

подтверждается чисто эмпирически установленными фактами из истории художественной литературы. Например, весьма показательный факт – негативное отношение моралистов и психиатров к Декадансам, «проклятым поэтам», маркизу де Саду и т.п. Также уместно вспомнить в данной связи факт резко отрицательного отношения Вольтера к Рабле и Шекспиру. Такого рода отрицательные морально-правовые (а, согласно калократии, и эстетически тоже отрицательные) оценки не случайны и не субъективны. Согласно обсуждаемой математической модели, они совершенно необходимы. Это – норма серверной морализаторской эстетики классицизма. Неудивительно, поэтому, что были времена, когда гимназистам не разрешалось читать Шекспира, дамам из приличного общества нельзя было читать Рабле. Цензура церкви и государства не только морально осуждала, но и юридически запретила публикацию и чтение многих карнавально-романтических произведений.

Согласно математической модели абстрактной формы дионисийской нравственно-эстетической культуры, в криминальном мире (т.е. в мире зла) должно быть так, что красота (гармония, порядок, чистота, возвышенное) оценивается как нечто отрицательное, нежелательное, неприемлемое с нравственной точки зрения и, в свою очередь, должно быть так, что дисгармония, несовершенство, беспорядок, гротеск, грязь, низменное оценивается как нечто положительное (в нравственном отношении). Красота в криминальном мире подлежит разрушению, изнашиванию, издевательству, оскорблению, очернению. Ее стремятся запачкать, оквернить, заразить, оклеветать, продать, унижить и т.п. Мир криминала стремится к красоте только как к средству, т.е. плохо, стремясь использовать ее для достижения криминальных целей (в этом отношении «красота – страшная, дьявольская сила»).

Рассмотренные ценностно-функциональные закономерности и эмпирические факты можно было бы назвать «антикалокатией», но в некотором смысле такое название не очень удачно. Дело в том, что и в аномальных, с аполлонической точки зрения, случаях имеет место калократия. Просто математическая самодвойственность калократии необходимо приводит к тому, что в аполлоническом и дионисийском мирах функция «калокатия» принимает противоположные эстетические и морально-правовые значения.

## СЕКЦИЯ ЭТИКИ

Kyoo E. Lee  
Birkbeck, University of London

### AN INTERESTING NON-ALIBI IN BEING: A LEVINASIAN ENCOUNTER WITH BAKHTIN

#### Contents

\$1. A Context of Encounter: Bakhtin and Levinas

\$2. A Non-alibi in Being: to Be, to Say, Without Reason to Be,

to Say

\$3. Stepping into an Ethical Milieu of Thinking: My *posturok*

of

There is a fascinating intimacy between the philosophy of Mikhail Bakhtin (1895-1975, born in Russia, worked in Russian context) and that of Emmanuel Levinas (1906-1995, born in Lithuania, worked in French context); and yet, perhaps more interesting, almost alarmingly, is the fact that only very little and almost no specific attention has been paid so far to Bakhtin's intellectual affinities with Levinas, a relatively recent figure [1961<sup>1</sup>-1995] in the contemporary pool of ideas, whose unique place in the late 20th century post-Heideggerian philosophical scene has already been marked by an unwavering act of dwelling on one question: how to think Being «ethically». It is in this context that I set out to envisage, in some concrete terms and on some specifically textual level, a Levinasian encounter with Bakhtin, with this ethical thinker whose philosophical writings themselves perform, movingly, an ethical love of Being - a love, to be more precise, of «*sobytiye sobytia*», the event of co-being.

«Ethics» being, notably, the key concept for both Bakhtin and Levinas, the proximity of their philosophical ideas may well be readily apparent, perhaps so to an extent that does not require any justificatory analysis. An implicit scholarly agreement on the intellectual affinities between the two thinkers, left unstated as such, may explain the absence of substantial elaboration; Levinas does not appear even in extensive studies offered by well-informed, authoritative readers of Bakhtin [e.g. Todorov 1981; Emerson & Morson 1990; Holquist 1991; Emerson 1997]. And this, of course, is apart from the more obvious reason that Levinasianism is a relatively new trend in Continental

<sup>1</sup> the year his first book, *Totalité et Infini*, was published

philosophy.

An illustrative case in point is the following remark Paul de Man [1983] made, casually, regarding a philosophical «proximity» between Bakhtin and Levinas:

It is [...] by ways of exotopy that, finally, a larger philosophical claim can be made for Bakhtin as not just a technician of literary discourse but as a thinker or metaphysician whose name can be considered next to those of Husserl, Heidegger or [...] Levinas. The radical experience of voiced otherness as a way to a regained proximity can indeed be found as a dominant theme in Levinas and to have at least a submerged existence in Heidegger. [110]

The background to this comment, as indicated above, is de Man's reading [109-110] of Bakhtin's «exotopy (*vnenakhodimosť*)», a narratological concept of authorial «outsiderness» that highlights the constitutive exteriority of «the self's workshop [Holoquist 1990: 30]»:

(F)ar from aspiring to the telos of a synthesis or a resolution, as could be said to be the case in dialectical system, the function of dialogism is to sustain and think through the radical exteriority or heterogeneity of one voice with regard to any other, including that of the novelist himself. She or he is not, in this regard, in any privileged situation with respect to his characters. The self-reflexive, autotelic or, if you wish, narcissistic structure of form, as a definitional description enclosed within specific borderlines, is hereby replaced by an assertion of the otherness of the other, preliminary to even the possibility of a recognition of his otherness. [de Man, 109]

Bakhtin's anti-dialectic, dialogic thesis can be summarised in the following way: (1) there is something in the text that remains outside the dialectical system of a synthesising narrative, which nevertheless «voices» its radical otherness through the work, and therefore in this sense (2) «nothing» in the text «is in itself [Holoquist 1990: 41]». This is an idea, various other expressions of which can also be found, as de

<sup>2</sup> «Bakhtin's Russian coinage: *vnenakhodimosť*, literally «finding oneself outside» which I shall translate, again literally, but with a Greek root, as *exotopy* (*exotopie*) [Todorov 1981: 153/99]»

Man suggests [110], in the works of contemporary western European phenomenologists such as Husserl, Heidegger and most notably Levinas. Then, why is it that Levinas looks particularly closer to Bakhtin than other anti-Hegelian or post-Hegelian phenomenologists such as Husserl and Heidegger?

Naturally, the reason is to be found in that Levinas's anti-Hegelianism [see also Derrida 1967: 146-147/98-99] has a particular and particularly precise, «ethical» angle to it, «an angle», to borrow Holoquist's diction, «of refraction [1990: 30]», not of reflection: according to Levinas, «the face of the Other [TI 161-261/187-247]», an embodiment of the absolutely infinite transcendence or exteriority of the Other, is not an object of theoretical speculation:

The knowledge that absorbs the Other is forthwith situated within the discourse I address to him. Speaking [...] solicits the Other. Speech cuts across vision. [...] In discourse the divergence that inevitably opens between the Other as my theme and the Other as my interlocutor, emancipated from the theme that seemed a moment to hold him, forthwith contests the meaning I ascribe to my interlocutor. The formal structure of language thereby announces the ethical invariability of the Other [...]. The fact that the face maintains a relation with me by discourse does not range him in the same; he remains absolute within the relation. The solipsist dialectic of consciousness always suspicious of being in captivity in the same breaks off. For the ethical relationship which subrends discourse is not a species of consciousness whose ray emanates from the I (*part du Moi*); it puts the I in question. This putting in question emanates from the other (*part de l'autre*). [TI 169/195, emphases added]

The Levinasian face of the Other, the ontological singularity and significance of which remains beyond the scopic -- that is, theoretically controlled -- range of the self-conscious I, is then that which «solicits [Levinas]» a Bakhtinian ecstatic (non-)vision of «exit from the self [Todorov 1981: 153/99]», i.e. *exotopy*. Note how close Levinas in the above is to Bakhtin in the below: how closely their thoughts sit together in terms of the constitutive «otherness» of self-conscious thoughts highlighted as such:

In the interior being of another person, when I

experience that being actively in the category of *otherness*, «is» and «ought» (being and obligation) are not severed and are not hostile to each other, but are organically interconnected and exist on one and the same axiological plane; the *other* grows organically in meaning. [AH 120] [...] Both of them -- hero and author (in a biographical narrative) -- are others and belong to one and the same authoritative axiological world of others. [...] They are not the I and the other, but - two others. [AH 164] [...] Every line written, every step taken by the narrator, will strive, in that case, to utilise the narrator's *fundamental and essential excess of seeing*, for the hero is in need of a transredient justification; the author's gaze and self-activity will *encompass* and shape essentially what constitutes in principle the hero's *limits with respect to meaning* at the point where the hero's life is *turned outside itself*. [AH 166] [...] The other, penetrating inside the outwardly solitary hero, *deflects* him from his axiological self-relationship and does not allow this relationship to become the sole power (to repent, implore, and go beyond himself) that orders and shapes his inner life. [AH 169] [emphases added]

It is with an initial interest in this amazing intimacy, both philosophical and rhetorical, between Levinas's line of thinking and Bakhtin's, that I suggest a further twofold exploration of Bakhtinian Levinas and Levinasian Bakhtin. Easily locatable as they may be, some specific, crucial points of connection between Bakhtin and Levinas, as I pointed out earlier, seem to have been buried under the arch of nominal resemblance easily conducive, rather paradoxically, of justified indifference to the details of togetherness. A closely thematic explication of such implicit link between the two thinkers will lead us, I believe, beyond the level of understanding that may otherwise remain nominally impressionistic. Such a twofold exploration of Bakhtinian-Levinasian ethico-aesthetics of the Other will, I hope, deepen and enrich our sustained appreciation of their thoughts, specifically in this shared, «ethical» stance that remain illuminating particularly in this post-Hegelian, post-Nietzschean, post-Heideggerian era of post-postmodern anxiety, where the authority of the absolute -- e.g. the Absolute Spirit or God or Dasein's ontological concern with its utmost possibility -- cannot any longer be «invoked [TOPA X, Holoquist]» without first being radically questioned in itself. With this broad

framework of reading in mind, what I wish to do in the rest of the pages is only to «solicit» or simulate rather, an intimate conversation between the two thinkers on the question of the Other, more specifically, of the Other *qua* other, e.g. «a non-alibi in Being (Bakhtin)», a Levinasian equivalent of which would be something like «without reason for being (*sans raison d'être*) or saying [TBQO 184/119; Dialogue 229/150]».

The specific task of the present article is to read the first two of Bakhtin's early philosophical writings on aesthetics and ethics, *Toward a Philosophy of the Act* [TOPA] and its immediate «offshoot [TOPA, xxii, Bocharov]», 'Author and Hero (character) in Aesthetic Activity [AH]', in conjunction with some other writings of Levinas deemed closely relevant: some passages from his key text on the limits of metaphysics and a possibility of ethics, *Totalité et Infini* [TI], and some of his essays collected in *De Dieu qui vient à l'idée*, e.g. 'The Thinking of Being and the Question of the Other [TBQO]', 'Dialogue: Self-consciousness and Proximity of the Neighbour [Dialogue]' and 'Manner of Speaking [MS]'. The central question guiding my twofold reading of Bakhtin and Levinas will be: how a critique of or rather, an aesthetic «recognition [de Man]» of, empty ontology of the theoretical self leads not only to an «emancipation [Levinas]» of the claustrophobic self but to a «stepping [Bakhtin]» into a poesis for the Other. If the following point can be shown at the end of this essay, albeit only in an illustrative manner, my immediate aim will have been fulfilled: Levinas's working «toward a philosophy [...] disposed to wanting itself wholly otherwise said<sup>3</sup> (se vouloir tout autrement dite)[MS 270/180]» can be read as another, incomplete project leading «toward a» Bakhtinian «philosophy of the act».

## **§2. A Non-alibi in Being: to Be, to Say, Without Reason to Be, to Say**

There is, as a matter of course, a difference between the philosophical paradigm of early Bakhtin and that of Levinas: notably, the early Bakhtin's central interest lies in exploring the relationship between aesthetics and ethics, and Levinas's, between metaphysics and ethics. However, in view of a much deeper concern that they share, the nominal difference between aesthetics and metaphysics seems to become rather superficial: Bakhtin and Levinas share the same existential pathos for life, i.e. an ontological concern of and for the Other. The question of Being, of being connatural or in tune with fugitive -- «once-occurrent» -- events in Being, runs through Bakhtin's

<sup>3</sup>This is the last sentence with which Levinas concludes the book, *De Dieu/Of God*.

3

impassioned meditations on what it means to live a life performatively as well as aesthetically, in other words, through a unified act of living. Hence, the famous opening line of *Toward a Philosophy of the Act*, famously fragmented, famously challenging: «[...] Aesthetic activity as well is powerless to take possession of that moment of Being which is constituted by the transitivity and open event-ness of Being [TOPA 1.]» The same kind of concern with fugitive and open-ended Being, a «rupture» or «chasm» within Being, is a driving force behind Levinas's sustained attempts to subvert the metaphysical -- which he sees as fundamentally Hellenistic [TBOO 173-175/111-113] -- order of properly «grounded» Being.

There is, as a matter of fact, a larger background to both Bakhtinian and Levinasian articulations of ontological concerns with life, which is a critique [TOPA 19-20, 27-30] of what Bakhtian calls «fatal theoreticism [27]» of philosophical modernism, «a domain of the emptiest and least productive form of what is universal [27]»:

[...] (T)heoretical philosophy cannot pretend to being a first philosophy, that is, a teaching not about unitary cultural creation, but about unitary and once-occurrent Being-as-event. Such a first philosophy does not exist, and even the paths leading to its creation seem to be forgotten. Hence, the profound dissatisfaction with modern philosophy on the part of those who think participatively [...] [20]

One of the «fatal» consequences of such an empty theoreticism that is «unfounded and essentially hopeless [27]» in itself, observes Bakhtin, is the production of the following type of thinker: «the one who is thinking theoretically, contemplating aesthetically, and acting ethically [28]». Hence, the Bakhtian suggestion: «It is only from within the actually performed act, which is once-occurrent, integral, and unitary in its answerability, that we can find an approach to unitary and once-occurrent Being in its concrete actuality.» Hence, again, Bakhtin's proposal for «first philosophy [...] another kind of moral philosophy [27]», «the philosophy of unitary and once-occurrent Being-as-event», to which Levinas's can be annexed, almost seamlessly: «prior to the unveiling of Being in general, as the basis of knowledge and meaning of Being, there is a relationship with the existent which is expressed; before the ontological level, the ethical level. [...] Morality is not a branch of philosophy, but *first philosophy*. [TI 17-18/47-48, *emphases added*]. Both in Bakhtinian and Levinasian discourses, «first» philosophy that is called for «urgently [Dialogue 229/150]» is not some

kind of more sophisticated or updated version of theoretical ontology. First philosophy, for Levinas, is an ethics that «precedes» metaphysics, and for Bakhtin, an ethics understood as a «philosophy of the answerable act or deed», sensitive, in a «participative» rather than detached manner, to «every particular act and [...] continuous moment of life [...] taken an integral whole [TOPA 3]». Both thinkers undertake a project that «transforms an empty possibility into an actual answerable act or deed [TOPA 42, *emphases added*], an ethical project that *transforms* -- not «fills»-- «the hollowness of a theoretical metaphysician's need [TBOO 186/119]» into the «very mode of questioning, searching and desiring the relationship with the Other, with the uncontainable». And particularly in the case of Bakhtin, such a project was pursued in a suitably and movingly participative manner: «I have to answer with my own life for what I have experienced and understood in art [AA 1.]»

Levinas's tenacious problematisation of the theoretical objectification of the world -- a theoretical «neutralisation [Derrida 1967: 133-147/89-99]» of the object of thinking, as Derrida describes it -- can be viewed as Bakhtinian in its ethos. Levinas's «appeal» to «a new rationality [...], a vigilance that, before serving knowledge, is a rupture of limits and a bursting of finitude [TBOO 180/115]» is an example. It is in this vein that Levinas issues a philosophical warning against the «completeness [TBOO]» or self-contained «sufficiency [Dialogue]» of ontological «knowledge» of Being. Here, Levinas invokes an image of irreducible «proximity» of the Other, a proximity better than a completion, e.g. «a proximity of God»,

where sociality is sketched out in its irreducibility of knowledge [savoir], better than fusion and the completion of being in self-consciousness; a proximity where, in this «better than», the good begins to signify. A proximity that already confers a meaning to duration, to the patience of living; a meaning of the life purely lived, without reason for being. A rationality more ancient than the revelation of being. [TBOO 184/118-119, *emphases added*]

«The proximity of the Other» that Levinas is speaking about - is this not close to the Bakhtinian proximity?, i.e., the «immediate proximity (of my active deed) to the borders of the whole of Being [TOPA 41]»? For Levinas, to know means to be complete, to render one's self-consciousness complete in itself, and the completion is not necessarily a «good» thing. To know the reason for living a life, for

existing in this world, for instance, is not as good as *not* to know it, in the sense that «not knowing» in this case, i.e. acknowledging the state of cognitive incompleteness or inadequacy, opens up a whole new possibility of encountering a different kind of rationality, a different order of thinking Being, «more ancient than» the Hellenic rationality content with its revelation of Being; «In the human, there is an intelligibility *older than* what is manifested as a comprehension of being, *embraceable*, [...] *older than* what governs esse [TBQO 187/121, *emphases added*]. The point, put otherwise, is that the full knowledge of Parmenidean plenitude or some «sufficient» Leibnizian reason precludes a «new» possibility of being *otherwise*, another possibility of engaging with Being *otherwise*, which has been left untouched or in a sense prematurely squandered by the self-satisfaction of theoretical reason; «after all» as Bakhtin observes [Ikwise, «it is only the other who can be embraced, clasped all around, it is only the other's boundaries that can all be touched and felt lovingly. The other's fragile finiteness, consummatedness, his here-and-now being - all are inwardly grasped by me and shaped, as it were, by me [AH 41].» Borders can never be possessed; it can only be touched - «embraced», that is.

Read against the background of the Levinasian mantra, «Thinking Being Otherwise than Being», Levinas's description of «the patience of living», quoted above, seems to carry a certain ethical injunction in itself: one must keep on living, bound not by some neutral, ontological constraints but by ethical obligations, each time singular and urgent, and each moment, more primordial than ontological. The Levinasian demand here, in other words, is that we increase our philosophical capacity to be without any reason to be, that is to say, without a theoretical need for a «sufficient [Dialogue 229/150]» reason to be. Now, the same idea can be put in Bakhtinian diction: «to be without reason to be» is to «acknowledge» -- rather than to know, as we noted this point earlier -- that there is «no alibi in Being [TOPA 40-49, 57]»: *ne-alibi v bytii*:

This fact of my *non-alibi in Being*, which underlies the concrete and once-occurrent ought of the answerably performed act, is not something I come to know of and to cognise but is something I acknowledge and affirm in a unique or once-occurrent manner<sup>4</sup>. The

<sup>4</sup>Dialogism's fundamental a priori: «Nothing is in itself. Existence is *sobytiye sobytiya*, the event of co-being: it is a vast web of interconnections each and all of which are linked as participants in an event whose totality is so immense that no single one of us can ever know it [Holquist 1990: 41]».

simple cognition of that fact is a reduction of it to the lowest emotional-volitional level of possibility. [40, *emphases added*]

And again,

What underlies the unity of an answerable consciousness is not a principle as a starting point, but the fact of an actual acknowledgement of one's own participation in unitary Being-as-event, and this fact cannot adequately expressed in theoretical terms, but can only be described and participatively experienced. Here lies the point of origin of the answerable deed and of all the categories of the concrete, once-occurrent, and compellent ought. I, too, exist [*et ego sum*] actually - in the whole and assume the obligation to say this word. [TOPA 40, *emphases added*]

One is obliged not only to exist, but to «say» this word, «(I, too,) exist» - this *nee for saying*, emphasises Bakhtin, is the imperative origin of all the once-occurrent acts of a human being. This, again, is an amazing insight into a primordially «action-performing (*postupainuschchee*)» or «participative or unindifferent (*uchastnoe*)» dimension of Being, arguably more amazing than the Greek revelation of Being. What is remarkable is the originality and vigour with which Bakhtin draws the riveting ethical force from the irreducible «emotional-volitional tone [TOPA 41]» of language of ordinary experience; as Bakhtin himself goes on to point out acutely, a «nonparticipative» theoretical articulation remains unresponsive to such tone, such force in the language of and for the Other. Here therefore, we are given the second meaning of «non-alibi in Being»:

A human being has *no right to an alibi* - to an evasion of that unique answerability which is constituted by his actualisation of his own unique, never-repeatable «place» in Being [TOPA xxii, Bocharov, *emphases added*].

I have «no right to an alibi», as long as my «place» in Being is «never-repeatable», in other words, as long as there is an unavoidable obligation to say that I exist, an immediate obligation that is neither theoretical nor ontological yet ethical in view of its concrete, face-to-face urgency. Here, I am also reminded of one of Levinas's tenacious

questions: «why should there being saying? [Dialogue 229/150]»

Would it be because the thinking being has something to say? But why should he have to say it? Why would it not suffice him to think about this thing which he thinks? Does he not say what he thinks precisely because it goes beyond that which suffices him and because language carries this deep movement? Beyond sufficiency, in the discretion of saying «you» [tutoiement] and of the vocative case, a demand for responsibility and an allegiance are signified simultaneously.

*Pourquoi y aurait-il dire? - why? because I have no reason to say unless for you, because I have no reason to be unless being in relation to you, because «the very opening of the dialogue [Dialogue 229/150]» is «already a way for the I to uncover itself, to deliver itself, a way for the I to place itself at the disposition of the You». I, an «once-occurrent», «never-repeatable», «emotional-volitional tone» of *postupok*, am not free: I am not free from the insatiable «hunger [TBQO 187/120]» for you.*

### §3. Stepping into an Ethical Milieu of Thinking: My *postupok* of Wanting to Say

It is the originary and originally good «hunger» for the Other that springs the responsive I into action. The ethical hunger is that which makes the responsive I not only responsive to the Other, but more specifically, «answerable for» it. It is with such an insatiable and irreducible hunger that the I that says «I exist» steps into an ethical milieu of thinking. And the answerable I's stepping into an ethical space of thinking precedes the cogitative I's stepping into a theoretical space of speculation. When the latter takes place, the former is already lost: the answerable I *внеакходимости*, i.e. finds itself «outside»:

Insofar as I think of my uniqueness or singularity as a moment of my being that is shared in common by all Being, I have already stepped outside my once-occurrent uniqueness, I have assumed a position outside its bounds, and think Being theoretically, i.e., I am not in communion with the content of my own thought. [ТОРА 41, emphases added].

*Postupok*, «my own individually answerable act or deed [ТОРА 3]»

or «an action I myself choose to perform [ТОРА 33n81, Liapunov]», carries an ancient insight within it: «etymologically, the noun means «a step taken» or «the taking of a step», in distinction to the more general act (the Russian equivalent of the Latin *actus* and *actum* [ТОРА XIX, Liapunov]). In taking such an inaugural step, the sayer, the narrator, will be given a chance to have a face-to-face encounter with the primordial and primordially unique, once-occurrent, never-repeatable, event of co-being; such a step taken, Being will, however, have already been desiccated in the eyes of the sayer, the elaborate consumer of air - «every line written, every step taken by the narrator, will strive [...] to utilise the narrator's *fundamental and essential excess of seeing* [АН 166]». This «excess» is the Bakhtin-Levinasian hunger, a hunger that manifests itself not in the form of a lack or insufficiency, but in the unmasterable physiology of the uncontaminable.

An ethical hope for the future of saying is to be found in such irreducible excess implicated and protected in the event of Being, of co-being, to be more precise; my *postupok* of wanting to say what I see remains supple and moist, insofar as the «excess» of seeing remains inexhaustible, insofar as the «once-occurrent, never-repeatable, participative» fluidity of my eventual act remains unfreezable. It is in this regard that I have been wanting to say that Levinas, the philosopher desiring a «philosophy disposed to wanting itself wholly otherwise said» can be seen as an intimate, imaginary friend of Bakhtin's, the philosopher working «toward a philosophy of the act.» And also in this regard, what I have been saying with Levinas, I will allow myself to see as a collaborative step taken «to belatedly find a place for the very early Bakhtin [Emerson 1997: 208-220]» after more than (*The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*).

Е. Ли Ки,  
доктор философских наук,  
Биркбек, Университет Лондона  
перевод Д.А. Ольшанского

### ВСТРЕЧА КОНТЕКСТОВ: НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ВЗАИМОСВЯЗИ ФИЛОСОФИИ БАХТИНА И ЛЕВИНАСА

Существует явная связь между философией Михаила Бахтина (1895-1975, родился в России, писал по-русски) и Эммануэля Левинаса (1906-1995, родился в Литве, писал по-французски), однако пока почти не уделяется специального

внимания этим идейным пересечениям Бахтина и Левинаса, чьё уникальное место в современном пространстве пост-хайдеггеровской философии XX века [в 1961'-1995] было отмечено постановкой вопроса: как можно понять Бытие "этически"? Как я уже говорила, это довольно интересная тема для исследования конкретных терминов и специфических уровней текста, пересечение Левинаса с Бахтиным, этим этическим мыслителем, чьё философское творчество представляет собой этическую любовь бытия, если быть более точной, любовь со-бытия.

Однако, данные тезисы представляют собой только вводное определение границ и направлений исследования, более основательное исследование этой темы можно найти в других моих работах<sup>2</sup>. Это краткое эссе имеет целью следующее: во-первых, установить рамки, в которых может быть рассмотрен вопрос идейных взаимоотношений Бахтина и Левинаса, во-вторых, возбудить интерес исследователей Бахтина и Левинаса к этой проблеме. Следствием чего стал подобный заголовок, как "встреча контекстов".

"Этическое" бытие является ключевым предметом рассмотрения как для Бахтина так и для Левинаса, близость их философских идей в этой области настолько очевидна, что она не требует подтверждения специальными анализом текстов. Единодушным согласием учёных по поводу интеллектуальной близости между двумя этими мыслителями, которая принимается бездоказательно, можно объяснить отсутствие детальной разработанности этой темы; Левинас не упоминается в серьёзных работах знающих и авторитетных читателей Бахтина, таких как Тодоров, Морсон, Эмерсон, Холкист. Этот же факт, кроме всего прочего, является очевидной причиной того, что философия Левинаса считается относительно новой волной континентальной философии. Это хорошо иллюстрирует Поль де Ман, который попутно отмечает близость между Бахтиным и Левинасом. [5, p. 110]

Предпосылкой этого рассуждения является обращение де Мана [5, p. 109-110] к прочтению бахтинской "вненаходимости", повествовательного аспекта авторской внеположенности, которая

<sup>1</sup> год выхода первой книги Э. Левинаса.

<sup>2</sup> Более подробно см. мою статью "An Interesting Non-Alibi in Being: A Levinasian Encounter with".

демонстрирует его установленную "внешность по отношению к тексту" [9, p. 30].

Бахтинская антидиалектика и его диалогический принцип могут быть соединены следующими способами: (1) иногда в тексте есть то, что остаётся вне диалектической системы синтеза нарратива, тем не менее, заявляет о радикальном различии на протяжении всей работы, следовательно, в этом смысле (2) "ничего" в тексте не существует "само по себе" [9, p. 41]. Другие формулировки этой же идеи, по мнению де Мана [9, p. 110], можно найти в работах современных западноевропейских феноменологов, таких как Гуссерль, Хайдеггер и особенно Левинас. Но почему именно Левинас оказывается ближе всего к Бахтину, чем другие феноменологи анти-гегельянцы или пост-гегельянцы такие как Гессерль и Хайдеггер?

Конечно причина этого кроется в анти-гегельянстве Левинаса [6, pp. 146-147; 98-99], а точнее в его "этической" стороне, если выразаться словами Холкиста [9, p. 30], а не в рефлексии по поводу Гегеля: согласно Левинасу лик Другого есть воплощение абсолютно бесконечной традиенденции или внешность Другого, следовательно не является объектом теоретической спекуляции.

Лик Другого Левинаса, онтологическая оригинальность и значение которого остаются за рамками самосознания Я (что определено теоретически), "требуется" (по Левинасу) бахтинского экстатического (не-) видения "выхода из себя" [10, pp. 153; 99]. Обратите внимание на то, как близок Левинас к этим идеям Бахтина, насколько совпадают их формулировки понятия "различие" самосознаний, которое выдвигается на первый план [3, pp. 120, 164, 166, 169].

Основываясь на этой очевидной и идейной и риторической близости между линией Левинаса и размышлениями Бахтина, я могу предположить направление дальнейшего сравнительного исследования Левинаса и Бахтина. Легко определить некоторые специфические, узловые моменты, общие для Бахтина и Левинаса, как я указала ранее, которые кажутся скрытыми за формальным сходством, которое, весьма парадоксально, становится причиной безразличия по отношению к конкретным деталям. Понимание этой неясной тематической связи между двумя мыслителями будет направлять наше исследование, я надеюсь, помимо смыслового уровня, который может оставаться формально импрессионистским. Такое сравнительное исследование Бахтинско-Левинасийского эстетико-этического Другого, я надеюсь, углубят и обогатят наше понимание идей этих философов, особенно их "этические" позиции, которые остаются ясным доказательством пост-

гегелианской, пост-ницшеанской и пост-хайдеггерианской эры постмодерного бесприютства, где власть абсолюта - например, Абсолютного Духа или Бога или Dasein, с его онтологически беспридельными возможностями, - не может более быть "проявлена" [См.: 1, 9] без априорного вопроса о себе самой. Все предложенное здесь по поводу диалога между текстами Мыслителей, может быть развито.

**А. Н. Гунина**  
г. Екатеринбург

## **ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА. ЧЕЛОВЕК ДЛЯ САМОГО СЕБЯ**

Духом гордости и оптимизма была отмечена западная культура последних нескольких веков: гордости за человеческий разум как инструмент познания и овладения природой; оптимизма в связи со свершением невероятных надежд человечества. Благодаря разуму человек создал материальный мир, реальность которого превосходят самые смелые мечты и фантазии сказок и утопий. Идея покорения природы ради человека уже больше не мечта, а реальная возможность. Разве не вправа, поэтому человечество гордится собой и верить в себя и своё будущее?

Однако современный человек чувствует себя всё более обеспокоенным и озадаченным. Создавая новые и более совершенные средства овладения природой, человек оказался запутавшимся в сетях этих средств и утратил понимание цели, единственно дающей им смысл, - самого человека. Возникло сомнение в человеческой независимости и силе разума, которое вызвало состояние замешательства. Результатом явилось принятие релятивистской позиции, которая предполагает, что ценностные суждения и этические нормы есть исключительно дело вкуса и предпочтений, а объективные ценностные суждения невозможны.

Но есть и другая альтернатива. О ней говорит гуманистическая этика в лице Аристотеля, Б. Спинозы, Д. Дьюи, Э. Фромма и многих других. Все они пишут о том, что этические нормы могут вырабатываться разумом человека, и им одним. Человек так же способен различать и вырабатывать ценностные суждения на основе только разума, как и любые другие. Великая традиция гуманистической этической мысли запозжила фундамент системы ценностей, основанных на человеческой самостоятельности и разуме. Эти системы были построены на

предпосылке, что для того, чтоб познать сущность добра и зла, надо познать природу человека.

Но на пути этого познания нам встречается множество разных и сложных проблем. Грех человечества заключается в том, что мы принимаем, эгоизм за норму человеческого поведения, и смотрим на этот грех сквозь пальцы. Если же эгоизм не проблема, то можно наткнуться на постоянный поиск удовольствий, что противоречит принципам этики, на пустое место, которое должна занимать совесть или на отсутствие веры как необходимой черты характера. Я уже не говорю о той путанице, в которой находятся сегодня понятия свободы, ответственности и долга. Но мы скрываем от себя свои моральные проблемы, прехтоняясь тем самым перед анонимной силой рынка, успеха, общественного мнения, «здорового смысла»- или, точнее, силой абсурда, слугами которой мы стали.

Наша главная моральная проблема заключается в безразличном отношении человека к самому себе. Мы перестали доверять собственным силам, мы стали вещами.

Гуманистическая этика занимает ту позицию, что если человек жив, не мёртв душой, - он знает что позволено, а быть живым - значит быть продуктивным, испытывать свои силы не для каких-то трансцендентных человеку целей, а для себя самого, для того, чтоб придать смысл собственному существованию, чтоб быть гуманным. Но если кто-то верит, что его идеалы и цели где-то вне его самого, где-то за облаками, то ли в прошлом, то ли в будущем, он непременно выйдет за пределы самого себя и будет искать решение там, где его не может быть. Он будет искать ответы и возможные решения где угодно, только не там где надо, - в себе самом.

Основания для гордости и надежды на себя у нас всё-таки есть, но с одной оговоркой: ни добро, ни зло не реализуются автоматически. Решение остаётся за человеком и зависит от его готовности решать и свои собственные нравственные задачи, и нравственные проблемы всего общества. Оно, наконец, зависит от его мужества быть самим собой и быть для себя.

**А.С. Татаурова**  
г. Екатеринбург

## **МОЛОДЕЖЬ В ЛАБИРИНТАХ ОДИНОЧЕСТВА**

Одиночество обосновалось в нашем доме и так прочно обосновалось, что порой мы не знаем, как с ним бороться. Оно всегда где-то рядом и, в то же время, никогда нельзя точно



## Содержание

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	4
Лобовиков В.О. Алгебра культуры как синтез алгебры постулюков, алгебры высказываний и алгебры эстетических явлений.....	5

### СЕКЦИЯ ЭТИКИ

Куоо E. Lee an interesting non-alibi in being: a levipastan encounter with bkhin.....	8
Е.Ли Куу Встреча контекстов: некоторые замечания относительно взаимосвязи философии Бахтина и Левинаса.....	13
Гунина А.Н. Гуманистическая этика. Человек для самого себя.....	15
Татаурова А.С. Молодежь в лабиринтах одиночества.....	15
Грищенко С.В. Неравенство полов: этический аспект.....	17
Бабина М.Р. Феномен личности: содержание, значение, взаимодействие с иными ценностями.....	18
Бабина М.Р. Феномен свободы: соотношение с философскими категориями.....	19
Жильцова Е.А. Психология доброго и злого постулюка.....	20
Михайловская С.А. Моральное отчуждение и молодежь.....	21
Боликова М.А. Нравственная красота человека.....	22
Лимонова Л.Ю. Смысл жизни как основная цель нравственных исканий личности.....	22
Пушкин И.В. Свобода и ответственность.....	23
Эйнгорн К.С. Естественные права человека. Право на смерть: грани проблемы.....	24
Эйнгорн Н.К. «Отпавшая от ответственности жизнь» или угрожающее нарастание алгии в бытии.....	27
Лотапова Т.В. Церковь, новация и секуляризация.....	28
Ольшанский Д.А. Идеологическое насилие экологии текста.....	29

### СЕКЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Лучанкин А.И. Пределы взаимодействия философии и обществознания.....	38
Давыденко А.А. Социальная действительность: проблема повествования.....	39
Марвин С.В. Квантовая теория и философия постмодернизма.....	40
Сторожева О.В. Гетеро-логика свободы.....	41
Пузанский И.А., Малкова Я.Ф. Проблема идентификации в современном мире.....	42
Белоногов Е.Е. Эмпирическая проверка некоторых теоретических положений концепции социальной категоризации.....	43
Жданова М.Г. К проблеме дефиниции политической идеологии.....	44
Косолова Н.Э. Система Вильфредо Парето.....	45
Куликова А.В. Мир как форма социального комфорта.....	47
Конашкова А.М. Ментальное и идеологическое: структура «тоталитарного сознания».....	48

### СЕКЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Michael Brett Lenin's Monkey. Ethics and Government in the USSR.....	50
Clifford Singer. The conceptual mechanics of expression in geometric fields.....	51
Мухутдинов О.М. Феноменологическая онтология и наука.....	53
Ионантис О.Б. Особенности типологии источников по русской средневековой философии киевского периода.....	55
Козлова В.И., Кудрявцев Ю.К. Виталистический иррационализм как историко-философское направление.....	57
Наумова Т.В. Фридрих Шлейермахер о человеке и окружающем мире.....	59
Ольшанский Д.А. Философы-эмигранты первой волны.....	60
Глебов Е.В. Феномен предвосхищения как историко-философская проблема.....	61
Шугалева А.В. Топология мира и текста в пространстве культуры Средневековья.....	62
Ольшанский Д.А., Шингарёва В.В. Модерн в истории философии: Завершение проекта.....	64

Д.А. Ольшанский,  
В.В. Шингарева.

## Введение.

Данная книга является второй частью сборника Российской Молодежной научно-практической конференции «Молодая мысль на пороге нового века», проходившей на философском факультете Уральского государственного университета 27-28 апреля 2000. Конференцию посетили участники из 15 городов России, значное участие в конференции приняли студенты и аспиранты из более 150 городов России.

В первой части сборника помещены около 100 статей по истории философии, теории и истории культуры, социальной философии, теории познания и философии науки, философии политики и права. Несколько статей было представлено нашими зарубежными коллегами из Чикаго, Нью-Йорка, Эдинбурга и Бухареста.

Оракомитет уделяет большое внимание сотрудничеству с зарубежными исследователями и международному диалогу между философами разных стран. В связи этим, в данном сборнике мы также публикуем ряд статей наших коллег из университетов Лондона и Нью-Йорка.

Тематика второй части сборника затрагивает такие области философии как этика и история философии. Уровень материалов конференции отвечает интересам современной философии.

Оракомитет конференции выражает свою искреннюю благодарность зуманитарному и политологическому центру «Стратегия» и лично президенту центра Бурбулису Г.Э., а также ректору Уральского государственного университета им.Д.М. Горького, член-корреспонденту РАН, профессору-доктору Третьякову В.Е.; декану философского факультета УрГУ, председателю Уральского философского общества, директору НОУ НУЦ «Фонд теоретической педагогики», профессору-доктору Перцеву А.В. и профессорам философского факультета Эйнгорн Н.К., Кемерову В.Е. и Лобовикову В.О., оказавшим помощь в работе над сборником.

## Introduction

Д.А. Olshanski,  
V.V. Shingareva.

This edition is the second part of the collection of papers of All-Russia Scientific Conference "Young Thought of the Threshold of New Century", which took place at Ural State University on April 27-28, 2000. There were the participants from more than 15 cities of Russia, the under- and post-graduate from more than 150 cities had stand-reports.

First part of the collection contains 100 articles on History of Philosophy, Theory and History of Culture, Social Philosophy, Theory of Cognition and Philosophy of Sciences, Philosophy of Politics and Law. There were articles written by our foreign colleagues from Chicago, New York, Edinburgh and Bucharast.

We pay very great attention to interaction between Russian and Western researchers and dialogue between the philosophers of all over the world. That is why we include in this edition the papers of our colleagues from universities of London and New York.

Second part of the collection contains articles on Ethics and History of Philosophy. We can note the high quality of the papers and international interest to our edition. We would like to thank humanitarian and political center "Strategia" and centers president Genady E. Burbulis and rector of Ural State University named after M. Gorky, doctor of sciences in mathematics and physics, professor, corresponding member of Russian Academy of Sciences Vladimir Tretjakov, and the faculty of philosophy dean, professor, doctor Alexander Pertsev, and to Prof. Nolina K. Einghorn, Prof. Vacheslav E. Kemegov and Prof. Vladimir O. Lobovikov for scientific and moral assistance.

Министерство образования Российской Федерации  
Уральское философское общество  
Уральский государственный университет им. А. М. Горького  
Философский факультет

## **МОЛОДАЯ МЫСЛЬ НА ПОРОГЕ НОВОГО ВЕКА**

Материалы  
Международной молодежной  
Научно-практической конференции

Часть 2.

Екатеринбург  
2001

⑪  
⑪⑪

1

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Гуманитарного и политологического центра «Стратегия»

35 – летнюю философского факультета Уральского  
государственного университета посвящается

12  
12

ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ КОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ:

Председатель: Перцев А.В. д.ф.н., профессор, академик РАЕН

ЧЛЕНЫ ОРГКОМИТЕТА И РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Бурбулис Ю.В., Козлова В.И.

Ольшанский Д.А., Шингарева В.В.

© Коллектив авторов,  
© НУЦ «Фонд творческой педагогики», 2001