

На правах рукописи

Сайкина Гузель Кабировна

СОЦИАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ МЕТАФИЗИКИ ЧЕЛОВЕКА

Специальность 09.00.11 – социальная философия

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Казань – 2013

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

Научный консультант	доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет» Шатунова Татьяна Михайловна
Официальные оппоненты	доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социальной философии и философии истории ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет» Пигров Константин Семенович доктор философских наук, профессор кафедры истории, методологии и философии науки ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского» Кутырев Владимир Александрович доктор философских наук, профессор, зам. директора по научной и инновационной работе Нижнекамского филиала ЧОУ ВПО «Институт экономики, управления и права (г. Казань)» Агапов Олег Дмитриевич
Ведущая организация	ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского»

Защита состоится 27 июня 2013 года в 14 часов на заседании диссертационного совета
Д 212.081.16 при Казанском (Приволжском) федеральном университете по адресу:
420008, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55, ауд. 215.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Казанского (Приволжского)
федерального университета

Автореферат разослан

« _____ » _____ 2013 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук,
доцент

Г.К. Гизатова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Любое обращение к вопросам метафизики, в каком бы виде оно ни осуществлялось, является сегодня довольно рискованным делом. Метафизика нередко была «немодной» с точки зрения так называемого «обывателя», но сегодня она является таковой и для носителя профессионального философствования. Критическое жало направлено прежде всего против ее конкретно-исторической формы – «метафизики тождества», насаждающей, по мнению критиков, диктат единого и обладающей репрессивным характером.

Нелегкую судьбу проживает сегодня и более узкая область метафизики – «метафизика человека», относительно которой формируются разнородные оценки. С одной стороны, именно засилье философской метафизики, как известно, было признано в качестве определяющего источника падения человечества в бездну «мировой ночи» (М.Хайдеггер). «Метафизика субъекта», определившая роль человека в качестве подлежащего сущего, в конечном итоге – и мы это сегодня наблюдаем – привела к тому, что через человека уже невозможно понять смысл бытия: в своей фрагментированной форме человек не способен на предельное вопрошание и предельный способ бытия, не оправдывает статус средоточия бытия. Онтология, укорененная в идее самодостаточности человека и уникальности экзистенции, в целом не смогла преодолеть метафизику субъекта. С другой стороны, в качестве причины антропологической катастрофы называется метафизическое отчуждение современного человека, его неспособность к реализации метафизического начала. Метафизика человека поставлена под вопрос исчезновением онтологической формы человека – личности.

Несмотря на так называемое опустошение трансцендентной сферы, в массовом сознании обнаруживается определенная «мода» на метафизические переживания. Эта тенденция, как мы полагаем, должна не столько радовать, сколько настораживать. Опасение вызывают потеря таинства метафизического рождения человека и превращение метафизики в массовый феномен. Метафизическое желание человека преодолеть природные установления приобрело на сегодняшний день безмерный и неконтролируемый характер. При этом метафизические способности человека обнаруживают свою невозделанность, неразвитость; поразительно то, что сообразными их качеству оказываются и социальные «мускулы» человека. Становится очевидным, что не все сверх-природные проявления человека пронизаны стремлением к высшим трансцендентным ценностям и к обретению себя, а значит, не могут считаться в подлинном смысле метафизическими. Трансгрессивный – не скованный никакими нормативами – опыт эксперимента человека над собственной природой определенно возводит проблему метафизического сбывания человека в ранг глобальной социальной проблемы.

Сегодня оформляется особый модус общества: «диктатура возможного» (Мих. Эпштейн). Человек в палитре возможностей все больше отстаивает не столько право быть собой, сколько «право быть другим» (Б.В. Марков). Данный процесс в какой-то мере созвучен сущностным интенциям метафизики человека, которую можно охарактеризовать как поиск горизонтов инаковости в самом себе. «Другой» тотально присутствует в субъективности человека. Современная метафизика человека актуализирует вопрос: есть ли в человеке (в его субъективности)

самостийное содержание, ни из чего не выводимое, не являющееся проекцией внешних сил?

М. Хайдеггер отмечал, что когда мы говорим, что нечто отсутствует, мы тем самым понимаем, что нам этого *недостает*. Констатируя смерть субъекта или человека, мы утверждаем, что нам недостает полноценного метафизического измерения жизни, в принципе – самих себя.

Проблемы самоопределения человека, поиска смысла его бытия составляют ядро метафизики человека. Поэтому от метафизики нельзя отказаться: она определяет человеческую сущность. Однако необходимо понять, какие подходы в метафизике человека нужно сегодня преодолеть, какие фундаментальные сдвиги происходят в реализации современным человеком метафизического начала. На наш взгляд, в отличие от традиционного подхода к метафизике человека, которому был свойственен принцип, названный нами «метафизической робинзонадой», проблемное поле современной метафизики человека необходимо разворачивать в конструктивном диалоге с социальной философией. В нашей работе представлена аналитика метафизического сбытия человека в пространстве социального.

Модель самозамкнутого метафизического субъекта в принципе уже давно исчерпала себя. Однако тематизация Другого по-прежнему рассматривается преимущественно лишь в философско-антропологическом ключе. Как нам представляется, абсолютизация отношений Я и Другого в современной философии отражает определенную модель социальной реальности, в которой сегодня в силу ряда причин вещная и институциональная стороны социальной ткани не фиксируются. Артикуляция Другого, по нашему мнению, является формой антропологизации общественных отношений, способом сокрытия социальных антагонизмов. Но, как ни странно, именно эта модель является основанием разворачивания метафизики человека в пространстве социального. В принципе метафизическая форма вопрошания о сути социального утверждает первенство отношений человека с человеком перед другими видами отношений (вещными, институциональными) и определяет суть этих отношений как взаимность. Актуализация проблемы социального смысла метафизики человека вызвана обесмысливанием и обесцениванием общения в век тотальной коммуникации.

Метафизика человека сегодня уже не может утверждать себя исключительно как форму сопротивления репрессивной социальности. В «обществе риска» (У. Бек) и «текучей современности» (З. Бауман), где роль жестких структур фактически сведена к нулю, плетение социальной ткани фактически ложится на плечи самого человека, зависит от его самостийных инициаций. Вовсе не случайно зрелищная модель общества сменяется моделью «общества спектакля» (Г. Дебор), а социальные философы все громче заявляют о необходимости развития их теории в соответствии с программой «антропологического поворота».

Сама постановка проблемы социального потенциала метафизики человека скрытно демонстрирует переходность ситуации, которую переживает сегодня социальная философия. Необходимость специального обоснования социальных смыслов метафизических актов и производимых ими эффектов говорит о том, что наше социально-философское мышление нередко все еще работает в рамках субстанциальной модели социального, в которую человек со своими метафизически-

ми интенциями не вписывается. Вследствие этого социальное и человеческое представлены как параллельные миры. Анализ социального потенциала метафизики человека провоцирует переосмысление вопроса о предметном поле современной социальной философии. Метафизический акт рождения человека - это не только экзистенциальная проблема, но и проблема, в предельном виде высвечивающая правду о смысле социального, о смысле нашей совместности. Метафизика как уровень предельной *связи* феноменов позволяет постоянно удерживать во внимании неразрывное, сущностное единство общества и человека, нередко потерянное в теоретическом плане в силу жестких дисциплинарных границ и «конкуренции» между философской антропологией и социальной философией.

Объект исследования – метафизика человека как область метафизики и как поле реального сбытия человека в качестве метафизического существа. **Предмет исследования** – социальный потенциал метафизики человека.

Как предельная форма вопрошания о человеческом бытии метафизика человека оказывается точкой пересечения множества проблемных полей, которые невозможно в полном объеме втянуть в анализ нашего исследования. **Проблемное поле** данного исследования формируется прежде всего через постановку вопроса о том, как индивидуальные смыслы метафизического сбытия человека, направленного на утверждение и доказательство собственной самоосновности, коррелируют с социальными смыслами и перспективами, как метафизика человека может менять статус инкорпорированной в человека социальности и способ присутствия человека в общественном пространстве. Точка пересечения этих проблем – вопрос о социальных эффектах нахождения человека в режиме бытия.

Цель исследования состоит в раскрытии социального смысла и потенциала метафизических актов человека и в обосновании правомерности утверждения статуса метафизики человека как предельного основания социального и как определенной предметной области социальной философии.

В соответствии с целью исследования выдвигаются следующие **задачи**:

- реконструировать теоретические шаги исторического движения метафизики в направлении к конституированию «метафизики человека»;
- определить основные смысловые значения «метафизики человека»;
- обозначить пределы принципа «метафизической робинзонады» и вскрыть основания конституирования метафизики человека в социально-философском дискурсе;
- выявить исторические несовпадения принципов метафизики и онтологии и условия продуктивности их диалога при осмыслении метафизики человека;
- обнаружить источник и основание метафизических актов человека в его бытийности;
- раскрыть механизм метафизического акта с целью выявления в нем «точек роста» социального эффекта;
- показать социальные ресурсы онтологии человека;
- обозначить смысл метафизики человека как предельного основания социального;
- показать значимость метафизики человека в качестве современного социального проекта, снимающего оппозицию социального и человеческого;

- исследовать трансформации реализации человеком метафизического начала в условиях «смерти трансцендентного».

Степень разработанности проблемы. Несмотря на то, что содержательно к вопросам метафизического сбытия человека философы обращаются постоянно, сама область «метафизики человека» – достаточно молодое ответвление метафизики, получившее свое дисциплинарное оформление в начале XX века. Одновременно метафизика человека развивалась и развивается в достаточно парадоксальной форме: собственно как критика самой себя. Поэтому трудно определить ее «точку отсчета».

Особо отметим, что в нашем исследовании осуществлена критика господствующего подхода к анализу метафизического сбытия человека – принципа «метафизической робинзонады», в связи с чем сложно говорить о традиции, которая непосредственно была бы согласована с авторской интенцией избавления от его «крайностей». Безусловно, это не означает, что наш подход, направленный на раскрытие социального смысла метафизического сбытия человека, ни на что ни опирается.

В неклассической парадигме философствования «метафизика человека» как особый подвид знания конституируется в рамках феноменолого-экзистенциалистского направления. Утверждению понимания метафизики человека как области реальных актов его метафизического сбытия, а также разработке ее «категориального» аппарата (или круга экзистенциалов) мы по существу обязаны именно данному направлению (прежде всего М. Хайдеггеру). В его пределах метафизика человека фактически отождествлялась с онтологией. Здесь сформировался событийный подход, однако анализ метафизического сбытия человека проводился в нем на основе принципа «метафизической робинзонады».

Значительные шаги в направлении утверждения статуса «метафизики человека» были сделаны представителями направления «философская антропология», прежде всего М. Шелером. Так, Шелер фактически конституировал учение о метафизической сущности человека в качестве ядра метафизики как таковой. Данное направление в целом придерживалось курса на обоснование важности витальных условий жизни человека, однако последние традиционно трактуются как то, что необходимо в метафизическом акте преодолеть.

Положение о метафизике как сущностной склонности человека выдвигалось И. Кантом, Э. Коретом, М. Хайдеггером, Б. Хюбнером, М. Шелером, К. Ясперсом. Среди отечественных мыслителей конституированию «метафизики человека» в качестве особой предметной области способствовали прежде всего работы М.К. Мамардашвили, В.Д. Губина, Е.Н. Некрасовой. Особо выделим глубоко и детально разработанную концепцию «индивидуальной метафизики человека» Мамардашвили, в которой анализ метафизического рождения человека, особенностей личностного само-бытия, «отрицательной онтологии человека» тесно сплетен с социально-философским дискурсом, а именно с обоснованием идеи «социальной физики». На первый план выходит следующий ракурс рассмотрения: область так называемых «культурных мускулов человека» определяется в качестве некоторых пред-условий, тигля метафизического. В нашем же исследовании мы, оставаясь на почве метафизики человека, идем не назад, к истокам, а вперед,

к тем эффектам, которые незримо, лишь в качестве определенных неявных тенденций или сдвигов, производит индивидуальная метафизика человека.

Подлинная метафизика человека, как мы полагаем, невозможна без достижения им бытийного статуса. Теоретический интерес автора был направлен прежде всего на выявление оснований диалога онтологии человека с исконными смыслами категории бытия, установленными Парменидом. Проблематизация онтологического статуса человека велась на основе идей, высказанных в разное время А. Бадью, Н.А. Бердяевым, М. Бланшо, Ж. Дерридой, Э.Левинасом, Г. Марселем, А. Мацейной, Ж.-Л. Нанси, О. Розенштоком-Хюсси, Ж.-П. Сартром, С.Л. Франком, М. Фуко, М. Хайдеггером, М.Шелером, К. Ясперсом и др. В ряду российских исследователей, обращающихся к онтологическим вопросам, можно выделить А.В. Ахутина, П.П. Гайденко, В.Д.Губина, А.Л. Доброхотова, Е.Н. Некрасову, Т.Х. Керимова, В.А. Кутырева, М.К. Мамардашвили, Б.В. Маркова, Б.И. Мокина, А.И. Пигалева, М.В. Позднякова, С.А. Смирнова, Н. М. Солодухо, Э.А. Тайсину, С.С. Хоружего. В плане обоснования положения о расхождении исторических судеб метафизики и онтологии нам помогла критическая рефлексия идей Аристотеля, Парменида, а также идей Х. Арндт, В.Д. Губина, Э. Левинаса, М. Хайдеггера.

При анализе различных аспектов метафизического сбытия мы опирались прежде всего на идеи следующих мыслителей: в плане условного вычленения элементов механизма метафизического акта – на идеи С. Вейль, С. Кьеркегора, Э. Левинаса, М.К. Мамардашвили, М. Фуко, Б. Хюбнера, М. Хайдеггера; в целях обоснования специфики метафизической работы – на идеи Х. Арндт, О.Г. Дробницкого, И. Канта, М.К. Мамардашвили, З. Миркиной, Г.Померанца, Платона, М. Эпштейна, М. Ямпольского; при выявлении смыслов метафизики как сверх-природного существования человека в сопоставлении с принципами «фюсиса» - на идеи Аристотеля, А.В. Ахутина, Н. А. Бердяева, И. Канта, В.С. Соловьева, М.Хайдеггера; при анализе сущности и видов трансценденции - на работы В. Д. Губина, Э. Левинаса, М.К. Мамардашвили, А. Мацейны, Ю. Тишнера, С. Л. Франка, К. Ясперса. Обоснование различных ипостасей метафизического статуса человека проводилось и в работах Ф.И. Гиренка, А.А. Гусейнова, И.И. Евлампиева, С.В.Кайдакова, В.И. Красикова, В.И. Курашова, С.Л. Лебедева, Б.В. Маркова, Г.В. Мелихова, Г.П. Меньчикова, В.Б. Устьянцева, С.С. Хоружего, Т.М. Шатуновой, М.Д. Щелкунова и др.

Особую нишу в исследовании занимают работы, посвященные пересмотру существующих подходов к пониманию общества в социальной философии. Прежде всего нас в этой связи привлекли идеи отечественных исследователей: О.Д. Агапова, В.С. Барулина, П.К. Гречко, В.Е. Кемерова, Т.Х. Керимова, Н.Н. Козловой, В.А. Конева, С.Э. Крапивенского, В.М. Межуева, К.Х. Момджяна, М.О. Орлова, К.С. Пигрова, В.Г. Федотовой, В.Н. Шевченко и др. Отметим, что в ряду работ перечисленных философов встречаются как обоснования значимости «антропологического поворота» для развития социальной теории, так и критика антропологического «уклона» социальной философии. К философам, разрабатывающим проблемы метафизики личности, можно отнести С.С. Аверинцева,

Н.А. Бердяева, Л.М. Баткина, В.С. Библера, М. Бубера, Д. фон Гильдебранда, Э.В. Ильенкова, И. Канта, М. А.Лифшица, Н. Лобковица, Э.Мунье, Х. Яннараса.

В плане оформления ряда концептуальных идей социально-философского характера особую значимость имели следующие разработки: положение о «сообществе бытия», «непроизводимом сообществе» Ж.-Л.Нанси; принципы, выдвинутые К.С. Пигровым: единства социальной и персональной реальностей, различия позитивной и негативной сторон общества; идея общества как «объективной и субъективной реальности» П. Бергера и Т. Лукмана. Поиск социального потенциала метафизики человека велся на основании социально-философского учения С. Франка, З. Баумана, опираясь на идею тематизированного существования Э.Гуссерля, концепты «социума культуры» В.С. Библера и «метафизического мужества» Г.Померанца. Проблемы участного мышления, событийного присутствия, онтологической ответственности разрабатывались М.М. Бахтиным, М. Бубером, Э.Левинасом, Ж.-Л.Нанси, П. Рикером, Ю. Тишнером, М. Хайдеггером.

Нельзя не отметить ряд работ, посвященных анализу трансформации классических механизмов сбывания человека и смене определений субъектности (З. Бауман, У. Бек, С. Жижек, П. Козловски, Ж. Лакан, Ж. Липовецки, А. Рено). В работах Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, М. Фуко, Ю. Хабермаса решалась проблема зависимости внутренних структур человека от технологий власти.

Обобщая анализ, отметим, что многие аспекты проблемы социального смысла метафизики человека остаются фактически не проясненными.

Теоретико-методологические основания исследования. В плане понимания человека как метафизического существа мы отказываемся от так называемого атрибутивного подхода в осмыслении человека, нацеленного на выявление существенных свойств человека, и придерживаемся онтологического подхода, который главное ударение в понимании человека ставит на вопрос о способе его бытия (на то, как он «есть», а не на то, какой он [есть]). В рамках этого подхода метафизика человека предстает как обобщенное обозначение сферы «экзистенциалов» человека, не поддающихся категориальному выражению. В этой связи внутренне противоречивая природа метафизических феноменов раскрывается не дефинитивным путем, а путем выдвижения антиномий и метафор, «остановки в вопросе» (проблематизации), проведения принципа комплементарности различных подходов и смыслов. Метафизику человека в целом можно схватить через некоторые символы, не прямые отсылки к примерам, позволяющие *понять* (в герменевтическом смысле), но не *объяснить* этот сложный феномен.

По мнению М.К. Мамардашвили, в метафизике нельзя видеть *изобразительную* сторону: она ничего не описывает (в ней не может быть описания сверхэмпирического мира), но необходимо увидеть в ней *конструктивную* сторону: посредством нее создается сам человек. В соответствии с данным принципом метафизика человека имеет конструктивный характер и по отношению к процессам общественного развития, но она по определению не может иметь явного, зримого результата в социальном масштабе, поэтому можно говорить о социальных последствиях ее присутствия на общественной сцене лишь как об эффектах.

В некотором смысле методом анализа социального потенциала метафизики человека будет сама *метафизика*, понятая в данном контексте как способ поста-

новки и решения предельных вопросов. Мы движемся именно в направлении от человека к обществу, от метафизики человека - к социальной философии. Мы мыслим метафизическое отношение человека к обществу как уровень предельных установок и задач, преодолевающий «работу» с социальным как с сущим, эмпирией. Тем самым мы остаемся полностью верны метафизическим установкам: метафизический уровень вопрошания о человеке предполагает определенную «амнезию происхождения», если воспользоваться выражением П. Бурдьё. В определенной мере аналитика социального потенциала метафизики человека осуществляется нами на основании «бытийного мышления» (М. Хайдеггер) и обращения к «трансцендентальным аргументам» (М.К. Мамардашвили). В результате метафизика как метод анализа метафизических событий выступает одновременно в качестве принципа критической саморефлексии.

Научная новизна исследования заключается в обосновании возможности конституирования и развития метафизики человека в логике нарушения известной экзистенциалистской оппозиции социального и человеческого и созидания нового метафизического континуума «социальное-человеческое». В работе получил освещение новый ракурс вопроса о соотношении социального и человеческого в метафизических актах через введение принципов бытийного мышления и событийного подхода.

- Впервые в историческом пути философии выявлены две принципиально различные школы предельного поиска единого, названные автором «школой Начала» (с принципом безусловного приоритета Начала по отношению к сущему и иерархичным восприятием реальности) и «школой Бытия» (с принципом безначальности бытия и перманентным держанием сущего в единстве). Установлено, что смысловое поле метафизики было укоренено в «школе Начала». Господство «школы Начала», с одной стороны, и прерывность традиции «школы Бытия», с другой стороны, привели к созданию модели метафизического сбывания человека в соответствии с ущербным принципом, названным нами «метафизической робинзоной».

- «Метафизическая робинзонада» представлена как новый концепт, позволяющий критически оценить пределы возможностей индивидуальной формы метафизики. Согласно принципу «метафизической робинзонады» метафизический акт совершается человеком наедине с собой, в «уединенном одиночестве» (М. Хайдеггер), утверждая автономность человека лишь в его самоустраемленности, что влечет за собой редукцию субъектности к субъективности, к «бытию-для-себя».

- Критическая позиция автора по отношению к принципу «метафизической робинзонады» позволила определить в качестве его основополагающей причины укоренение метафизики человека в рамках «школы Начала» - вне бытийных принципов событийной совместности и онтологической ответственности, что определяет необходимость «онтологической прививки» к дереву метафизики человека.

- Раскрыты ресурсы «школы Бытия» (бытийного мышления) – принципы событийности, совместности, онтологической ответственности, что позволило выявить социальный потенциал метафизики человека. На этом основании показа-

на продуктивность конституирования метафизики человека как области социальной философии, раскрывающей значимость метафизической работы человека для созидания человеческих форм общественных отношений в ситуации кризиса традиционных (институциональных) форм социальности.

- Установлено, что сущность метафизического акта состоит в преодолении разрыва «эмпирического человека» и «онтологического человека», в единстве трансценденции и экстенденции («исхождения из бытия»), что позволило определить его основной социальный смысл как приращение метафизического в социальном сущем.

- Показано, что исключение социального из метафизического пространства человека является причиной функционирования социального по законам «фюсиса», что проявляется в самом общем виде в редукции социального к сущему, к стихийной совместности, являющейся лишь общностью происхождения, в господстве частного, а не всеобщего, что приводит к разобщенности людей и появлению феномена «общества без социального». В противовес обозначенной тенденции в работе дано определение социального в соответствии с принципами подлинной метафизики человека как общения различных родов бытия посредством метафизических усилий человека.

- Установлено, что преодоление «метафизической робинзонады» может быть осуществлено через введение социального в пространство ответственности (поступка), в результате чего социальное из природы (натуры) человека возводится в статус его подлинной сущности. Это позволяет выявить новый аспект в определении социального: социальное есть пространство поступка и призвание человека, его современный экзистенциал.

- Обоснована социальная миссия метафизики человека: продуцировать человеческие формы совместности, задавая вектор функционирования общества в направлении к его бытийной модели. В результате метафизика, избавляя человека от одномерности, становится антропосоциодицей.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Человек как метафизическое существо, как определенное событие в бытии ничем не гарантирован, кроме собственных усилий и предельной метафизической работы. Метафизическое сбывание человека предполагает преодоление всего того, что существует в соответствии с принципами «фюсиса» (произрастания из заданной формы), выход за пределы сущего и себя как наличности, отделение человеческого от нечеловеческого. Метафизика есть сущностная склонность человека, конститутивная для рождения человека в собственно человеческом качестве.

2. Метафизический акт человека не производится, а исполняется человеком в модусе «невозможной возможности», избыточности по отношению к логике сущего, к каузальным связям, и поэтому обнаруживает себя как безосновный в онтологическом отношении, подвешенный над социальными обстоятельствами, надисторичный. «Предмет» метафизической интенции никогда не дан сам по себе, а конструируется свободным выбором человека и существует в «сращенном» с самим человеком виде (по принципу кантовского «ноумена»). Эти характеристики метафизического акта способствуют осмыслению метафизических событий вне

социального контекста - в соответствии с принципом «метафизической робинзонады».

3. «Метафизическая робинзонада» вызвана рядом причин: собственной логикой метафизического акта, утверждающего самоосновность и сверхсоциальность человека; проекцией трансцендентального субъекта на «Я» человека, исполняющего метафизический акт; господством субстанциальной модели общества, которая не только редуцирует человека до уровня функции, но и не может встроить в себя акты, не имеющие явного предметного (объективированного) результата, каковым является метафизический акт; идеей социального как антипода человеческого. Анализ метафизики человека вне социального контекста может быть объяснен начальным этапом дифференциации социальной философии и философской антропологии, на границе которых сегодня установлен строгий «пропускной режим».

4. В истории философии скрыто присутствовало сущностное отождествление онтологии и метафизики, тогда как принципы выявленных нами «школы Начала» и «школы Бытия» в корне отличаются. Укоренение метафизики человека преимущественно в рамках «школы Начала», вне бытийных принципов совместности, необходимо продуцировало иерархическое восприятие реальности, властную, репрессивную природу Начала по отношению к сущему, «онтологический эгоцентризм» человека, в конечном счете формировало объективную «метафизическую робинзонаду». В связи с этим метафизика, призванная освободить человека от насилия социального, изнутри себя породила феномен репрессивного человека, неспособного быть восприимчивым «голосу» Бытия.

5. Однако полностью уйти от принципов «школы Начала» при анализе индивидуальной метафизики человека нельзя: свободный метафизический акт означает постановку себя в Начало своих поступков и соответственно создает основание для ответственности. Принцип событийности позволяет уйти от крайностей «школы Начала». Подлинное метафизическое сбывание по принципам бытийного участия создает образ «теплого» (живого) бытия в противовес образу «холодного» (мертвого) бытия, в котором каждый находится «один-на-один» с бытием. В теоретическом отношении на единстве метафизики с онтологией возможно построение не дизъюнктивной, а конъюнктивной связи социального и человеческого.

6. Ввиду того, что метафизический акт совершается в зазоре между бытием и сущим, он может быть определен как единство трансценденции и экстенденции и призван поэтому не столько отрицать сущее, сколько трансформировать (оздоровить) его в соответствии с онтологической моделью. В таком ракурсе онтология обретает смысл именно через метафизику человека: сбывание человека направлено на приумножение метафизического в эмпирии. В целом онтология и метафизика человека, развивающиеся по принципу комплементарности, могут усиливать друг друга, открывать друг в друге внутренние смысловые резервы. Онтология человека всегда наталкивается на возможный приговор: «я могу и не быть». Метафизическое событие, одновременно производящее акт самоуверения, «заталкивает» трещину между бытием и небытием, утверждая иной принцип: «я не могу не быть», и тем самым преодолевает безопорность человека.

7. Освобождая человека от страха, возникающего из-за привязки к сущему, метафизика человека создает подлинные условия для открытости Другому. В свою очередь без открытости Другому человек не может обрести опыт инаковости и трансцендировать. Трансцендентный мир формирует собой определенное смысловое поле согласия, а потому представляет собой метафизический базис общества: как сфера всеобщего он есть условие понимания и приятия Другого, а также понимания и приятия меня Другим. «Опыт» трансценденции при этом не может быть транслирован Другому, не сообщается ему, а переживается в уникальности события только самим субъектом. Поэтому трансценденция не может быть объектом «обобществления».

8. Связь человека с другим человеком – не причинно-следственная, а бытийная, а потому совместность может выступать как экзистенциал. Метафизика есть особый режим жизни, способствующий обнаружению и утверждению в себе и в других родового человеческого измерения (благодаря моей мысли и другие будут мыслить, я верю – и другие будут верить, я совершу добрый поступок – и другие будут делать добро). В целом метафизические акты создают особый тип общественных отношений, образующих «внутренний слой общества» (С. Франк), фундированного на априорном чувстве доверия.

9. Бытийное мышление заставляет усомниться в том, что само присутствие человека в обществе гарантированно делает нас социальными существами. Социальное содержание в инкорпорированном виде автоматически не может функционировать по принципам сущностных характеристик человека, в связи с чем (без метафизической работы) начинает диктовать логику «фюсиса». Вследствие этого социальное начинает проявлять себя как репрессивная по отношению к человеку форма, функционировать как сугубо нормативная структура, но не как аксиологическая сфера, побуждающая человека к свободе. Тем самым у человека формируется иждивенческое, инструментальное отношение к социальному.

10. Метафизический настрой имплицитно поддерживает логику определения общественных отношений как начинающихся именно с меня самого, следовательно, способствует включению в область онтологической ответственности самого способа общения между людьми. Метафизика человека, утверждая позитивно-критическое отношение к сущему, позволяет обществу трансцендировать к новым формам, удерживаться в человеческом измерении, в гуманистической интенции (в направлении к бытийной модели общества) и формировать антитезу бесчеловечному, бездушному полюсу общества.

11. Без трансцендентного измерения социальное предстает перед человеком в плоскости сущего, а потому в актах метафизики имеет лишь статус объекта преодоления, но не ценностной установки человека. Это в свою очередь порождает феномен «общества без социального», в котором выхолощена родовая всеобщность. Однако в бытийном принципе метафизики существует мощный резерв для того, чтобы человеку осилить социальное как проект, как метафизическое задание и возвысить социальное до статуса призвания человека и тем самым – до статуса собственной сущности.

12. Современная социальность обнаруживает совершенно новое свойство – провокации трансценденции человека, хранителя его метафизики. Это вызвано не

столько «смертью трансцендентного», сколько кризисом субъектности, децентрацией человека, плюрализацией его идентичности и крахом классического механизма метафизического сбывания. Возникает особая форма «распредмечивания»: сегодня не столько личность распредмечивает «внешнее» социальное содержание, сколько общественные структуры «распредмечивают» (присваивают) то социальное содержание, которое инкорпорировано в человеке и имеет личностный способ существования, но при этом не может быть им самим распаковано и актуализировано. В обществе создается набор социальных технологий продуцирования метафизических желаний человека, тем самым зарождается новая форма «эксплуатации» обществом экзистенциальных метафизических сил человека.

Научно-практическая значимость работы обусловлена новизной ее проблематики и определяется возможностью конституирования теории «метафизики человека» как области социальной философии. Инновацией, обеспечивающей работе характер фундаментального исследования, выступает критика господствующего в понимании метафизики человека принципа «метафизической робинзонады» и доказательство положения о метафизике человека как истоке и катализаторе развития социального в модусе родового измерения. Анализ процессов метафизического исполнения человеческого способствует решению фундаментальных проблем не только философской антропологии, но и социальной философии и социальной теории в целом.

Предложенная автором концепция метафизики человека как предельного основания развития социального является продуктивным результатом исследования, который используется автором в преподавании курсов «Социальная философия», «Философская антропология», «Религиозная антропология», «Этика», «Философия», «История и философия науки».

Апробация результатов работы. Теоретические положения и основные результаты работы были представлены в докладах на Международной научной конференции «Облики современной морали» (МГУ, 2009 г.), Международных научно-практических конференциях «Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе» (Казанский (Приволжский) федеральный университет, 14-15 октября 2011 г.) и «Ценности гражданского общества в современной России» (КГУ, 22-24 июня 2007 г.), Международном симпозиуме «Философское и педагогическое наследие: Вторые Махмутовские чтения» (Казань, 15-16 мая 2008 г.), Международной научно-образовательной конференции «Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии» (Казанский (Приволжский) федеральный университет, апрель 2012 г.), Всероссийской научно-практической конференции «Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергичная антропология» (Казань, 19-20 ноября 2009 г.), на IV Российском философском конгрессе «Философия и будущее цивилизации» (Москва, 24-28 мая 2005 г.), на V Российском философском конгрессе «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 2009), а также на Итоговой конференции по НИР Казанского госуниверситета за 2009 г.

Результаты исследований использованы при написании учебных пособий как для студентов философского факультета К(П)ФУ, так и для студентов нефилософских специальностей.

Структура работы соответствует логике решения поставленных задач и служит последовательному их решению. Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и списка использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

В первой главе «**Конституирование «метафизики человека» в горизонте социально-философского дискурса**» определены теоретические предпосылки для оформления «метафизики человека» в качестве отдельного направления метафизики, освещены теоретико-методологические основания социально-философского анализа метафизики человека. Особое внимание уделено анализу концептуализированного автором принципа «метафизическая робинзонада».

В §1 «**«Антропологическая конфигурация современной философии» в ситуации антропологической катастрофы: человек как глобальная проблема**» раскрыт ряд теоретических и исторических условий, актуализирующих запрос на «антропологическую конфигурацию современной философии» (М.Фуко). Показано, что конституирование «метафизики человека» в качестве самостоятельной области исследования тесно сопряжено с глубинными посылами «антропологического поворота», в рамках которого провозглашается отказ от субъект-объектного противопоставления, от эссенциалистского определения человека, утверждается уникальность, самоосновность человека и одновременно негарантированность его сбытия в качестве человека, а также обосновывается тезис о том, что систематизированное антропологическое знание является фактором общественного развития. Концентрированию всех метафизических вопросов в одной форме – в «метафизике человека» – способствовало господство принципа антропологизма, в соответствии с которым сущее как таковое может быть исследовано через человека, являющегося его основанием и первоначалом.

Особый перелом в развитии философской антропологической мысли был вызван трагическими событиями «Освенцима и ГУЛАГа», для осмысления которых эвристически значимым, по нашему мнению, является концепт М.К. Мамардашвили – «*антропологическая катастрофа*». Антропологическая катастрофа, которую философ связывает с фашизмом и варварством как таковым, означает не только вырождение человека, но и разрушение цивилизационных структур жизни, имеющих *надсоциальный* (независимый от базисных характеристик общества) характер. Она затрагивает фундаментальные основания человеческого бытия и сознания, выражает кризис человеческого *общезития* и неспособность человека жить по законам не столько социума, сколько по законам культуры, имеющим метафизическую природу.

Антропологическая катастрофа породила особый тип «*человекоподобных существ*», для которых характерен отказ от метафизического измерения, вследствие чего – механический выход из ситуаций, отсутствие осмысленных оценок и самостоятельных решений. Примечательно, что антропологическая катастрофа, будучи, по мнению Мамардашвили, самой страшной катастрофой в связи с тем,

что касается «человека, от которого зависит все остальное»¹, нередко скрыта от взора самого человека. Тем самым «антропологическая катастрофа», которую, безусловно, нельзя рассматривать в прошедшем времени, объективно стягивает все проблемы *сущего* в один узел, который называется *человек*.

Нельзя не отметить, что современный человек вступил в трансгрессивную игру с собственными пределами. В экспериментах над собственными метафизическими возможностями он подошел к такой черте, за которой может потерять свой человеческий облик. Кроме того, он уже не связывает собой все сущее, а, наоборот, создает конфронтацию. Все это заставляет пересмотреть отношение к метафизической способности человека, которая в современных реалиях нередко оборачивается против самого человека и разрушает условия его существования. Предельное – метафизическое – вопрошание о человеке и формах его совместности актуализируется самой реальностью, а не только мыслью философа.

В §2 «*Метафизика на пути от Сущего к Человеку: основные вехи*» обоснована принципиальная неискоренимость метафизического измерения в человеческом бытии, зафиксированы коренные переломные моменты в развитии теоретического интереса метафизики к человеку. Особо отметим, что для обнаружения пространства метафизики и конституирования «предмета» метафизического мышления уже необходимо совершить метафизический акт и перевести существование в метафизический «регистр». Метафизическая область открывается только человеку, определенным образом *настроенному* на метафизику. Это обстоятельство позволяет определять метафизику человека и как умозрительную область метафизического вопрошания, и как реальную метафизику человеческого сбывания в актах возвышения над природой, подлинный способ бытия человека.

Вопрос о возможности «метафизики человека», по всей видимости, связан прежде всего со следующей проблемой: допускают ли абстрактные метафизические рассуждения о «сущем самом по себе» некую «редукцию» до уровня рассуждений о конкретном виде сущего – человеке? Статус «метафизики человека» может смущать мыслителей своим разрывом с аристотелевским содержанием «первой философии».

Конституирование особенного подвида метафизики – «метафизики человека» – происходило в рамках неклассического философствования, однако зёрна «метафизики человека» так или иначе рассыпаны по всей ее истории. Отметим, что в анализе истории метафизики важным является осознание того, через *что* переступает конкретная система метафизики в поиске начал, *что* является отправной точкой для преодоления.

В целом прослеживается достаточно интересная линия развития метафизики – «от субстанции к рефлексии» (Н. Лобковиц). По мнению Лобковица, в метафизике Нового времени предметом становится анализ того, *как* мы воспринимаем мир, в связи с чем сама рефлексия превращается в особую реальность. Тем самым создаются минимальные предпосылки для построения «метафизики человека». Однако принципы самоочевидности *cogito* и радикального сомнения создавали

¹ Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. М.: Изд. группа «Прогресс»: Изд. фирма «Культура», 1992. С. 121.

иллюзию беспредпосылочности самосознания и формировали робинзонаду, которая затем проецировалась на осмысление метафизики человека в целом.

Переломным моментом в развитии метафизики человека является философия И. Канта. Творчество Канта так или иначе пронизано желанием ответить на вопрос: «как возможна свобода человека?», что проявляется и при анализе гносеологических вопросов. Полагаем, что удерживание субъекта в проблемном поле свободы может определяться как противоядие редукции человека к познавательной функции (и как «снятие» недостатков метафизики субъекта). В рамках критической программы вопрос о границах человеческого познания, действия и надежды в принципе можно определять и как вопрос о человеческих *возможностях*.

В соответствии с кантианским дисциплинарным разведением в две принципиально разные теоретические области «антропологии с физиологической точки зрения» (изучающей человека, каким его *сделала природа*) и «антропологии с прагматической точки зрения» (изучающей человека, каким он *сделал себя сам*) человек как свободное существо (ноумен) ни в коей мере не может быть выведен из человека, который создан природой, а может быть обязан всем только себе самому. Сущностно (метафизически) человек живет не в соответствии с каузальным порядком, а в соответствии с «собственной причинностью»: как человек он возможен только в мире свободы.

В философии Канта основанием метафизики становится не рефлексия, а нравственность, в сфере которой человек утверждает себя как личность, как существо, обладающее безусловным достоинством и одновременно признающее в другом безусловную ценность (что придает поступку социальное измерение). Безусловность морального закона позволяет ему быть в определенном смысле надсоциальной (возвышающейся над конкретными историческими условиями), общечеловеческой формой законодательства. Мы полагаем, что Кант совершил важный перевод метафизики от умозрительного теоретизирования о сущем в область *смыслов* человеческой жизни.

В неклассической философии освобождение человека от божественной инстанции («Бог мертв») становится, условно говоря, необходимой предпосылкой реализации человеком метафизической сущности. Действительно, в случае признания божественной сущности человека всегда возникает вопрос о смысле преодоления, превосхождения себя. Однако в философской концепции Ницше человеку (фактически «недо-человеку») было что преодолевать: свою «избыточную» человечность («человеческое, слишком человеческое»).

Большой вклад в создание парадигмы метафизики человека внес М. Хайдеггер, несмотря на то, что его философский проект одновременно является «преодолением» метафизики (или, согласно переводу В.В. Бибихина, – «*превозмога-нием*» метафизики). Согласно Хайдеггеру, «преодоление метафизики» есть не ее устранение, а понимание того, что о самой метафизике нельзя вопрошать, оставаясь в рамках прежней метафизики. Хайдеггер критически относился к существовавшей философской метафизике: во-первых, по причине сосредоточения ее внимания исключительно на сущем и забвения ею бытия; во-вторых, вследствие того, что считал ее редуцированную форму – форму «метафизики субъекта» – источником «расхождения сущего» и превращения человека в материал. В философии

Хайдеггера метафизика (прежде всего та, что должна быть объектом преодоления) получает достаточно широкий разброс значений: это и определенный образ жизни, и тип человека («человек метафизики») и человечества («человечество метафизики») и даже обозначение эпохи Нового времени. По его мнению, «метафизике субъекта» соответствует особый тип человека – «трудящееся животное», которое реально удалено от бытия и не может проявить свое человеческое начало. Хайдеггер вместе с метафизикой направляет критический взор и на антропологию: «Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики»¹.

При этом Хайдеггер убежден: мы не можем встать *вне* метафизики. Это невозможно сделать прежде всего потому, что вопрос о метафизике в конечном счете проясняет человеку его *собственную* суть. «Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к «природе человека». Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Оно и есть само человеческое бытие»². Поэтому во многом именно благодаря Хайдеггеру в философии укрепилась традиция обозначения реальных актов человеческого превосхождения над своей фактичностью понятием «метафизика». Метафизика как способ мышления не является нейтральной формой по отношению к реальному образу жизни человека, а напрямую обуславливает бытие человека. В этом и состоит, с нашей точки зрения, глубинный смысл принципа тождества бытия и мышления: мышление как событие призвано трансформировать способ бытия человека в мире.

После «поворота» в творчестве Хайдеггера обозначается мысль о том, что метафизика имеет четыре формы: философия, наука, политика, религия. Их можно рассматривать и как институции. Тем самым в «феномене метафизики сплетаются воедино мыслительная традиция, жизненный уклад, социально-политическая структура...»³. Следовательно, метафизика может быть определена не просто как социальный феномен, но и как своеобразный социальный институт.

В проекте «мета-философии» М. Шелера «первая философия», которую он определяет как онтологию мира и человека, есть лишь «трамплин» для метафизического познания – познания священного ради спасения. Шелер предлагает особую *методологию* постижения оснований сущего, которую называет «трансцендентальным способом рассуждения»: «только *исходя из* сущностного строения человека, которое исследует "философская антропология", можно сделать *вывод*... относительно истинных атрибутов *высшей основы* всех вещей»⁴. Именно потому, что человек есть «встреча всех сущностей», «микрокосмос», мы и можем «*на человеке*» изучать основу мира. У Шелера в целом обнаруживается интересная логика: метафизика [абсолютного] как таковая существует только через реальную метафизику человека, ведь именно в человеке проходит становление самого Бога.

¹ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Время и бытие: Ст. и выступления / М. Хайдеггер. М.: Республика, 1993. С. 185.

² Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: Ст. и выступления. С. 26.

³ Бросова Н.З. Судьба метафизики и судьба человека / Н.З. Бросова // Вопросы философии. 2005. № 11. С. 54 – 65.

⁴ Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения: Пер. с нем. / М. Шелер. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С.11.

М. Фуко связывает появление человека как определенного концепта с современной эпистемой, в которой на первый план выходят *конечные* характеристики человека – жизнь, труд, язык, тогда как в предыдущем типе эпистемы человек сопоставлялся с бесконечностью. С точки зрения Фуко, «*аналитика конечного человеческого бытия*» одновременно становится «концом метафизики». Его аргументация в принципе может быть сведена к следующему: антропология устремлена к конечному, а метафизика – к вечному и бесконечному. Появление множества частных видов метафизики в эпоху «антропологической конфигурации современной философии» означает измену метафизики самой себе. Согласно Фуко, человек в современной эпистеме уже не может вопрошать о первоначале в привычном смысле слова. Человеку важен на самом деле только поиск ближайших для него начал «уже начавшейся» жизни, «уже начавшегося» труда и языка.

Фуко поднял важную теоретическую проблему. Конечно, правомерным и вполне логичным является вопрос: возможна ли метафизика *конечного* человека? Не рубим ли мы сук метафизики, обосновывая возможность «метафизики человека» как особой области метафизики? С другой стороны, учитывая, что человек имеет и вечные характеристики, не будет ли метафизический уровень анализа проблемы человека сводить его к «трансцендентальному субъекту» и тем самым умерщвлять «живую человечность»?

В современной отечественной мысли особенно значима концепция «индивидуальной метафизики человека» М.К. Мамардашвили, согласно которой человек как метафизическое существо не может быть порожден природой, а рождается внутри онтологических структур – «матриц человеческого существования», составляющих особую «протосоциальность», область «социальной физики». В его концепции метафизика человека предстает прежде всего как онтология (как область «чистых состояний», «органов онтологии», «мета-смыслов»). В концепции метафизики как особого режима бытия на пределе возможного В.Д. Губина, Е.Н. Некрасовой обозначены пять фундаментальных характеристик человека, выделяемых в виде отрицательных определений, позволяющих при этом констатировать исключительное место человека среди всего сущего: несводимость, непредопределенность, незаменимость, неповторимость, невыразимость.

В §3 «*Как возможна “метафизика человека”: пределы “метафизической робинзонады”*» отмечается неразработанность и открытость вопроса о том, как возможна «*метафизика человека*». Нами обозначены два возможных способа построения или прочтения «метафизики человека», выделенных в зависимости от специфики ответов на вопросы, самоосновен ли человек, как он может достигнуть сверх-природного состояния.

Согласно первому подходу, человек как метафизическое существо всецело определен *иной* реальностью – сферой трансцендентных сущностей – и открывает метафизическое измерение путем трансценденции. Метафизическое содержание полагается уже существующим в человеке, а потому метафизика человека сводится к углублению в себя, а не к самопреодолению. Однако «чистого» порождения себя здесь не может быть: человек онтологически обусловлен мировым первоначалом. При таком подходе существует опасность сведения человека к трансцендентальному «Я» и смещения субъектности в сторону самого трансцендентного.

Второй подход полагает принципиальную невыводимость, самоосновность, автономность человека. Метафизика тем самым позволяет человеку стать выше всех (перво-)начал мира и поместить себя в сферу абсолютов. Она не отбрасывает его к трансцендентной реальности, а обращает внимание на себя самого, позволяет ему жить в реальном мире, а не над миром. Метафизика человека при таком подходе означает не просто некое абстрактное учение, но и реальный способ метафизического рождения человека. Второй подход требует «зрелого» в метафизическом плане человека. Он формируется лишь после «опустошения» трансцендентного мира. К тому же, в подлинном смысле развивать идею человеческого самотворения возможно, лишь отказавшись от концепта предзаданной, неизменной сущности человека и объявив его сущностью *ничто*. В таком ракурсе «метафизика человека» является экзистенциалистской парадигмой. При всех своих достоинствах данная метафизика может обернуться насилием человека над сущим.

«Метафизика человека» в целом конституировалась на основании проблематизации автономности человека. При осмыслении актов метафизики человека господствовал принцип «*метафизической робинзонады*», в соответствии с которым при исполнении метафизического акта вокруг человека как будто никого из людей нет («как будто Бог создал только меня», как говорил Р.Декарт). На этом принципе базировалась и неклассическая онтология: к примеру, Ю.Хабермас, интерпретируя концепцию М.Хайдеггера, отмечал, что у него человек – «сосед бытия», но не «сосед человека». Созвучие с гносеологической робинзонадой не случайно, так как метафизика человека (а к ней в первую очередь относили рефлексивный акт *мышления*) кроилась по меркам рационального и трансцендентального субъекта. Гносеологизм не только способствовал взгляду на мир без себя (и без Другого), но и взгляду на себя без мира (без Другого). В XX веке такой разум стал диагностироваться как неспособный соприкоснуться с бытием.

В отличие от принципа «гносеологической робинзонады», который был развенчан уже в XIX веке, принцип «метафизической робинзонады» действовал еще в рамках экзистенциалистско-феноменологического направления. Он не был «снят» по причине осмысления социального как антипода человеческого, как сферы неподлинного, умерщвляющей уникальность человека. Более того, метафизика человека выдвигалась на первый план в качестве противоядия его обезличиванию в социальной сфере, поэтому расценивалась как избыточная и ненужная по отношению к социальному. Заслугой экзистенциализма можно считать выявление чистого «человеческого» – содержания, ни к чему не редуцируемого. Отметим, что в марксизме произошло своеобразное наложение социального и человеческого, а в экзистенциализме – разведение этих областей путем провозглашения онтологической, а не конкретно-исторической чуждости общества человеку.

Метафизика человека не вписывалась в социальную теорию и вследствие господства субстанциальной модели общества, в которую практически невозможно встроить свободные метафизические акты человека, не имеющие предметного, объективированного воплощения и в лучшем случае обладающие способностью персонифицироваться. Субстанциальная модель, будучи не только теоретическим концептом, но и элементом социальной реальности, всячески тормозила событийное (участное) присутствие человека в общественных процессах. Кроме того, со-

циальная теория, будучи построенной фактически на фундаменте «умершего Бога» (на базе развенчания трансцендентных ценностей), была теорией социального *сущего*, оппозиционной трансцендирующей метафизике человека. Тем самым анализ метафизики человека традиционно считался «уделом» исключительно философской антропологии и велся вне обращения к социальным аспектам.

Как метафизическое существо человек действительно оказывается больше, чем общество. Однако представления о недопустимости метафизики человека в пространстве социального в конечном счете могут привести к неверному пониманию самих метафизических событий. Метафизика человека не столько избыточна по отношению к социальному, сколько безусловна, надситуативна: для актов добра, мысли, любви, веры, творчества не нужно *особых* социальных условий; они могут «вырасти» в любых обстоятельствах и в любое время. При ином подходе у человека будет возникать «дурное упование» лишь на особую работу социальных институций, на особые социальные условия, которые якобы сами собой сделают возможными метафизические акты.

Несмотря на критику метафизической робинзонады, мы понимаем, что она не может быть преодолена до конца, так как объективно поддерживается некоторыми сущностными чертами метафизики. Так, нельзя быть посредством Другого, быть можно только посредством себя. К тому же, трансценденция базируется именно на *автономном* выборе человека и совершается как одиноличный акт. Метафизика невозможна без самопреодоления, без обнуления собственного жизненного опыта, имеющего и социальный исток. Полагаем, что в глубинном смысле под метафизической робинзонадой скрывается требование *предельности* человеческих усилий в метафизическом акте.

Однако современная философия может утверждать и принципиальную невозможность «метафизической робинзонады», так как Другой уже содержится во мне, дан априорно (Ж.Делез), а субъективность всегда устремлена в иное и содержит в себе некое отрицание себя. Субъектность может представать как «складка» внешнего мира, поэтому ставится под вопрос сама возможность самозамкнутого метафизического субъекта.

Общим пафосом второй главы «**Жизнь в режиме бытия как основание метафизического сбывания человека**» является обоснование того, что метафизическая (сверх-природная) сущность человека в первую очередь слагается из его отношения к бытию: из его способности конституировать «область» бытия и жить в бытийственном режиме. В этой главе выявляются различия метафизики и онтологии, проблематизируется онтологический статус и конституция человека, раскрываются жизненные уроки онтологической ответственности.

В § 1 «**Особенности и парадоксы бытийного мышления человека**» представлена авторская концепция, согласно которой уже в ранней древнегреческой философии сложились две различные школы: «школа Начала» и «школа Бытия». Из онтологического учения Парменида, которое фактически *не признает* никаких «начал», проистекает всякое презрение к иерархизированности, власти и подчинению: бытие как таковое *однородно* и неделимо. Оно *единит* собою все, единит в какой-то степени именно своей *нейтральностью*, отсутствием выделенных, привилегированных мест. В отличие от бытия Начало единит мир лишь общим

про-ис-хождением (генезисом), буквально лишь в начале, а впоследствии мир может жить в распадении и войне. Бытие же призвано держать сущее в единстве постоянно, перманентно.

Проблема первоначала и проблема бытия таким образом являются различными путями поиска единого, а потому не могут быть одинаково выданы за *онтологические* постановки. Даже в определении статуса онтологии в качестве «общей метафизики» (Х. Вольф) метафизика и онтология в лучшем случае соотносятся по принципу целого и части. Однако мы не отрицаем связи метафизики и онтологии, но считаем, что учет исторически произошедшего смыслового смещения принципиально важен для анализа метафизики человека, в противном случае она будет навсегда оторвана от бытийственных смыслов и задач.

Как бы ни была сильна «школа Бытия», очевидно, что в западноевропейской духовной истории преимущественно господствовала «школа Начала», в традиции которой и складывалось смысловое поле метафизики. Отсюда и берут начало всякого рода «центризмы», которые сегодня так рьяно критикует постструктурализм. Приоритет Начала в антропологической плоскости «вырождается» в онтологический «эгоцентризм» человека. Ставя себя в начало, человек противопоставляет себя миру, порывает с историей. Тем самым развитие метафизики человека в соответствии с принципами «школы Начала» объективно приводит к онтологической «метафизической робинзонаде». Тем не менее мы не склонны полностью отвергать принципы «школы Начала», поскольку метафизические акты свободы невозможны без постановки себя в начало, однако своеобразная «онтологическая» инъекция метафизике человека не помешает.

В самом строгом смысловом звучании, заданном Парменидом, бытие схватывает «нагое» существование, отвлеченное от чтойности; ему соответствует «глагольная форма». Однако при разработке онтологических проблем возникал определенный «гносеологический крен», приводящий к субстантивации бытия, к дуализму субъекта и объекта, при котором субъект оказывается в итоге небытийственным. Для понимания сути бытия необходимо само мышление онтологизировать, сделать *тождественным* бытию, что по сути означает, что о бытии необходимо мыслить особо, погружаясь в *само-бытие*. Мышление человека должно подняться до уровня сбывания – до уровня *события*. Как писал О. Розеншток-Хюсси, «истина доступна лишь тому, кого она преобразует»¹. Поэтому бытийное мышление – это не *отражение* (отражаться может *только сущее*), а *акт бытия*, само бытийствование, осмысливание смысла бытия. Событийность мышления устанавливает мир, единство, но ни в коем случае не допускает иерархии, а значит, разделения мира и борьбы. Посредством утверждения событийной природы мышления «снимается» не только гносеологизм, но и крайности «рассчитывающего» (М. Хайдеггер) и «расового» (О. Розеншток-Хюсси) мышления. Итак, понять бытие можно лишь исходя из самого бытия, находясь не в стороне от него, а *являясь им, тотально совпадая с ним*. При этом ударение должно падать прежде

¹ Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. Пер. с нем. и англ. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 19.

всего на то, чтобы «реально» *быть* (быть бытием), что и позволяет постичь смысл бытия.

В § 2 «*Проблема онтологического статуса человека: человек – онтологическая привилегия или онтологическая ущербность?*» отмечается, что появление человека как онтологической единицы в онтологии XX века было по существу выражением *кризиса* человеческого существования, в связи с чем «онтологический поворот» не следует осмыслять исключительно в восторженных интонациях. XX век поднял проблему человека на острие: сошлись человек и бытие.

Проблема онтологического статуса человека возникает в силу того, что человек не есть «чтойность» (застыв в качестве «чтойности», он изменяет своей человечности), он может вообще не сбываться в качестве человека, поэтому он не всегда «есть» (не всегда бытийствует), хотя и существует. Бытийность не есть гарантированное состояние, ее необходимо постоянно обретать и доказывать. Сложность сбывания человека обусловлена тем, что он «распят» между бытием и сущим, всегда существует на грани бытия и вещиности, Ничто и Нечто, между необходимостью быть в настоящем и реализовывать себя как проективность. Вследствие онтологической «подвешенности» человек болеет вопросом о своем праве на существование. Он всегда в *борьбе за существование*, даже в минуты отвращения к нему.

Чистую «глагольную» форму человеку очень трудно осуществить: как в «мире вещей» *быть*?! На наш взгляд, таким необъективируемым способом реализуются метафизические акты человека, благодаря которым он и обретает свою человечность. Именно в них он бытийствует, целостно присутствуя, стягивая в них всю свою суть и трансцендируя к всеобщности. Переживание *полноты* бытия дается человеку еще и благодаря самоудостоверению, достигаемому в момент исполнения метафизического акта. Метафизический акт есть событие *встречи* человека и бытия, установление *отношения* между ними. Онтологический принцип выявляет предельные условия метафизики человека: «чистые» состояния веры, любви, мышления, добра, творчества. Только при их допущении метафизика может быть ориентиром для человека и обрести смысл.

Человек в бытийном состоянии проявляет себя на пределе, так, как будто он завершен, весь свершился. «Сбываться» означает реализовать себя в виде целостности, нераздельной с миром, убрать свои «эгоистические» посылы: стать *целым*, которое *причастно* бытию, а не противопоставлено ему. Поэтому бытие требует не столько устремленности «за» (за пределами бытия ничего нет) – трансценденции, сколько «*эксценденции*» (Э. Левинас) – «исхождения из бытия». Оно не трансцендентно, а имманентно человеку. В этом плане особенно продуктивен тезис Н.А. Бердяева: «К бытию нельзя прийти, из него можно лишь изойти»¹. Эвристически значимой будет и идея «*онтологического устройства человека*» (М. Хайдеггер) – построение онтологических предикатов изнутри себя. Именно внутренний склад человека определяет уклад его жизни, способ организации общения.

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // О назначении человека / Н.А. Бердяев. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1998. С. 20.

На экзистенциальном уровне не каждый из нас может состояться как незаменимая, неслучайная онтологическая единица с особой онтологической миссией. Для того чтобы человеку с-быться, ему необходимо состояться не только в качестве человека (не только в качестве всеобщности), но и в качестве *самого себя* (в качестве уникальности). Этот пласт рассуждений выводит нас на проблему личности. Личность определяется нами как онтологическая форма человека, как имя человека, совпавшего со своей сущностью. Она обладает онтологической конституцией, бытийственным по природе самодержанием, свободой и является воплощением всеобщности. Для личности, как считал М.Бубер, характерен принцип: «Я есть», а для индивидуальности – «Я такова».

В § 3 «*Драматизм сбывания человека: человек перед лицом небытия*» утверждается конститутивный характер небытия по отношению к человеку. Человек – единственное существо, которое способно познать «*границы*» бытия с небытием, причем благодаря тому, что его собственные границы «пропитаны» свободой. Несмотря на страшное онтологическое чувство, порождаемое Ничто, в последнем можно увидеть позитивный момент: посредством Ничто обнаруживается чистое бытие *человека* и чистое *бытие* как таковое. Именно перед лицом небытия мы начинаем понимать ценность бытия и *решаемся* быть.

Человек испытывает однако не только ужас перед небытием, но и *ужас бытия, ужас перед бытием*, как отмечал Э.Левинас. Он испытывает «муку быть», в связи с чем ему необходимо проявить так называемую «*мужественность существительного*» (Э. Левинас). По всей видимости, человек боится бытия вследствие негарантированности своего сбывания, поскольку бытие как глагольная форма держится только усилием, действием. При этом мы не согласны с мнением Левинаса о том, что бытие анонимно, обезличивает человека: оно не анонимно, а всеобще. Боязнь бытия грозит только человеку, который не состоялся как личность. Бытие не обезличивает, а, наоборот, до-собирает человека и приводит его к личностной форме. Бытийствующий человек не может быть одиноким, и бытие не будет ему казаться мертвым, безлюдным местом.

В антропологической плоскости становится важной диалектика полноты и пустоты. Полнота – идеал, к которому постоянно стремится человек, но это еще и онтологическая свершенность. Полнота не действует, а пребывает, молчит (ведь ею уже все сказано), человек же жив и человечен именно своим вечным несбыванием. Однако ощущение пустоты впереди себя мучительно, ассоциируется с тупиком безысходности: без-ысходность – это невозможность *эксценденции*, исхождения из смысла. Выйти из состояния опустошенности можно только, вытеснив ее полнотой (метафизикой). Суть метафизики человека можно понять в соответствии с этической истиной: зло появляется только тогда, когда ослаблены силы добра, когда его никто не делает. Так, метафизические события не дают воспроизводиться принципам «*фюсиса*», опустошающим человека.

При этом на пустоту можно посмотреть и как на мир нереализованных возможностей. Именно в пустом пространстве, фактически из ничего, рождаются мысль, любовь, поступок, творчество. Можно сказать, что сущность человека – не в нем самом, а в *пустоте*, способной вместить Мысль, Бога, Любовь, Моральный закон, Красоту, которые только и делают его человеком. Тем самым сущность че-

ловека меонична. О существовании пустоты человек догадывается уже *после* совершения метафизических актов, которым всегда нет места, но он нашел. В подлинном смысле человек живет, высвобождая *полнотой* новую пустую клетку для своего движения вперед, *выжимая пустоту из полноты*. В таком ракурсе пустота – это нехватка, которая одновременно знает свою избыточность. Не случайно человеческая сущность во многом строится за счет того, что сверх необходимости.

В § 4 «*Жизненные уроки онтологии: бытие как ответственность*» обосновывается, что проблема бытия в плоскости метафизики человека приобретает этическую окраску. Бытие устремляет человека к подлинности, к чистым формам существования, к полноте и цельности. Человек всегда задумывается над *качеством* жизни, над степенью ее совершенства, потому что знает о ее строго отведенном *количестве*. И это обстоятельство доказывает принципиальную *метафизичность* человека. Без бытийного измерения человек не будет озабочен необходимостью наполнять себя и свою жизнь смыслами.

Бытие – это разрешение, полагание, законодатель наших прав на существование, а если у нас есть права, то должны быть и обязанности. Бытие в определенной степени *вменяется* человеку и в этом смысле имеет *принудительную* силу. Но дело не только в том, что нам вменяется быть, но и в том, чтобы быть ответственными за бытие, следить за «экологией бытия» (В.А. Кутырев), а это уже – вполне социальная задача. *Забота* о бытии слагается прежде всего из бытийного участия в судьбе другого человека, в сострадании и помощи. В предельном смысле законы бытия и есть законы *морали*. Быть – это значит впасть в такое состояние, когда я смогу рассматривать *мир и самого* себя как нечто *Одно, Единое*.

Бытие «уравнивающей» сутью выполняет многие этические функции. Так, оно не допускает зависти, гордыни, вражды. Перед лицом бытия невозможно лгать, невозможно себя оправдать. Бытие есть истина: в нем все свершилось, свершился суд над каждым человеком. Поэтому утверждение завершенности бытия не означает отрицания этики, как считал Левинас; напротив, завершенность бытия нередко сама продуцирует этический модус существования.

Мы полагаем, что бытийствование неизменно сопряжено с онтологической ответственностью, которая позволяет человеку обрести онтологическую конституцию. Ответственность за бытие есть выражение предельного (максимального) характера ответственности. Не случайно в концепции Ж.-Л. Нанси абсолютная ответственность («ответственность за все и во всем») есть «ответственность самой ответственности», «ответственность за ответственность». Нанси поднимает значимость ответственности до такого уровня, что ответственность составляет наше *бытие*. Он считает абсолютную ответственность ответственностью смысла. При этом сам смысл открывает «горизонт» со-бытия с другими людьми, осуществляя выход в *социальную* область.

Третья глава «**Пространство метафизических событий как родина человека**» посвящена анализу сущностных черт метафизического акта, выявлению его механизма, раскрытию содержания вводимого автором концепта «метафизический круг», обоснованию способности метафизики утверждать собственно «человеческое в человеке».

В § 1 «*Метафизическое рождение человека: постановка себя в Начало и возвышение над “фюсисом”*» указывается, что человек «рождается» особым – метафизическим – рождением, которое по существу есть *свободное творение человеком самого себя*. Метафизическую встречу с самим собой за человека не может организовать никто другой; никакая внешняя необходимость не может принудить человека быть мета-физичным; нельзя им стать, эксплуатируя чужой труд и не прилагая собственных усилий. Человек как метафизическое существо есть «*само-родок*»: уникальный и сам себя родящий. В качестве онтологической родины человека определены акты веры, любви, совести, мышления, творчества, выпадающие из череды природных явлений, линии повседневности; в них человек ставит себя в начало и утверждает как начало самого себя.

Метафизическая способность человека к самотворению позволяет ему быть своего рода «*первоначалом*» по отношению к себе и к миру в целом, строить актами начинания собственный порядок. Человеческое событие начинания (зачина) – это удар прежде всего по природной необходимости, это «трещина» в мире природы. Оно не может совершаться по природным законам, а совершается в соответствии с измерением свободы. Способность быть началом возвышает человека и над социальностью (над ее застывшими формами). С другой стороны, социальные стороны человеческого бытия сами могут быть рассмотрены именно как реализация способности человека к начинанию, как продукт человеческого «могу». Метафизика человека, безусловно, является фактором организации пространства социальности и создает собственно *социальный эффект*.

Метафизически человек *не произрастает* ни из чего, обязан только самому себе, поэтому *не имеет генезиса*, истока и истории. Метафизическое рождение порывает со всеми принципами «фюсиса», со всеми натуральными сцеплениями (или со сцеплениями, принимающими вид таковых). Напомним, что в соответствии с принципами «фюсиса» (выведенными автором прежде всего на основе слов древнегреческого слова «*φύσις*») нечто становится таким образом, что длится, протягивается исходное, то, что уже заложено в этом нечто. Иначе говоря, развитие по принципам «фюсиса» буквально означает *произрастание* из своего естества, из того, что уже есть и дано от природы; при этом уклониться от данной логики природному существу практически невозможно. «Фюсис» вещи разворачивается в силу заложенной необходимости и не требует никаких дополнительных усилий. Напротив, сверх-природное (метафизическое) рождение человека характеризуется тем, что он творит себя собственными *привнесенными* (целенаправленными) *усилиями*, причем при условии *овладения собственной сутью*. В этом контексте можно сказать, что природа человека однозначно недо-человечна. Мы называем человека «*выкидышем*» природы, ее мертворожденным дитя: для того чтобы стать человеком, природа в нем должна умереть. Но должно умереть и то, что начинает жить по принципам «фюсиса» (то, что превратилось в привычку, внешним, стихийным образом обуславливает человека). Это может быть и инкорпорированное социальное содержание, и прошлый метафизический «опыт», которые не дают человеку двигаться вперед, тормозят акты последующих метафизических рождений. Тем самым метафизика не терпит никакой «субстантивации» человека, окостенения его в определенном качестве.

Метафизика связана с инициативностью человека и есть проявление его свободы, однако человека нередко преследует «захваченность» метафизическими феноменами, действующими как неуправляемые *стихии*: любовь приходит, когда захочет («пришла пора, она влюбилась»); мысль обуревает и диктует свои права; вера оказывается не продуктом выбора, а верой «по крови». Сложно назвать проживание метафизического содержания в такой форме «событием»: меня как субъекта в данном случае нет, поэтому нет и *со-бытия*. Эти чувства «произрастают» (как в области «фюсиса») из обстоятельств. Стало быть, существуют два способа проживания метафизического содержания: *стихийный* (природный) и собственно *метафизический* (событийный). Однако человек актом воли может осуществить перевод стихийного проживания метафизического феномена в собственно метафизическое событие. Стихийное состояние очень напоминает действие законов сферы «*das Man*». К данному классу можно отнести и рессентиментные чувства, которые проявляют себя лишь в качестве ответа, реакции на то или иное событие, некоего «*после-чувствия*» и не позволяют человеку начать что-то сначала.

Определяющим для метафизического события является поэтому не столько сам факт встречи с «метафизическими» по своей природе феноменами, сколько то, *как* происходит эта «встреча», *как* распредмечивается метафизическое содержание, с какими смыслами и целями. Важно не просто мыслить, любить, делать добро, творить, верить, важно то, что проживание этих чувств должно *возвышать* человека над самим собой как эмпирическим существом. Стихийные состояния пребывания в метафизическом пространстве, как правило, не приводят к перерождению человека. Из-за своей спонтанности и «природного» характера они в большинстве случаев оказываются эгоистичными, а потому в них человек лелеет свое «эго», свои чувства, а не преодолевает себя. В принципе поступки, из которых человек не извлек никакого урока и которые не привели ни к каким позитивным трансформациям, можно считать именно *эмпирическими*. С нашей точки зрения, в метафизике всегда важно *активное* начало, идущее собственно от человека, поэтому она всегда есть акт. Не случайно слово «акт» происходит от слова «архе» (начало). Метафизическое рождение исполнено смысла только как *актуальность*, вне которой теряет свой смысл.

Метафизический акт характеризуется следующими свойствами: исполнением, а не производством или созданием, что придает ему завершенность, внутреннюю оконченность, черты произведения; целостностью присутствия человека, утверждением его как активного начала и предельностью его усилий; событийностью, а значит, утверждением человека в нераздельности с бытием, что является основанием самоуверения человека; совершением в самой сущности человека, в его первооснове; способностью поднимать человека до уровня родовой всеобщности и трансцендировать к Иному. Метафизическое событие исполняется от «первого лица». Его нельзя подготовить (воссоздать искусственно, превратить в производство, конвейер и тираж), ему нельзя научить. По большому счету оно открывает нам бытие и нас для бытия и исполняется как акт в бытии.

В § 2 «*Метафизика как работа по преодолению разрыва “эмпирического” и “онтологического” человека*» на основе анализа «механизма» метафизического акта показывается опасность абсолютного разведения эмпирического и он-

тологического срезов существования человека. По законам метафизики человек – существо *невозможное*: без *необходимого* метафизического усилия он не состоит как человек. К области невозможного прежде всего относятся метафизические события, которые, по словам М.К. Мамардашвили, как таковые *невозможны* в рамках этого мира (просто не могут быть как «чистые» явления), но они все же «случаются». «Невозможность» метафизического акта, особенно в аспекте, «каким он должен быть», разворачивает его полностью в сторону *онтологической* области, однако экзистенциально важно и то, как метафизический акт может *эмпирически случаться*, превращаться человеком в возможное.

Можно оспорить традиционную точку зрения, согласно которой обязательными условиями вхождения человека в метафизическое состояние являются полнота и собранность как онтологические структуры человека. Правомерной может быть и другая логика: если я уже полный, если онтологически метафизическое содержание во мне уже есть, то я могу и не прикладывать никаких усилий для метафизического рождения. Полагаем, что метафизическая потребность возникает именно у «эмпирического» человека, ведь именно он хочет «выпрыгнуть» из эмпирии в «иное» измерение, компенсируя собственную «нехватку». При этом «голая» эмпирия сама по себе, без усилия со стороны человека, не гарантирует прихода метафизического события.

Модальность «невозможного» в метафизическом сбывании человека проистекает из следующей дилеммы: с одной стороны, человеку необходимо редуцировать себя до «нулевого» состояния, разорвав все связи (временные, пространственные, социальные, культурные, внутриличностные), а, с другой стороны, сделать себя полным, собранным. И «снятие» этой дилеммы происходит в каждом подлинном метафизическом акте. Дело в том, что метафизическое рождение предполагает *одновременное* (одноактное) присутствие *редукции* («нулевого» состояния или состояния «еще не...») и *полноты* (состояния «уже-свершения»), которые, несмотря на неразложимость метафизического акта, можно определять условно в качестве элементов его механизма.

Для метафизического сбывания необходимо отринуть все эмпирическое в себе, отказаться от своей устоявшейся идентичности. Мамардашвили определяет данные действия как «*редукцию*» человека. Редукция, рас-сотворение, необходимость «разучиться», очищение – это все смысловые аналоги. В этом плане необходимым моментом метафизического сбывания человека оказывается *раз-бирание* человека (но не стихийное, а осознанное, целенаправленное: необходимо разобрать себя на человеческое и нечеловеческое, на собственное и привнесенное, на метафизическое и натуральное, а потом собрать свое собственное метафизическое содержание в качестве человеческой формы). Редукция как своеобразное умирание человека производится для того, чтобы возвести себя в состояние «*простого смертного*», характеризующееся безразличием к социальным определениям человека и одновременным выходом в универсальное – человеческое – измерение.

При этом, согласно достаточно распространенному принципу объяснения метафизики человека, в нас как будто («*als ob*») всегда заранее есть нечто, что уже «мета-физично» по своей сущности. Можно назвать это метафизической «*физикой*» – *онтологией метафизического*. Так, согласно известной библейской

истине: если ты ищешь Бога, значит, ты его *уже* нашел. По аналогии с этим принципом можно мыслить мышление: если ты хочешь что-то понять, значит, *уже* понимаешь; для того чтобы полюбить другого, нужно *уже* любить себя. По всей видимости, именно это «уже» создает ощущение предвосхищающей метафизическое рождение *полноты* человека и изначального нахождения человека в онтологическом пространстве. Состояние «уже» – это, возможно, обнаружение в себе некоего «знания» о «чистых» метафизических актах, которое мы всегда держим в уме, сверяя свои реальные действия с ними. Оно может быть аргументом для отстаивания идеи определенной «встроенности», «вдвинутости» онтологического человека в эмпирического человека, их сосуществования. Состояние «уже» тем не менее не означает существования какого-то «опыта» совершения метафизических актов, и в этом смысле человек все так же находится в «редуцированном» состоянии. Так, в истинные метафизические события внедрены особые метафизические *сомнения*: а мыслишь ли ты на самом деле, веришь, любишь, творишь ли по-настоящему, добро ли это? Они символизируют непрерывную редукцию. В связи с этим для человека, совершающего метафизические акты, важно еще постоянно удерживать себя в лиминальном состоянии: состоянии «уже не... – еще не...», что делает возможным постоянно начинать метафизику сначала.

У С. Кьеркегора есть интересные описания «метафизических движений» «рыцаря веры». Он сравнивает метафизику «рыцаря бесконечности» с «прыжком» вверх, с полетом танцора, задача которого вернуться в определенное положение, причем так, как будто это положение заранее *уже* содержалось внутри прыжка. Когда рыцарь падает, он немного медлит, что доказывает, по его мнению, что он *чужой* в этом мире. Кьеркегор отмечает одну важную деталь: только «рыцари бесконечности» способны «падать так, чтобы в ту же самую секунду создавалось впечатление, будто они стоят или идут, превращать прыжок всей жизни в своеобразную походку, находить утонченному абсолютное выражение в пешеходных привычках»¹. «Рыцарям веры» ведомо блаженство бесконечного, но главное – они умеют получать вкус от конечного. Кьеркегор, как мы полагаем, сумел заметить неразрывную связь метафизического с эмпирией, причем не только предпосылающую, но и последующую. Он обращает внимание на то, что вызванная прыжком трансформация проявляется и далее в повседневном существовании человека, меняет ее, преобразуя новизну состояния в нечто естественное.

Осуществление метафизического события, с одной стороны, требует от человека раздвинуть эмпирию, остановить ее ход, совершить «прыжок», а, с другой стороны, должно изменить саму эмпирию, сделать повседневное «течение» жизни другим, в соответствии с произошедшим внутренним преображением. Приумножение бытия возможно только через приращение метафизического в самой *эмпирии* (бытие уже «есть» и не нуждается в улучшении, а сущему всегда недостает бытийственности). Именно так метафизическое и можно сделать «эмпирией», обыденностью – «пешеходной привычкой», «походкой жизни». Метафизическая работа состоит в «протягивании», «длении» метафизического события и во «втягивании» его в повседневность, что в конечном итоге направлено на «снятие»

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. С. 41.

разрыва между «эмпирическим» и «онтологическим» человеком. По сути способность метафизики человека встраивать друг в друга эмпирию и бытие является основанием для поиска социального потенциала метафизики.

Постоянная готовность к метафизическому событию необходима именно потому, что в будничном течении жизни нет «места» для метафизики, если ты сам его не сотворишь, не высвободишь. Если человек всецело отдается плавному ходу эмпирии, то он никогда не заметит, что не успел вовремя сделать добро, не рискнул полюбить, помыслить с «нуля», не затратил усилий, чтобы понять другого. При этом, на наш взгляд, требуется коррекция «онтологического» правила, согласно которому метафизическое событие возможно только с твоего «единственного места» (М. М. Бахтин). Бытие совместно, а значит, метафизику добра может совершить кто-то другой (но не обязательно вместо тебя, а за себя самого), а ты будешь и дальше вяло шагать по своей повседневности.

В §3 «*Человек как усилие быть Человеком: метафизика - область “очищенной” человечности*» обосновывается сущностное свойство метафизического акта: он осуществляется на универсальном, всеобщем уровне – некоей «очищенной человечностью». Метафизические события совершаются на пределе человеческих возможностей и потому обнажают нашу подлинность. Собирая себя, человек соприкасается с всеобщим, проявляет себя как универсальное существо. В нем просыпается собственно человек. В принципе для метафизического сбывания безразличным является социальный, возрастной, национальный, гражданский статусы человека; оно происходит даже вопреки данным качествам. Целостная (а не функциональная, частичная) вовлеченность человека в метафизические акты в свою очередь требует и отношения к другому человеку как к целостности, обнаружения в нем человечности. В метафизических актах выбор себя, по мнению С. Кьеркегора, означает «*выбор выбора*», «выбор Абсолюта», который сам есть выбор себя «в вечном значении человека».

Совершая метафизические акты, человек подтверждает свою *человечность*, а не определенный статус, и тем самым освобождается от собственной частичности. Посредством метафизики происходит определенное «оцельнение» человека: она достраивает человека-функцию, возникшего в сфере общественного разделения труда, до целостного человека. Так, не всегда в собственно общественных отношениях человек может выступать как целостность и субъект (как самоосновное начало, всецело зависящее от собственных решений). Метафизика как будто возвращает человеку похищенную социальностью субъектность; в ней он не функционер, а свободное существо (первоначало, архэ). Она и спрашивает с человека так, как будто он полноправный субъект в труде, поэтому он не может быть «плохим профессионалом» только по причине того, что его деятельностью распоряжается кто-то другой. Именно в таком смысле можно говорить об избыточности метафизики человека для социального организма, а также о ее принципиальной неотчуждаемости от человека, нефункциональности и неутилитарности. Метафизика способна компенсировать ущербность человека, отчуждение в социальных отношениях; в этом и состоит ее высший социальный смысл и потенциал. Возводя человека до уровня родовой всеобщности, она обращена именно к *основаниям* сущего, к основаниям социального.

Несмотря на то, что метафизический акт надэмпиричен, а метафизические переживания даются только на уровне внутренней самоочевидности, он, как ни странно, является своего рода *презентацией* человека в социальном пространстве, своеобразным про-ступанием (проявлением) человеческого лика на сцене бытия. Мы обнаруживаем человека, когда он совершает поступок, делится мыслью, завораживает искренностью своей веры, любит или творит. Метафизический акт, как истина, высвечивает правду о человеке. Он работает с «ничто», но удивительно, что именно в нем человек действительно подлинно есть: есть как некий «эйдос» человека и самого себя. Не случайно в концепции Х. Арендт сама *действительность* поступка, слова и мысли зависит от *человеческого присутствия*, от «человеческой множественности». Тем самым метафизический акт требует не просто живой личностной формы воплощения, но и живого – актуального – общения.

Для того чтобы человек сбылся и пребыл целиком, необходима реализация принципа «*метафизического круга*». В соответствии с ним метафизические сущности обнаруживают внутри себя некое единство и взаимопринадлежность: при реализации одной метафизической сущности актуализируются другие. В итоге они все будто существуют одновременно: нельзя быть нравственным без любви или неосознанно; мысль можно рассматривать как поступок и как эстетическое событие; философствование предполагает философскую веру и любовь к истине; творчество дарует счастье; любовь невозможна без ответственности за себя и другого; вера жаждет еще и понимания... Каждый метафизический акт стремится к совершенной форме, а потому и к включению в событие по возможности всех метафизических сущностей.

Человеку, в определенной мере всегда онтологически недостаточному, достичь всеобщности и полноты помогает трансценденция – выход за пределы своей частной и частичной позиции через устремленность к иному. Мы считаем, что трансцендентный мир так же требует присвоения, как и социальный. Трансценденцию можно определять по аналогии с социализацией – как присвоение трансцендентных ценностей и инкорпорирование их во внутренний мир, превращение в имманентность. Метафизический акт можно определять как единство трансценденции (выхода за пределы *сущего*) и экстенденции («исхождения из *бытия*»).

Несмотря на то, что концепт трансценденции изначально исходил из социального одиночества трансцендирующего человека, его можно укоренить и в социально-философском дискурсе. В современной философии фактически именно Другой помещается в область трансцендентного, поэтому intersубъективность можно рассматривать как трансценденцию. По Ж.-П. Сартру, Другого невозможно конституировать, его просто встречают. Следовательно, с ним можно именно общаться и составлять определенную *общность*. Трансцендирование может совершаться в двух разных измерениях: в направлении «*вовне*» и в направлении «*вовнутрь*» (С. Франк). По Франку, трансцендирование «вовне» есть трансценденция к Другому «я»: в отношении «я-ты» и в бытие «мы». Трансцендирование «вовнутрь» обозначается им как трансцендирование в объективность, а не в субъективность, причем под ней понимается духовное бытие. Отметим, что, согласно Франку, первая форма не может в полной мере избавить и спасти человека от собственной субъективности, поэтому и необходимо трансцендирование в духовное

бытие. В целом глубинный смысл трансценденции заключен не столько в трансценденции к Иному, сколько в трансценденции к самому себе, к «человеческому в человеке», но именно выход на уровень родовой всеобщности позволяет избежать «самоцентризма» (Г. Марсель), рас-соединяет с собственной узостью.

Глава четвертая «**Метафизика человека как предельное основание социального**» посвящена осмыслению метафизики человека как социального феномена и ее способности незримо продуцировать определенные социальные эффекты, влияющие на способ присутствия человека в социальном пространстве.

В § 1 «**Социальные ресурсы онтологии человека**» обосновывается возможность социально-философского анализа онтологии человека. Мы отталкивались от достаточно продуктивной постановки проблемы бытия Ж.-Л.Нанси: он предлагает вопрошать о «*сообществе бытия*», а не о «бытии сообщества». По его мнению, бытие – это то, что *роднит* нас с другими, что мы *разделяем* с другими, но при этом не есть общая собственность; оно «совместно», что подразумевает разделяемость и коммуницируемость *смысла*. Совместность требует не просто коммуникации, а *сообщества*, последнее же и появляется в результате «отчетливого разделения смысла». Важным моментом его концепции является утверждение о том, что бытие не может быть дано само по себе, оно дано в модальности «обращенности к», как «экс-позиция». При этом «mit» не квалифицирует Sein и Dasein, а лишь конституирует. В таком случае можно, на наш взгляд, утверждать, что «mit» имманентно до такой степени, что не вырывается на уровень предиката.

Встреча с бытием, подлинное присутствие, согласно М. Буберу, происходит в самом «*отношении*» – в отношениях «Я» и «Ты». Получается, что отношение или встреча и создают бытие. Однако не всякое отношение обретает статус подлинного. Метафизика человека способствует осознанию того, что подлинная связь (а именно *взаимость*) между людьми держится только бытийствующим человеком и невозможна в анонимности общения. Бытие в таком случае выступает как *основание* межчеловеческих связей и отношений.

На наш взгляд, с точки зрения онтологии как таковой *самостийным родом* сущего является человек, а общество является *формой* организации *человеческого* существования, *способом* устройства отношений человека с другим человеком. Общество представляет собой *способ бытия* человека, причем единственно возможный для поддержания истинно человеческой формы человека. Однако общество бытийственно лишь постольку, поскольку есть человек как *онтологическая* единица мира. При ином подходе мы обязательно будем впадать в логическое противоречие: у нас появятся две независимые, непересекающиеся области – онтология человека и онтология общества, как будто человек и общество существуют отдельно друг от друга.

В *онтологическом* смысле (а онтология всегда обращена к подлинной форме) общество призвано быть способом *связи* между *подлинными* людьми, следовательно, должно быть не *стихийной* связью, а осознанным *произведением* людей, продуктом их метафизического труда. Кроме того, общество должно *соединять* людей, а не разделять, сближать, а не отдалять. По сути бытийная модель общества предстает не столько как определенное состояние общества, сколько как *необходимое метафизическое допущение*, позволяющее живому индивиду жить и оп-

равдывать свое существование, как некая структура, удерживающая человека в человеческом состоянии, а значит, и лежащая в основании процессов функционирования общества именно как человеческого.

Важным для нашего анализа стал подход К.С. Пигрова, заключающийся в вычленении «*позитивной*» и «*негативной*» сторон социума, раскрывающихся соответственно через равенство и различие. Позитивная сторона социума, которая в самом общем виде проявляется в согласии сторон отношений, направлена, с нашей точки зрения, именно на онтологический замысел человеческого общежития. При этом негативная сторона (проявляющаяся в противоречии и несогласии) всегда уже есть сама по себе, а позитивная сторона создается именно организованной метафизикой человека. Свобода только в качестве «экзистенциала» человека становится мощной детерминантой развития общества. Именно онтологическая конструкция – открытость человека бытию – обеспечивает «позитивную сторону» общества. Бытийствование человека невозможно в стихийной форме; оно требует организованного способа построения общественных связей. В этом смысле бытие *технологично*: оно предполагает способ устройства человеческой жизни (то, что М. Фуко называл «искусством существования» или «эстетикой существования»).

В § 2 «*Человек – бытийное или социальное существо?*» обращается внимание на следующую логическую ошибку при осмыслении человека: отстаивая тезис о социальном как сущности человека, мы подчас не замечаем, что одновременно вводим совершенно другую «сущность» – бытие. Отправной точкой проблематизации стал вопрос, на каких основаниях происходит «примирение» данных определений и их равноправное существование?

Однако еще в феноменолого-экзистенциалистской философии «бытие» и «социальность» рассматривались как оппозиционные «сущности», а осмысление человека как бытийного существа выдвигалось с целью преодоления определения человека как существа социального. Такой подход позволил человеку осознать себя выше («мета») всех социальных условий, способным преодолеть ограниченность любых обстоятельств.

Оговоримся сразу, что «определение» человека как бытийного существа не есть определение в классическом смысле слова. О самом бытии вообще нельзя говорить как о *сущности*. Но человек все же самоопределяется именно по направлению к бытию. При этом бытие можно мыслить и в качестве *призвания* человека. Человек призван бытием и к бытию: будучи призванным, метафизически нацеленным на бытие, он и получает «звание» человека.

Уроки бытийного мышления заставляют задуматься: что дает нам основание считать, что в качестве социальных существ мы всегда точно сбываемся? Реализуется наивная установка: само нахождение в социальном пространстве автоматически и гарантированно делает нас социальными существами, а значит, и носителями *человеческой* сущности. Это означает, что мы стали относиться к социальности как к тому, что нас пожизненно сопровождает и не может быть у нас отнято. Конечно, никто не будет отрицать, что мы исходим из сферы общественных отношений, но смущает то, что мы *только это* фактически и имеем в виду, определяя человека в качестве социального существа. Как мы полагаем, определения человека как бытийного существа и как социального существа «ужива-

ются» вместе только потому, что социальность на самом деле редуцирована к «природе человека». Социальные отношения, будучи неприродными по своей сути, действительно могут существовать по законам «*фюсиса*», что проявляется, в частности, в существовании инкорпорированного социального отдельно от внутренней субъективности и субъектности человека, в стихийном, автоматическом (запрограммированном, как у животного) способе воспроизводства; в воспроизводстве в человеке лишь узкой социальной функциональности (частичности); в репрессивности социального по отношению к человеку и его существованию в анти-человеческой форме; в редукции жизни к законам выживания и в функционировании социального лишь в измерении сущего (без трансцендентного плана); в преобладании «элементарных», стихийно возникающих форм и общественных связей, которые оказываются лишь *общностью происхождения*; в господстве частного, а не всеобщего. Естественный принцип функционирования неестественного образования будет постоянно диктовать логику распада социальных связей, призванных вообще-то выступать неким невидимым каркасом социальной ткани. Человек, потерявший связь с социальным (как с собственной сущностью), в результате сам перестает быть онтологической единицей.

Мы полагаем, что социальное способно приобрести бытийную форму лишь в том случае, когда человек сделает социальное предметом собственной метафизической установки. Тем самым будет преодолена логика «произрастания» из социального, проявляющаяся в потребительском отношении к нему. В подлинном смысле сущностное присвоение социального возникает при созидании смыслового отношения к сфере абсолютов. Без трансцендентного уровня социальное теряет родовое измерение и поэтому может воспроизводить только частного человека.

Подлинно социальное может открыться, на наш взгляд, только человеку, способному постоянно удерживать себя в метафизическом измерении. Событийный подход позволяет ввести социальное в область долженствования и моральной ответственности, а сознание ответственности, как отмечал Левинас, всегда «призывно». Для того чтобы социальное стало сущностным для человека, оно должно быть осмыслено им именно аксиологически и переплавлено метафизическим усилием в индивидуальную форму. Нам представляется, что необходимо ставить задачу утверждения социального именно как *призвания* человека, причем с такими же акцентами, с которыми мы утверждаем бытие как призвание. Отметим, что именно предельная форма осмысления (а именно: говорить о социальном как таковом) позволяет удержаться на уровне человеческой целостности, а также избежать всякого рода идеологических «подстановок», пустословия. Данная установка на социальное как призвание человека должна выдвигаться только как *регулятивный*, но ни в коем случае не как объяснительный принцип. В противном случае мы легко получим обвинение в морализаторстве.

В § 3 «*Социальный смысл и социальные эффекты метафизики человека*» показано, что метафизические акты человека создают особый тип связей между людьми, действующий по принципу «близкодействия общественных отношений» (Мих. Лифшиц) и конституирующий ценность Другого. В каждом метафизическом акте осуществляется не только желание передать свой смысловой мир Другим, но и понять, как Другой проживает и переживает метафизические

состояния. В метафизически устроенном пространстве нет «мест» - в силу того, что каждый способен встать на место Другого, слиться с другим. Поэтому метафизическое социальное пространство атопично: оно может быть занято одним (воплощающим совместность) или сразу всеми вместе.

Отметим, что, отрывая метафизические события от социального контекста, мы перестаем рассматривать отношения, создаваемые ими, как форму *общественных отношений между людьми*, в конечном счете дискредитируем их социальную значимость. Данные отношения способны быть фундаментальными, базисными и для производства общества. Они создают особого рода общность - ее можно назвать «трансцендентной (метафизической) общностью» людей в отличие от стихийно созданной «повседневной общности». У метафизических отношений есть одно большое преимущество в плане протягивания человеческих связей: они не строятся на принципе «заменяемости» человека, а потому прочнее собственно общественных отношений. На экзистенциальном уровне именно метафизические отношения держат наш «жизненный мир», нашу близкую социальность, и «опыт социальности» мы в первую очередь получаем именно благодаря им. Наряду с этим можно утверждать, что метафизика «растрчивает» (изводит) общественные связи – связи в их частичности, недочеловечности.

Согласно С. Франку, в обществе можно выделить «внешний» и «внутренний» слои. Полагаем, что отношения, которые складываются в процессе исполнения метафизических актов, в соответствии с их природой и социальным смыслом можно соотнести с внутренним слоем. Внутренний слой общества («соборность») подразумевает сверхвременное единство «мы»; внешний слой («общественность») распадается на противоборствующие «я», имеет «механический», формальный, «извне налаженный» способ связи. Концептуально важным представляется положение Франка, согласно которому любое безличное, механическое *внешнее* отношение между людьми внутри себя содержит силу *внутренней* солидарности, единства и опирается в конце концов на *элементарное человеческое доверие*. Мы полагаем, что доверие, имеющее по видимости априорный характер, на самом деле является продуктом «спрессованной» истории развития метафизических чувств и может выступать своеобразным метафизическим пластом человеческого общежития. Через допущение возможности априорного доверия другому человеку в механический тип общественных отношений способна проникнуть личностная форма человека. Тем самым именно благодаря метафизическим актам человека и производится минимальная внутренняя связь людей, необходимая не только для собственного человеческого благополучия, но и для поддержки «*наружного слоя*» общества. В соответствии с данным подходом можно утверждать, что метафизика человека есть внутренняя форма общества или оформляющий принцип общественного бытия, основание безличных общественных процессов. Не случайно доверие относят к так называемому «символическому капиталу» (П.Бурдьё). В целом и общество как таковое нуждается в доверии со стороны его членов, может нормально функционировать только на этом метафизическом базисе. Отметим, что в условиях общества соблазна власть быстрее и легче достигает желаемого, если обращена к метафизическому началу человека.

В современной философии субъект определяется как «нехватка Другого». На наш взгляд, имеющееся во внутренней субъективности человека «пустое место» для Другого конституируется именно доверием к другому человеку, являясь по сути «условием» для осуществления избыточных по своей природе метафизических желаний.

Мы утверждаем возможность присутствия метафизического начала в процессе функционирования формальных структур и определенной встроенности метафизики в безличные социальные процессы, что позволяет говорить о существовании «синтетических» общественных отношений – в виде определенной формы синкретизма социального и метафизического измерения. Конечно, метафизическое измерение проявляется только в тот самый момент «когда»: в момент исполнения метафизического акта, но ведь та целостная трансформация, которая в некотором смысле и является его «продуктом», не может так просто исчезнуть. Метафизическая работа по протягиванию метафизического состояния определенно может продолжаться вне зависимости от того, где человек находится и чем занимается. Метафизическая целостность вполне может быть сохранена и при нахождении человека в формализованных отношениях. Мы убеждены, что социальность бессильна перед целостным человеком, то есть не может редуцировать его до одномерности.

Метафизические события имеют свою значимость в измерении «здесь-и-сейчас», тем не менее производимые ими социальные связи создают «долгоиграющий» эффект, скрепляют людей, несмотря на разрывы социальной ткани, образующиеся при переходах от одной формы общественного развития к другой, каждая из которых имеет свою собственную онтологию. Метафизическая работа, вводящая общекультурные ценности в живое дыхание жизни, задает обществу особый режим существования - бытия в модальности «*социум как культура*» или, как сказал бы В.С. Библер, «социума культуры», «социума личности». Построению общественных нитей в единоличных актах метафизики, не имеющих прямой социальной интенции, способствует присутствие в них родового измерения. Именно потому, что реальный метафизический акт сращен с онтологической формой, он способен быть предельным основанием социального, условием воспроизводства вневременного пласта общества – метафизики общества.

Метафизика человека возвращает обществу его собственную «органику», человеческую (а потому общественную) форму переживаний и отношений. Присутствие хотя бы минимума метафизики в функционировании социальных институций продуцирует и сохраняет цивилизованные отношения между людьми. Безусловность, надситуативность метафизики и способность тотально присутствовать во всех сферах жизни позволяет ей переплавлять холодную социальную сферу в теплое человеческое бытие, а само социальное – в собственно человеческое. Метафизика человека способна стать разрушительницей социальных барьеров, поэтому мы даже в формализованных отношениях можем пробиться сквозь толщу всяких опосредований к другой личности, стать ближе друг к другу.

В целом способ соединения в общество не может не зависеть от открытости Dasein. Будучи сугубо экзистенциальным состоянием, открытость человека бытию внутренне подразумевает открытость социальному (или взаимность). Мы по-

лагаем, что метафизические события так или иначе проявляют себя в соответствии с принципами, обнаруженными Рудольфом Бультманом при анализе веры: вера, освобождая человека от страха, от цепляния за сущее, в конечном счете делает человека открытым для других, для общения. Тем самым метафизика как способ освобождения от сущего придает человеку «метафизическое мужество» (Г. Померанц), «мужество быть» (П. Тиллих). Г. Померанц определяет «метафизическое мужество» как такой план существования, при котором исчезают источники ненависти, отстаиваются человеческие смыслы при анти-гуманном функционировании социальных институтов.

Метафизические акты трансцендируют не только человека, но и саму социальную реальность к новым формам. Не стоит забывать, что в сущности своей общество как таковое чрезвычайно консервативно: оно больше тяготеет к воспроизводству структур в прежнем качестве. Правда, это положение верно лишь в том случае, если убрать человека или свести его до уровня функции социального и забыть о его метафизике. По всей видимости, обществу необходим не частичный человек-функция, а человек, преодолевший свою конечность через выход к бесконечным целям.

З.Бауман отстаивает идею наличия в обществе особой энергии – «энергии трансцендентности». В данном случае речь идет именно об участии общества в процессе трансценденции. Смысл трансцендентности Бауман видит в преодолении конечности человека и в движении к *бессмертию*, поэтому «энергия трансцендентности» общества связана с поиском и производством жизненных смыслов человека, поставками «стратегий трансцендентности» самому человеку. По мнению мыслителя, социальный порядок базируется именно на работе с «энергией трансцендентности» - с «мета-капиталом» общества. Следовательно, метафизика человека с неизменно присущими ей актами трансценденции так или иначе участвует в организации социального порядка, а последний в свою очередь можно определять как источник наполнения метафизических событий высшими трансцендентными смыслами. В такой субординации общество является органом человека, обеспечивающим такую совместность, которая позволяла бы человеку развивать свои сущностные силы.

Метафизика человека – это в конечном счете событие социального масштаба. Возможно, социальный смысл метафизики заключается не столько в производстве новых социальных форм и способов взаимодействия, сколько прежде всего в создании необходимого для функционирования общества баланса свободы и необходимости, творчества и репродукции, общества и сообщества, целостности и функциональности... В обществе «текущей современности» (З.Бауман) само «размягчение» жестких социальных структур может происходить, по всей видимости, только благодаря личностной форме метафизически живущего человека.

Мы полагаем, что в онтологическом смысле социальное как таковое есть *общение* и *взаимоотношение* разных родов бытия посредством метафизической работы человека. Данное определение вряд ли можно считать натяжкой или метафорой. Надо сказать, что человек становится средоточием бытия не фактом своего наличия, а именно метафизическими усилиями, которые единят все, формируя онтологическую социальность. Посредством со-бытийного характера актов мета-

физики социальное и может быть признано продуктом взаимодействия людей. В противном случае человеку действительно дана лишь стихийная совместность, имеющая внешнюю принудительность и неизбежно скатывающаяся к разобщенности людей (что отрицает сам смысл общества), к модусу «общества без социального». Но человек не может жить – *жить как человек (живой и целостный)* – в стихийной объективности общества (в ней живут люди-функции); ему всегда необходимо осознавать, что в этой жизни хоть что-то зависит именно от него самого. Иначе говоря, человеку экзистенциально необходимо определять реализацию собственного метафизического начала в качестве основания функционирования социального. Метафизика человека как предельное основание социального выступает в качестве самой возможности социального, равного самому себе, взятого в бытийном измерении, а не редуцированного к фюсису.

В пятой главе «**Метафизика человека как современный социальный проект: по ту сторону оппозиции социального и человеческого**» решается вопрос о том, как в ситуации «смерти трансцендентного» может быть удовлетворена исконная метафизическая потребность, какие изменения происходят в метафизике человека в «посттрансцендентную эпоху».

В §1 «*Автономность человека versus социальное*» обосновывается иллюзорность достижения автономности человека на путях противопоставления себя социальному. При этом обнаруживается определенная зависимость: автономность от трансцендентного мира продуцирует тягу к беспредельной автономности человека от социального, достижение которой ложно трактуется как реализация метафизического начала (проявление самоосновности). Однако автономность человека по отношению к социальному всегда имеет свои пределы. Обретение и сохранение человечности возможно только в «топосе» совместности.

В недрах социального исторически складывался механизм нормирования людей, в соответствии с которым *родовая всеобщность* достигалась методом *исключения* определенных индивидов из рода «человек». Идеологема «человеческого» рождала практику реального *абстрагирования* людей. Так, согласно механизму нормирования само человеческое в результате оказывается всего лишь определенным «*социальным сословием*» или «*состоянием*» (Г.В.-Ф. Гегель). В целом посредством нормирования на самом деле происходило поглощение родового *социальным*, редукция человеческого (родового) к *социальному* и превращение общества в место заточения. Отметим, что нормирование исключает из общества для того, чтобы *включить* в него, поэтому является технологией *социализации* человека. Но в его рамках стремление к собственной автономности редуцируется в человеческом самосознании лишь к стремлению стать «верхом», «нормой».

В конечном счете социальная борьба в обществе происходит как борьба под «антропологическими знаменами» – борьба за право называться человеком, иметь человеческое достоинство. Поэтому механизм нормирования скрывает суть социально-классовых антагонизмов, выводя на поверхность якобы «антропологические» различия между людьми. Нормирование иллюзорно подменяет эксплуатацию «экскоммуникацией» (Ж.Бодрийяр). Тем самым под знаком всеобщности и интеграции людей и происходит самое мощное абстрагирование человека.

В современную эпоху индивидуализации механизм нормирования вытесняется другой формой абстрагирования человека – механизмом идентификации, основанном на формальном (символическом) уравнивании людей. В обществе «текучей современности» человек пытается достичь автономности на пути изменчивой, плавучей идентификации, так как прочная идентичность, крепко привязывая человека к социальным структурам, становится помехой и мощным фактором риска. В связи с этим человек уже не нуждается в *глубокой распаковке* социального содержания. При этом непрекращающийся процесс идентификации создает иллюзию постоянного перекраивания, переоформления самого общества, ощущение отсутствия его субстанции. Современная индивидуализация в какой-то мере представляет собой еще и вынужденную реакцию на ослабление институциональной сферы и социальных сцепок: на абстрагирование общества, проявляющееся в конституировании феномена «общества без социального». В условиях, когда социальное поглощено самим человеком, общество действительно остается без самого социального, без самих социальных сцепок и связей. Образцом такого «общества без социального» является массовое общество, которое одновременно является пределом «индивидуализированного общества», существующего по закону тождества. Господство «духа абстракции» (Г. Марсель) в массе, по всей видимости, означает отсутствие ценностей и личностного измерения существования.

Механизм идентификации, который с первого взгляда можно определить как технику самости, на самом деле перенимает черты *социального института*. Поэтому попытка реализовать автономность посредством идентификации является иллюзорной: идентичность изнутри социальна. Насилие в «индивидуализированном обществе» осуществляется посредством нейтрализации. Отметим, что изменчивость идентичности и собственное раздвоение человек может расценивать как некое спасение от поглощения анонимной (нейтральной) массой и как избавление от абстрактности: пусть я буду хоть изнутри разный, пусть буду внутри себя производить «раз-личения», если мне не удастся отличаться от других!

В этой безудержной гонке за своей автономией человек стал рабом самого себя. Причем он оказывается поработанным не столько внешней социальностью, сколько своей внутренней неразвитостью, невозделанностью. В принципе лекарством от абстрагирования человека всегда была метафизика человека. В осуществлении актов метафизики человек и может достичь истинной автономности. Только остается вопрос: способен ли абстрактный человек на метафизику?

В § 2 *«Парадоксы метафизического сбытия одномерного человека»* формально допускается возможность проживания одномерным и частичным человеком метафизических событий, обусловленная обретением одномерностью статуса индивидуальной идентичности. Ввиду того, что человек строит свою идентичность фактически только исходя из своего профессионального статуса, социальная функция начинает работать как целостность. Она поэтому не обезличивает человека, не является для него чем-то внешним, привходящим, а есть само «Я», само лицо человека. Человек перестает замечать свою одномерность и чувствовать необходимость в ее преодолении, вследствие чего в некотором роде исчезает оппозиция социального и человеческого, которую пыталась «снять» классическая метафизика.

У одномерного человека настолько сильные *внутренние* «сцепления» с социальным статусом, что он не может их расцепить даже в ситуациях, не требующих проявления «профессионализма». Метафизические события совершаются поэтому уже не столько вопреки своему социально-профессиональному статусу, сколько силами этого статуса, не метафизическими органами, а социальными. Но будет ли в актах метафизики утверждаться собственно человеческое?

В принципе в метафизике одномерного человека на первый взгляд может присутствовать тот же «метафизический состав», что и в метафизике целостного человека: бескорыстность, неделимость, целостность. Но разница в «распредмечивании» метафизических сущностей все же будет. В.В. Бибахин обращает внимание, что слово «часть» с учетом его этимологии означает «насиленно оторванное, отгрызенное», «откусанное от целого»¹. Напрашивается вывод, что у «огрызка» вообще не может быть никакой метафизики.

Мы полагаем, что внедрение социального измерения в сферу метафизики, подчинение ее принципам господства-подчинения может разрушить прежде всего единство метафизических сущностей – «метафизический круг», способствовать подавлению одним метафизическим явлением других, приводя к «одномерной» метафизике. В результате подмен мы не замечаем парадоксальности следующих ситуаций: к примеру, человек философствующий не умеет понять нужды другого человека; человек любящий безответственен; человек верующий грешит; человек нравственный не умеет любить и т.д. Одномерный человек хочет какой-то микродозированной – частичной – метафизики; чаще всего окунается в область метафизического не в качестве субъекта, а в качестве адресата метафизики (адресата добра, любви, веры, мысли). Разрушение «метафизического круга» приводит к тому, что метафизика осуществляется лишь как «игра» (симуляция метафизики), лишена предельности усилий, ответственности и внутреннего роста. За счет превращения профессионального в суть нашего «Я» мы нередко перестаем жить в мире «ближних», в мире чисто человеческих отношений.

В § 3 «*“Вкусная” трансценденция в эпоху потребления*» описывается современный способ «мутации» трансценденции посредством «товарной формы трансцендентного». В ситуации молниеносного устаревания тех или иных моделей вещей и так называемого опережающего потребления человек в действительности нацелен уже не столько на потребление потребительной стоимости товара, сколько на получение «прибавочного, избыточного наслаждения» (С. Жижек). Вместе с товаром человек пытается купить трансцендентное – купить собственную метафизику. Тем самым в стоимость товара заложена сегодня прежде всего «цена» метафизических смыслов, встречи с трансцендентным.

«Метафизическая прибавочная стоимость» товара существует тем не менее по законам метафизики: ее можно обнаружить, если сам находишься в метафизическом измерении, если метафизическая потребность имеет модус *актуального* состояния. Ее можно сравнить с лакановским объектом «*petit a*» – недостижимым объектом-причиной желания. Действительно, в самом товаре объективно нет искомого трансцендентного, оно появляется тогда, когда товар превращается в

¹ Бибахин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. С. 155.

«объект а» – причину моего желания трансцендировать. Ради справедливости отметим, что товар становится таковым во многом посредством рекламы. Таким образом, метафизические желания, хоть и навязываются обществом, на самом деле не могут быть реализованы без минимального включения субъективности и субъектности человека, без работы самого человека по превращению объекта в искомый «объект а». Современное потребление позволяет вместе с удовлетворением желаний, напрямую не связанных со стремлением к трансценденции, незаметно втянуть в себя некой «петлей» и сферу трансцендентного.

Однако товарная – горизонтальная по существу – форма трансценденции вновь возвращает нас к субъект-объектной логике, да и сам субъект значительно отличается от классического субъекта. Потребитель всегда растаскан на желания. Собранным может быть лишь субъект «радио». Кроме того, человек в принципе не может кардинально *преодолеть* в себе *потребителя*, выйти *за пределы* этого статуса, поэтому в предельном смысле трансценденции как самопреодоления и выхода к новой форме существования в акте потребления не случается. В некотором роде потребитель находится «по ту сторону» трансценденции.

В обществе потребления «трансценденция» становится «лестницей» для социализации, черты которой также трансформируются. Вследствие тотального превращения всех продуктов производства (в том числе и духовного) в предметы потребления, в современном обществе исчезает «онтология» вещных носителей общественных отношений. Вещь фактически изымается из процесса социализации: богатство заложенных в ней общественных отношений не может быть присвоено исключительно посредством акта потребления. Крайне важно, что в процессе потребления вещь перестает играть роль *посредника* общественных отношений между людьми. Круг вещей перестал определять человека, так как стал фактически универсальным для всех людей. В результате человеческий способ отношения к вещам уже не так существен для качества социализации, как это было раньше. К тому же современное потребление пренебрегает отношениями как таковыми: оно вполне допускает человека-одиночку, человека-монаду. Сущность потребления не меняется от того, индивидуальный это процесс или коллективный. Не случайно Ж. Липовецки утверждает, что эра потребления порождает всеобщую и незаметную на первый взгляд «*десоциализацию*». При этом логично предположить, что общество потребления – это общество, где потребляется уже сама социальность, сама человечность.

Однако общество потребления создает картину благоденствия и изобилия и тем самым камуфлирует неравенство и социальные противоречия. Поскольку потребление затрагивает каждого члена общества, мы не ощущаем явного социального насилия, реализуемого через акты потребления.

Итак, метафизика человеческой жизни свернулась в «физику». В ситуации метафизического вакуума вход в подлинный трансцендентный мир оказывается заблокированным, вследствие чего человек компенсирует этот недостаток построением его «здесь». Тем самым имманентное берет на себя функции трансцендентного. Печально, что трансценденция посредством товарной формы не предусматривает таинства экзистенциального *со-бытия* встречи с Трансцендентным. Мы пользуемся трансцендентным, как *вещью*. Поэтому мы всегда испытываем его

утрату. Однако гедонистическое смакование трансценденции может быть в данном случае даже продуктивным. Оно будет, хоть на краткий миг, *протягивать «онтологию» трансцендентного*, а также создавать образ *приятной, радостной и «вкусной»* трансценденции, что может повысить ее привлекательность.

В § 4 «*Метафизика современного человека в модусе интерпассивности*» исследуются искусственные механизмы запуска метафизических событий, осуществляемого социальными институтами в лице СМИ. Вследствие лености человека и атрофии его метафизической способности социальные институты включаются в механизмы «трансценденции», провоцируя человека на рождение «*человеческой формы*» человека. Так, создается целый поток «фабрик», реалити-шоу, в которых человеку предлагается испытать встречу с Трансцендентным (Иным) и перевести себя в другое измерение.

Серийное производство человеческих сущностных сил в реалити-шоу происходит по *схеме* индивидуальных метафизических актов трансценденции человека. В них целенаправленно создается искусственная реальность (или событийность), максимально работающая по принципу «*пограничной ситуации*». Скрытый смысл состоит в следующем: попадая в иную – трансцендентную (по отношению к повседневному потоку жизни) – реальность, человек просто вынужден трансцендировать, преодолевать свою косность, страхи, стереотипы, компенсировать «утраченное время». Реалити-шоу будто «впитали» в себя основные принципы метафизического акта: требование всегда начинать «с нуля», стирание прошлых заслуг, важность настоящего момента, активную форму присутствия и соби́рание человека. Игроки в них могут забыть об определенных социальных, половых, возрастных различиях; они все находятся в равных условиях с другими. Одновременно с метафизическими способностями актуализируются еще и социальные способности – умение жить «сообща». Реалити-шоу продуцируют у зрителей важную модальность: «я могу»; катализируют метафизические *начинания* человека, вдохновляют на реальные поступки и действия; учат человека минимизировать собственные риски; раскачивают человеческие переживания, вынуждают человека хотя бы ненадолго задуматься о смысле любви и моральных принципов, о природе человеческого страдания, о пределах человеческих способностей; избавляют от застарелых «рессентиментных» чувств. По сути установление смысла производится именно зрителем.

Однако метафизическое со-бытие превращается в техничный и технологичный процесс; как следствие, возникает инструментальное (функциональное) отношение к метафизике человека. Определенный отрыв формы метафизического события от содержания, господство внешней оболочки способствуют симуляции метафизики. В ритуализированной социальностью механике трансценденции меняется суть: она превращается в простую трансгрессивную *игру* с человеческими пределами, в горизонтальную «трансценденцию». «Шоу-изация» метафизики человека легко «вписывается» в принципы *соблазна*. При этом в соблазне, как отмечал Бодрийяр, завораживает именно *чистая* форма игры, опустошение смыслов.

«Проживание» зрителем реалити-шоу актов трансценденции за счет Другого происходит в соответствии с принципом «интерпассивности» (С. Жижек), согласно которому можно исполнять определенные действия посредством другого

(предмета или человека). К примерам интерпассивности Жижек относит феномен плакальщиц на похоронах, закадровый смех, молитву при помощи тибетского «молитвенного барабана». На анализе последнего примера остановимся детальнее. В соответствии с данным культом человек пишет на бумажке молитву, отправляет ее в молитвенный барабан и вертит его. Тем самым за человека молится барабан, причем, по словам Жижека, в это время он может даже думать о грязных вещах, но при этом создается видимость, что «объективно» он молится. Особо отметим, что с традиционной позиции осмысления метафизики человека «объективное», то есть независимое от самого себя, совершение метафизического акта является достаточно парадоксальным. Метафизическое начинает жить *отдельной от человека жизнью*; внутренней субъектностью в данном случае можно вообще пренебречь. Человек как будто и не присутствует «здесь-и-сейчас», целостно, то есть не адекватен метафизической форме события. Метафизические феномены («высокое») становятся внешней оболочкой для повседневных – «физически» укорененных – дел (для «низкого»). При этом внешне человек выглядит достаточно «пристойным» с точки зрения существующих моральных норм.

Бесспорно, феномен интерпассивности *современен*. Современный человек подменяет реальные метафизические акты внешним (объективным) проживанием; он действительно именно «объективно» верит, смеется, любит, мыслит, творит – в полном соответствии положению Б. Паскаля о внешнем характере веры: ведите себя так, как будто вы *уже* верите, и вера придет сама собой.

Согласно принципу интерпассивности, человек для запуска собственной веры всего-навсего ищет того, кто бы *уже* верил, просто допускает его существование, не нуждаясь при этом в присутствии непосредственно верующего. Попробуйте распространить данный принцип на другие метафизические события. Так, окажется, что непосредственно делающий добро уже не нужен, главное – уповать на то, что добро сделает кто-то другой, и ... не ждать от кого-либо помощи. А нужен ли тогда непосредственно любящий человек? Достаточно просто верить, что он где-то есть?! Останутся ли в таком случае в нашем мире вера, любовь, добро, мысль, творчество, если каждый будет жить лишь в ожидании, что кто-то, наконец-то, сделает его *адресатом* метафизических событий (*объективно* вовлечет в метафизическую сферу)?

Современный зритель «делегирует» собственное метафизическое сбывание тому, кто *уже* верит, *уже* любит, *уже* добродетелен, *уже* мыслит, а потому ему самому уже не надо любить, верить, делать добро, мыслить. Телевидение как некий «*метафизический барабан*» *социальности* (абсолютный Другой) выполняет за человека в публичной, универсальной форме акты метафизики. Именно поэтому мы и не отходим от нашего «молитвенного барабана», ведь при помощи него можно совершить фактически сразу все акты метафизики.

Итак, социальные структуры заимствуют механизмы метафизического акта и по сути эксплуатируют метафизические способности человека. Однако, если в классической форме метафизические акты осуществляются бескорыстно, в «уединенном одиночестве», перед лицом Ничто, то в данном случае они осуществляются уже коллективно, напоказ, в опыте вселенской радости. Кроме того, традиционно трансценденция совершалась в фокусе свободы, сегодня она начинает

обживаться в сфере «социальной физики» (необходимости); раньше трансценденция осуществлялась *вопреки*, сегодня – *благодаря* социальным формам.

При этом можно предположительно обнаружить определенные позитивные последствия «исполнения» метафизики человека через легитимные социальные каналы. Во-первых, главный продуктивный момент шоу заключается в сохранении социальными структурами продуктивных форм и способностей человека, которыми он в общей массе уже не владеет, не включает в собственное жизненное пространство, считает либо устаревшими, либо неприемлемыми. Одновременно социальность в обратном порядке сможет провоцировать человека уже на подлинные акты трансценденции (путем передаривания человеку им же самим делегированной субъектности). По сути, в истории так и было: ведь именно через ритуализированные, формализованные способы мы когда-то научились любить, верить, поступать, даже думать. Во-вторых, социальные структуры буквально на глазах созидают модель всесторонне развитого, универсального человека, запуская веру человека в свое всемогущество, избавляя от одномерного восприятия жизни. Они выпускают наружу человеческие сущностные силы, причем в форме готовой культурности. В-третьих, механизмы трансценденции, будучи социально организованными, могут стать катализаторами трансформации самих социальных структур и связей, причем в направлении к бытийной модели общества. Через внедрение в человеческую метафизику современная социальность пытается как раз создать «формальную идею социума», выстроить новые узлы своей ткани и восполнить бедность (абстрактность) социальных связей плотью простых человеческих переживаний, выстроить собственные структуры изнутри человека.

Одновременно внедрение социального в акты метафизического сбывания человека является симптомом истощения самого общества (то есть симптомом «общества без социального»). В этой связи социальность сама изымает из внутренних структур человека недостающее социальное содержание. При этом социальность фактически узурпировала единственную область, в которой еще можно было оставаться самим собой: она произвела некий символический «захват» метафизики человека. Вследствие этого метафизические сущности начинают жить по законам социальности, вовлекаться в товарно-денежные отношения, а сфера метафизики превращается в «сферу услуг».

Необходимо отметить, что если в первой половине XX века произошел *предел вбирания социальности* во внутреннее пространство человека, причем так, что человеческое стало выступать оппозицией социальному, то в наше время происходит *предел вбирания и освоения* человеком уже *метафизического* содержания. Метафизическое начинает функционировать «автоматически», независимо от моих усилий, обретать статус «фюсиса». В условиях принудительности метафизического (а метафизика и принудительность – вещи несовместимые) спасением может стать все та же интерпассивность: по ее «законам» человек может заполнить навязанную форму каким угодно содержанием, а значит, и метафизикой. Именно изнутри этой формы человек – *свободное* существо. Захват метафизической области социальностью приводит к тому, что человек начинает запускать новую форму метафизики – метафизику телесности. Ее анализ отнесен к перспективам исследования.

В **заключении** диссертационного исследования в краткой форме подводятся итоги и намечаются возможные перспективы.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

Монография:

1. Сайкина Г.К. Трудно быть человеком... (Метафизические маршруты человека) / Г.К. Сайкина. - Казань: Казан. ун-т, 2012. - 428 с. - 24,8 п.л.

Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК:

2. Сайкина Г.К. Человек с не-человеческим лицом (наброски к анализу идеи зверочеловечества) / Г.К. Сайкина // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия Гуманитарные науки. – 2007. - Т. 149, кн. 5. - С. 211-223. – 1 п.л.

3. Сайкина Г.К. Современные метаморфозы человеческой трансценденции: игра в *прикосновение* к трансцендентному / Г.К. Сайкина // Социально-гуманитарные знания. – 2008. - № 10. – С. 299-304. – 0, 37 п.л.

4. Сайкина Г.К. Абстрактность человека в эпоху индивидуализации / Г.К. Сайкина // Философия образования. - 2009. - № 4 (29). - С. 204-211.- 0, 55 п.л.

5. Сайкина Г.К. «Интерпассивная» метафизика в эпоху постмодерна / Г.К. Сайкина // Социально-гуманитарные знания. Региональный выпуск. – Краснодар: Хорс, 2009. – С. 430-435. – 0, 35 п.л.

6. Сайкина Г.К. Возможна ли метафизика одномерного и частичного человека? / Г.К. Сайкина // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия Гуманитарные науки. – 2009. – Т. 151, кн. 1. – С. 68-75. – 0, 6 п.л.

7. Сайкина Г.К. Антропная социальность: характерные черты и проявления / Г.К. Сайкина // Социально-гуманитарные знания. – 2009. - № 8. – С. 348-354. – 0, 42 п.л.

8. Сайкина Г.К. «Невозможная возможность» метафизики человека: «работа» по преодолению разрыва «эмпирического» и «онтологического» человека / Г.К. Сайкина // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия Гуманитарные науки. – 2010. - Т. 152, кн. 1. - С. 145-154. – 0, 77 п.л.

9. Сайкина Г.К. Антропологизм жив... / Г.К. Сайкина // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. – 2011. - Т. 153, кн. 1. - С.119-132. – 1, 05 п.л.

10. Сайкина Г.К. Метафизика человека в горизонте социально-философского дискурса / Г.К. Сайкина // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. - 2012.- Т. 154, кн. 1. - С. 142-152. – 0, 82 п.л.

Публикации в других научных изданиях:

11. Сайкина Г.К. Социальный потенциал метафизики человека (методологические пояснения) / Г.К. Сайкина // Философские перекрестки: Московско-Казанский сборник / Под ред. М.Д. Щелкунова. – Казань: Казан.ун-т, 2012. – С. 108-118. – 0, 61 п.л.

12. Сайкина Г.К. Целостность, не имеющая частей... / Г.К. Сайкина // Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии: материалы

Международной научно-образовательной конференции / под ред. Э.А. Тайсиной. - Казань: Казан.ун-т, 2012. - С. 27-32. – 0, 36 п.л.

13. Сайкина Г.К. Категория «Другой» как признак философии тождества / Г.К. Сайкина // VI Российский философский конгресс "Философия в современном мире: диалог мировоззрений": Материалы (Нижний Новгород, 27–30 июня 2012 г.). - Нижний Новгород: Издательство Нижегородского государственного университета, 2012. – Т. 1. - С. 552. – 0, 05 п.л.

14. Сайкина Г.К. Социальные ресурсы онтологии человека / Г.К. Сайкина // Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе / Науч. ред. А.Б.Лебедев. – Казань: Казан.ун-т, 2011. – С. 376-386. – 1 п.л.

15. Сайкина Г.К. Человеческая идентичность как "категория современной культуры" / Г.К. Сайкина // Многоликая российская идентичность в условиях глобализации / под. ред. Е.М. Николаевой. - Казань: Казан. ун-т, 2010. - С. 39-61. -

16. Сайкина Г.К. Религиозная идентичность и вера в предельной общекультурной рамке - в ситуации «Бог мертв» / Г.К. Сайкина // Казанский социально-гуманитарный вестник. - 2010. - № 2. - С. 92-97. – 1 п.л.

17. Сайкина Г.К. Социальность - в доме / Г.К. Сайкина // Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергическая антропология. - Казань: Познание, 2009. - С.340-346. – 0, 47 п.л.

18. Сайкина Г.К. Эвристическая значимость анализа антропной идентичности / Г.К. Сайкина // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. – Том II. – Новосибирск: Параллель, 2009. – С. 411-412. – 0, 1 п.л.

19. Сайкина Г.К. Морально-этический контекст понятия «природа человека»: сплав метафизики и этического натурализма / Г.К. Сайкина // Облики современной морали: Мат-лы Международной научной конференции.- М.: МАКС Пресс, 2009. – С. 166-168. – 0, 15 п.л.

20. Сайкина Г.К. Идентичность как элемент современной социальной реальности / Г.К. Сайкина // Человек.RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – С. 101-119. – 0, 82 п.л.

21. Сайкина Г.К. Человек в поисках идентичности. Учебное пособие по философской антропологии / Г.К. Сайкина. - Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2009. - 124 с. - 7,75 п.л.

22. Сайкина Г.К. «Вкусная» трансценденция, или трансцендентное рядом / Г.К. Сайкина // Научный Татарстан. - 2008. - № 3. – С. 170-175. – 0, 39 п.л.

23. Сайкина Г.К. Продуктивность метафизики телесности в современной философии / Г.К. Сайкина // Перспективы философии в XXI веке. – Казань: Казан. ун-т, 2008. - С. 47-52. – 0, 23 п.л.

24. Сайкина Г.К. Суть антропологического подхода к проблеме человека / Г.К. Сайкина // Философское и педагогическое наследие: Вторые Махмутовские чтения: материалы международного симпозиума. Казань, 15-16 мая 2008 г. - Казань: РИЦ «Школа», 2008. - С. 338-343. – 0, 35 п.л.

25. Сайкина Г.К. Пространство и время как сущностные координаты бытия человека / Г.К. Сайкина // Образование как пространство и время человеческого

бытия / Отв. ред. Ф.Ф. Серебряков. - Казань: Изд-во Казанск. гос. ун-та, 2007. – С. 7-21.- 1 п.л.

26. Сайкина Г.К. Человек в тени бытия: трудности диалога философской антропологии и онтологии / Г.К. Сайкина // Человек.RU: Гуманитарный альманах.- Новосибирск: НГУЭУ, 2007. – С. 169-183. – 1, 3 п.л.

27. Сайкина Г.К. Тенденция к институционализации морали в современном обществе / Г.К. Сайкина // Ценности гражданского общества в современной России: материалы Международной научно-практической конференции, состоявшейся 22-24 июня 2007 г. - Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2007. - С.96-109. – 0, 95 п.л.

28. Сайкина Г.К. Философская антропология на языке онтологии / Г.К. Сайкина // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия Гуманитарные науки. - 2006. - Т. 148, кн. 1. – С. 5-20. – 1 п.л.

29. Сайкина Г.К. «Человек умер», а антропология – в расцвете?! / Г.К. Сайкина // Человек перед лицом глобального вызова. – Казань, 2006. – С. 7-11. – 0, 34 п.л.

30. Сайкина Г.К. Этический «натурализм» как форма антропологизма (к вопросу о пределах философской антропологии) / Г.К. Сайкина // Философия и будущее цивилизации: Материалы IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005г.): В 5 т. – Т.4. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 122-123. – 0, 1 п.л.

31. Сайкина Г.К. Концепты человека в философской антропологии и в этико-правовом сознании / Г.К. Сайкина // Антропологическая экспертиза Российского законодательства. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Казань: Изд-во «Таглитат» ИЭУиП, 2005. – С. 54-58. – 0, 26 п.л.

32. Сайкина Г.К. Драма родовой универсальности / Г.К. Сайкина // Ученые записки Казанского государственного университета. - Том 146. – Философские науки. – Казань: КГУ, 2004. – С. 152-170. – 2 п.л.

33. Сайкина Г.К. Метафизические основания нравственности. Введение в этику / Г.К. Сайкина. – Казань – Нижнекамск, 2002. – 92 с. – 5, 05 п.л.