это, прежде всего, непосредственный личный опыт переживания человеком своего существования. В этом случае существующим является тот, кто испытывает интерес к трудностям и обстоятельствам своего бытия и занят, целиком и полностью, самим собой, и эта «занятость», по мнению С. Кьеркегора, требует единичного числа. Человек — это «тот, кто в отличие от других существ способен вступать в отношение к собственному суще-

ствованию, так или иначе его определять»... «человеку необходимо как-то относиться к своему существованию, хочет он того или не хочет» [1. С. 153]. В этом проявляется активность человеческого существования.

Вопрос о том, является ли одиночество основным экзистенциальным феноменом, не зависит от того, переживает ли человек себя как одинокого постоянно или же только иногда. «Основным феноменом вовсе не обязательно проявляться всегда и во всех случаях в виде какой-то постоянной документации» [11. С. 363]. То, что определяет человека как существо одинокое в самом его основании, вовсе не должно происходить в каждый момент «здесь» и «теперь» его жизни. Одиночество в качестве феномена не всегда явлено сознанию, но имманентно присуще ему на протяжении всей его жизни. Одиночество — это не просто «событие», которое иногда случается во всей остроте его переживания, но бытийное постижение раздвоенности и обособленности, единственности собственного существования.

В результате феноменологического анализа одиночество было представлено нами в виде онтологического феномена — экзистенциала, конституирующего границы личностного существования (экзистенции) в результате дистанцирования личности от себя самой и осознания ею автономности. Была обоснована необходимость использования феноменологического метода как наиболее эффективного для анализа одиночества как способа чело-

веческого существования, поскольку такой подход открывает перспективу описания одиночества как динамического процесса, в котором Я относится к себе и к Другому. В классической традиции описание феномена одиночества не было возможным, а в неклассической философии одиночество не рассматривалось в качестве фундаментального способа человеческого существования. В связи с изменениями, произошедшими в современной философии, одиночество требует такого рассмотрения.

Заканчивая анализ феномена одиночества, в ходе которого был выявлен ряд его феноменологически открывающихся сторон, можно утверждать, что *онтологический статус одиночества* воплощается в следующих модулах:

- одиночество имеет феноменальную природу, поскольку предполагает субъекта, которым оно переживается и осознается;
- одиночество является комплексным состоянием, которое предполагает переживание, понимание и рефлексии;
- феноменологически одиночество может быть описано как интенциональное отношение. Сознание одинокого субъекта направлено, с одной стороны, на себя и представлено как внутренний опыт переживания собственной отдельности, с другой стороны, на Другого. Одиночество оказывается возможным только потому, что Я изначально включено в со-бытие с Другим.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хайдеггер М. Бытие и время. — СПб.: Наука, 2002. — 450 с.
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: Республика, 2000. — 693 с.
3. Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. — С. 162–318.
4. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. — М.: Московская школа политических исследований, 2000. — 416 с.
5. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 157–301.
6. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. — Томск: Изд-во «Водолей», 1998. — 384 с.
7. Хайдеггер М. Из диалога о языке между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 273–302.
8. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — 266 с.
9. Jaspers K. Philosophie. — Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer, 1947. — 920 S.
10. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. — М.: Политиздат, 1990. — С. 361–471.
11. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 357–403.

Поступила 28.02.2011 г.