

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС: «ЛИЦО» КАК АБСОЛЮТНОЕ ВЫРАЖЕНИЕ

М.Н. Евстропов

Томский государственный университет

E-mail: stropov@gmail.com

Проводится анализ ключевой для метафизики современного французского мыслителя Эмманюэля Левинаса категории «лица» как своего рода «истока» всякого смысла. Анализ направляется вопросом о соотношении онтологического и этического регистров смысла, в свете которого рассматривается также возможная аналогия лица и (эстетического) образа, в частности – в его трактовке у Мориса Бланшо.

Ключевые слова:

Современная французская философия, Эмманюэль Левинас, Морис Бланшо, фундаментальная онтология, эстетика, этика, проблема смысла.

Key words:

Modern French philosophy, Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot, fundamental ontology, aesthetics, ethics, problem of sense.

В рамках настоящей работы мы предпримем краткий анализ ключевой для мысли современного французского философа Эмманюэля Левинаса (1906–1995) категории «лица» (*le visage*)¹, обозначающей, прежде всего, способ самопредъявления «Другого». «Лицо» для Э. Левинаса есть, главным образом, категория *этики*, которая, в свою очередь, понимается им как отношение к радикально «иному». Э. Левинас пытается сделать этику «первой философией» – «метафизикой», если угодно. Этика как метафизика притязает на трансценденцию того, что есть, и противопоставляется им «онтологии» – «пониманию бытия».

«Лицо» как *этическая* фигура полагается Э. Левинасом также как «исток» всякого «смысла» – являясь, пожалуй, основной из форм того, что утверждается им как значимое «само по себе», *καθ' αὐτό* и может быть названо «абсолютным», безусловно значимым выражением. Наряду с «лицом», фигурами «безусловно значимого» у Э. Левинаса оказываются также «след» (*la trace*), «нагота» (*la nudité*), «первовысказывание» (*le Dire*) и др. Ведущим для нашего анализа «лица» как в своём роде «абсолютного знака» послужит вопрос о соотношении «онтологического» и «этического» регистров «смысла», иначе говоря – его «конститутивной» и «императивной» трактовок. Направляемые этим вопросом, мы сопоставим этическую по преимуществу категорию «лица» с (эстетическим) «образом», в частности – в его понимании у другого, во многих отношениях близкого Э. Левинасу французского мыслителя – его современника и друга Мориса Бланшо (1907–2003).

Основной темой ранних работ Эмманюэля Левинаса (1930–1940-е гг. [2–6]) были достойные театра абсурда «взаимоотношения» экзистенции (субъекта, «ипостаси» (*l'hypostase*) или «Тожественного» (*le Même*)) и «бытия» («существования без существующего», безличного «наличия» (*il y a*)). При

этом аморфная онтологическая стихия *il y a* в его метафизике играет роль первичного образа «ино-го», «иного» в общем виде (*τὸ ἕτερον*), «иного как бытия». Вместе с тем, в самом факте «бытия» Левинас усматривает радикальное зло (см. [4. P. 29]).

Между тем, уже в 40-е гг. прошлого века появляется другой – «провиденциальный» – образ «ино-го», «иное чем бытие», открывающееся в трансценденцию «блага»: собственно «Другой», *l'Autrui*. Весь пафос философии «зрелого» Левинаса, можно сказать, состоит в переносе центра тяжести соотношения «тождественного» и «ино-го» в область отношения к «Другому», в попытке утверждения этого отношения как *этического по преимуществу*, и, обратно тому, в стремлении всё больше и больше отграничить одно «иное» от другого, *l'Autrui* от *il y a*.

Выражением радикальной «экстериорности» «Другого» как самого *способа его бытия* как раз и выступает «лицо». В последнем живёт и поддерживается коренное метафизическое различие: «лицо» являет собой чуть ли не единственный водораздел между «безличным наличием» (*il y a*) как измерением «бытия» и измерением «блага» – трансценденцией «Бесконечного» (*l'Infini*) – того, что «по ту сторону бытия и сущих».

Началом этики является открытость «лица», возвещающая о принципиальном несовпадении между «мной самим» и «другим». «Лицо» своим явлением словно бы налагает запрет на суждение о «Другом» как об *alter ego* – по аналогии с «Тожественным». В этом *запрете аналогии* – один из апоретических моментов левинасовской метафизики, между тем, этот запрет имеет для неё принципиальную значимость.

«Лицо» есть та сугубо *внешняя* сторона, та абсолютная экстериорность, которой субъект никогда не обладает. Постоянное несовпадение с собой, составляющее жизнь экзистенции, есть не более чем условность рядом с той радикальной инаковостью,

¹ Этот анализ является дополнением к предпринятой нами ранее попытке реконструкции «онтологической грамматики» Э. Левинаса [1].

которую являет собой «лицо»: всякое расхождение с собой для субъекта оказывается обратимым. Игра саморазличения-самоотождествления, ведомая «ипостасью», постоянно проходит под знаком дефицита различия – а, стало быть, и нехватки самости. Поэтому, в каком-то смысле, сама идентичность субъекта даруется ему «Другим» – источником того различия, которого всегда недостаёт ему как «Тожественному». Одна из главных моральных идей Э. Левинаса, собственно, и заключается в том, что субъекта индивидуирует ответственность за «Другого». Только такая *этическая* связь, уже не фундированная в собственных экзистенциальных возможностях «Тожественного», позволяет ему вырваться из круга «дурного одиночества», из «обременённости собой» и увязания в своей фактичности.

Самопредъявление «Другого» в лице Э. Левинаса, пользуясь словом из области религиозной (христианской) терминологии, называет «эпифанией» (*l'épiphanie*), т. е. священный, едва ли не «божественным» явлением, «откровением» [7. С. 100]. Хотя «эпифания» лица и происходит в мире, лицо не сводимо к объекту, к «видимому», к «внешней стороне», «лицевости» и пластической форме. Лицо не есть вещь среди вещей, тогда как вещь адекватна «миру» как трансцендентальному корреляту субъекта, вещь дана в исходящем от этого субъекта «свете», вещь облечена этим «светом» в «форму». Лицо же, напротив, разбивает «паралич формы», оно сущностно бес-форменно, его инаковость производится до и помимо интенции «света» (см. [7. С. 88, 110; 8. С. 315]) – оно не коррелятивно трансцендентальным структурам «Тожественного». «Другой» предстаёт перед нами в своём наготе «существовании», без покрова и оправдания, как некое блуждание без горизонта, вне перспективы предметного схватывания. Данность лица непреднамеренна, она всегда остаётся «за» интенцией, её отражают только разбитые зеркала.

Лицо превосходит порядок феноменальности именно в силу того, что *предъявляет себя само* – вне зависимости от нашей позиции по отношению к нему. Но это само-предъявление есть не что иное как *речь*: лицо говорит, и его «эпифания» всегда так или иначе оказывается *выражением* (см. [7. С. 100]). Именно речью «Другой» поддерживает и «производит» абсолютность своего явления.

В «Бесконечной беседе» М. Бланшо встречается одна примечательная формула: «...тот, кто говорит – это всегда другой» [9. С. 188]. Фигура «Другого» для Э. Левинаса также выступает «источком» речи и языка: лицо впервые только и открывает пространство значимости и смысла – в силу того, что оно само есть нечто априорно и безусловно значимое. Лицо есть *index sui*, «знак самого себя», и эпифания «Другого» тревожит и ошеломляет как раз этой своей «абстрактной», «внемировой», «внеконтекстной» значимостью, автономной по отношению к каким бы то ни было горизонтам и декорациям «бытия». Лицо «ото всего отдельно», его

«смысл» не конституируется исчерпывающим образом в жизни воспринимающего его сознания (и в этом отношении «неинтенционален»), он принципиально независим от «интерпретации» – так что лицо как нередуцируемое «первозначение» оказывается чем-то вроде непереводаемой «идиомы». Однако эта же «идиома» и есть «логос» – исток разумности. Так в чём же, собственно, будет состоять её содержание?

Первым делом, этот «исток языка» как «логос» бесформенности и несоизмеримости будет двойственным, амбивалентным. Лицо «Другого» – это лицо «ближнего», и вместе с тем – «чужака», «изгоя». Логос-лицо выражает одновременно бесконечную нищету и бесконечное превосходство (см. [7. С. 216, 246]), т. е. некое неустранимое, абсолютное различие, недостижимое ни для какого становления-другим. Инаковость «Другого» – разом его господство и его изгнанничество.

Явление лица – это выдача, и такой способ данности «Другого» обуславливает возможность его непризнания. Необратимость той «выдачи с головой», которая имеет место в изначальной открытости лица, предваряет собой возможность рассматривать лицо в качестве *вещи*. Лицо абсолютно беззащитно по отношению к возможному насилию, в том числе к такого рода «онтологическому» насилию, которое представляет собой сама объективация.

«Эпифания» лица, так сказать, не происходит в изыскательном наклонении – ей всегда присуща *императивность*: лицо есть вызов, в нём есть нечто «вызывающее». Более того – в каком-то смысле лицо *взывает* к насилию. Явление «Другого», эта «брешь в бытии», есть чистая провокация.

Лицо провоцирует своей «нестираемостью». Неизгладимостью собственной чуждости. Той кривизной, которую нельзя исправить. Но в этой провокации – также и абсолютная власть «Другого», власть «по ту сторону» силы. Будучи подстрекательством к убийству, лицо вместе с тем являет собой абсолютный запрет на него. Собственно, «логос» лица, его «первичное выражение», на взгляд Э. Левинаса, как раз и состоит в этом «не убий» (см. [7. С. 203–204]).

Лицо говорит: «Ты не можешь меня убить». Разумеется, это не означает фактической невозможности убийства. Невозможность, собственно, заключается здесь в том же, в чём состоит и сама провокация – в неустранимой инаковости «Другого», имплицитующей измерение «выси», и, в качестве неизгладимого *следа*, оказывающейся недосыгаемой для убийства, равно как и для какого бы то ни было другого собственного действия «ипостаси». Эта «сущностная несостоятельность» насилия, в свою очередь, сообщает ему «отчаянный» характер – делает его выражением того «отчаяния» перед неизгладимостью, которое являет собой сам «онтологический факт» – вовлечённость в «бытие».

С другой стороны, в каком-то смысле, только «Другой» умирает – только он обладает такой мета-

физической привилегией, как «возможность смерти». Субъективность, «Тожественное», «ипостась» есть, прежде всего, связь с собственным существованием, овладение «бытием», иначе — неизбывная вязанность в «бытие»; и в ситуации такой вязанности — иначе говоря, «экзистирования» — сам факт существования, «наличие» (*il y a*) заявляет о себе как о чём-то принципиально неустрашимом. Сама позиция по отношению к «бытию» — которая и есть, собственно говоря, субъективность — складывается в перспективу безвыходности и нескончаемости. Самый факт существования «ипостаси» есть кьеркегорианское отчаяние — «болезнь к смерти» как невозможность умереть. Смерть не входит в совокупность собственных экзистенциальных возможностей «Тожественного» — смерть есть по отношению к нему радикально «иное». Поэтому смерть есть принадлежность того, кто «расположен» в «ином», кто к этому «иному» «причастен». Смерть есть, так скажем, *собственное* «Другого». Поэтому близость или возможность смерти в каком-то смысле всегда «вписана» в лицо. «Эпифания» «Другого» вовлекает в себя ту границу, что прочерчивается как «смерть» — всегда грядущая или уже совершённая, — сама открытость лица оказывается «возвещением» («керигмой») смерти или её «следом».

Лицо притязает на то, чтобы быть предваряющим условием возможности не только для всякого смысла, но также и для всякой *общности*. Вместе с тем «Другой» — это тот, с кем у меня нет ничего общего, даже общего языка: «эпифания» лица сопротивляется растворению в «средних терминах». Тем не менее, встреча с «Другим» имплицитно всё-таки двоякую альтернативу: «говори или убей» (по словам М. Бланшо (см. [10. С. 162])). Сообщение как ответ на абстрактный призыв лица представляет собой возможность ненасилия. Языковая коммуникация поддерживает бесконечную дистанцию с «Другим», хранит его «друговость», в то же время уклоняясь от разрушительности непосредственного контакта: в языке, по выражению Э. Левинаса, учреждается «отношение, освобождающее от отношения» [7. С. 99]. Вместе с тем, коммуникация как ответ на вызов лица также оказывается заведомо несостоятельной, неадекватной, «отчаянной» — подобно самому насилию. Однако именно эта роковая неуспешность как раз и позволяет поддерживать и «производить» в общении абсолютное различие лица.

Между тем, провокация лица есть сама *обращённость* «Другого», которую Левинас называет также «близостью» (*proximité*), характеризуя её, в свою очередь, как «Иное-в-Тожественном». Это обращение в корне своём прямо, и лицо в основе своего явления, как кажется, исключает всякие количественности. Однако это происходящее в «эпифании» лица исключение как раз и делает околичности возможными. Ложь и сокрытие, лицемерие и т. п. возможны только на основе первичной нескрытости лица (см. [7. С. 206]). Таким же образом появление маски, окостенение «пластической

формы» лица возможно лишь в опоре на его уже совершённое «откровение».

Прямота обращённости лица фундирует также «феномен» «наготы» — её непристойный характер возможен только в виду изначальной явленности лица (см. [7. С. 253–255]). Само лицо сущностно связано со стыдом — именно оно устыжает, однако и оно, в свою очередь, само в каком-то смысле «постыдно». Скандальность или обценность лица — это как бы стиль его выражения, почерк самой его «эпифании», разрушающей феноменальную форму. Ведь непосредственность лица — это всегда избыточность или недостаточность — во всяком случае нечто «сверх меры». У «иного» вообще нет «меры», и его без-мерность или же непомерность есть одна из немногочисленных *положительных* его черт.

Непосредственность или нагота «Другого» словно бы выбрасывает его из мира, выпрастывает его из «ландшафта», а также исключает возможность обратиться к «Другому» на «ты» (за это «панибратство» с «Другим» Э. Левинас, кстати, критикует Мартина Бубера (см. [7. С. 102–103; 11]), подчёркивая качественное неравенство между «мною» и «Другим», проистекающее из самого радикального различия как «способа бытия» «Другого» и включающего всякую взаимобратимость).

Прямота и недвусмысленность в лице не есть прямота и «искренность» намерения — движения «ипостаси», характеризующего отношение к миру как «данности». В своей наготе лицо не выражает намерения, вообще не выражает ничего, кроме своей инаковости, кроме различия, становящегося единственным позитивным содержанием его «первичного выражения». Также и поэтому способ явления лица — сама прямота — парадоксальным образом есть уклонение, сама косвенность.

«Эпифания» лица не обладает полнотой «настоящего-присутствия» и выключается из обычного порядка явлений, несмотря на то, что, будучи «явлением *κοθ' αὐτό*» — тем, что «кажет себя само», — лицо оказывается как бы «образцовым» феноменом (согласно хайдеггеровскому определению (см. [12. С. 28–31])). Открываемая лицом «нагота», казалось бы, есть «присутствие вживе» — однако свойственное ей «изобилие бытия» остаётся по ту сторону «света» и обрывается в ирреальное. А потому и само лицо всегда «недопроявлено», в самой своей наготе «сокрыто», «обценно». Сама прямота его обращённости есть тем самым уже и от-вращённость. Нагота отступает от света, непосредственное избегает объективации — поэтому лицо невозможно «уличить» или же «вывести на чистую воду». Но у лица нет и тайн, нет глубины сокрытого — именно потому, что наготе здесь нечего скрывать, кроме «отсутствия», именно потому, что «тайна» или «сокрытие» есть сам способ явления лица.

Эта предельная «косвенность», недостижимая для настоящего, может быть обозначена также как «следовость» лица. «След» (*trace*), ещё один способ «самопредъявления» «абсолютно иного», согласно

Левинасу, есть то, что лежит в основе знаковости вообще (см. [8. С. 319]). «След» есть «явленное отсутствие», его отсылка всегда остаётся пустой. По «следу» мы не отыщем того, кто его оставил, ведь он оставлен тем, чьё прошлое никогда не было настоящим – иначе говоря, «след» принципиально анахроничен. Левинас также прибегает к следующему сравнению: «след» оставляет тот, кто, подобно замыслившему совершить идеальное преступление, решается «замести следы». «След» есть то, что остаётся в самом его истирании, более того – «след», в каком-то смысле, неотделим от собственного стирания, «след», по словам Э. Левинаса, – это сама «неизгладимость бытия».

Э. Левинас называет лицо «следом самого себя» [13. С. 595]. Таким образом, лицо – это как бы «след вдвойне», «след следа». «Другой», стало быть – это по преимуществу отсылка к *другому*, остающаяся пустой, как бы самодовлеющая неполнота (ни «след», ни нагота отнюдь не означают какой-либо *ностальгии* по утраченному «целому»). То чрезмерное отсутствие, на которое указывает «след», обозначается Э. Левинасом как «онось». Эта «онось» есть сущностная характеристика того, кто оставляет «след». Иначе говоря, «онось» (*illéité*) – это парадоксальная «самость» (*ipséité*) «Другого», сам способ его «бытия» – как «Другого», его, так сказать, место-именность – словно бы «эпифания» лица была пришествием «имярека» как такового.

И нагота, и «следовость» придают лицу «возвышенный» характер: лицу, в некотором смысле, нельзя взглянуть «прямо в лицо». Существует какая-то невероятная геометрия пространства *tête-à-tête*, в которой параллельные линии невозможны. «Онось» и «следовость» для Э. Левинаса отмечают собой также «божественность» лица. «Другой», по выражению Э. Левинаса, «ближе к Богу, чем я» (цит. по: [14. С. 57]). Со своей стороны Бог есть, в некотором роде, «образцовый Другой» («самый другой», образ и подобие самого себя, по образцу и подобию коего существует любой другой). «Онось» оказывается чертой «Того», кто «всего превыше», открываясь в перспективу Его неопределённого и возвышенного отсутствия.

«Следовость» лица, как это ни парадоксально звучит в контексте фундаментальной для Э. Левинаса оппозиции «лицо» – «наличие», есть как бы «безличное» или же «нейтральное» в самом лице. Здесь стоит, конечно, оговориться, что само понятие «нейтральности» (кстати говоря, оказывающееся одним из центральных в строе мысли М. Бланшо) используется Э. Левинасом преимущественно в негативном ключе, как обозначение некоего «среднего термина», вклинивающегося в отношение «лицом-к-лицу» как отношение к «абсолютно иному», тем самым как бы подменяя собой «иное». Тем не менее, представляется очевидным, что, избавленное от *полемических* коннотаций, «нейтральное» оказывается вполне приложимым к *лицу*, черты которого описываются Э. Левинасом преимущественно апофатически.

В таком случае «следовость» лица делает его предельно двусмысленным, и «изначальная открытость» в лице, позволяющая избежать рассмотрения «Другого» *по аналогии* с «Тожественным», всё же забрасывает нас в такую область, которая тесно соседствует с «фундаментальной онтологией», а именно – в план «существования без мира», в стихию близости и давления анонимного «наличия», *il y a* (см. [5. С. 31–39]).

Лицо как «видимое», «образ», даже как «выражающее» принадлежит – по крайней мере, в этом отношении – области «эстетики». Между тем, лицо сопротивляется эстетической категоризации. Более того, оно остаётся единственным, что выступает за рамки возможного тотального эстетизма. Само по себе «эстетическое» для Э. Левинаса родственно безличной стихии «онтологии», оно уже расстаётся с «видимостью» мира (с системой ноэтико-ноэстетической корреляции «света» и «вещей»); (эстетический) образ – это «вещь», вырванная из мира, это «существование» вещи (тогда как сама вещь может быть определена как «сущее, лишённое своего существования» (см. [7. С. 173])).

Вместе с тем, в ряде черт лица намечается его близость эстетической категории «бесформенного», обозначающего собой в то же время предел эстетического. Можно говорить о двух его разновидностях:

- 1) о бесформенном по форме (или по эту сторону формы) – таково стихийное сущее, выступающее для Левинаса как бы внутримировым аналогом *il y a*, «существования без существующего»;
- 2) об апофатическо-бесформенном (в силу отсутствия или трансценденции формы, или по ту её сторону) – таковым оказывается лицо – не потому, что ему недостаёт оформленности, а в силу того, что оно *само себя предъявляет* – до и помимо той формы, которую налагает на него «Тожественное».

Но между двумя этими бесформенностями существует возможность *анalogии*, которая, по сути, оказывает сопротивление их конечному различию (сопротивляется *лицу*) – по крайней мере, *контamинирует* их, что выражает собой не что иное как «онтологический» факт (факт «бытия»), двусмысленность которого (аналогичная амбивалентному первичному выражению, «логосу» лица) при этом только усугубляется, указывая на бесформенность самой формы как границы между тем, что располагается по ту и другую её стороны.

То, что есть в лице от бездонной стихийной глубины, то, что хаотизирует лицо – это, прежде всего, взгляд и речь. То, в чём находит своё выражение «онтологическая» контаминация – это *образ*. Соотношение «лица» и «образа» («этики» и «эстетики») у Э. Левинаса можно представить взаимосвязью двух формул: 1) *лицо не имеет образа* (лик «лишён собственного образа» [8. С. 315]); *образ – это олицетворение* (как пишет Э. Левинас, «...искусство пытается наделить вещи лицом, и в этом заключается одновременно его величие и его обманчи-

вость» [15. С. 326]). Первая из этих формул утверждает абсолютную инаковость, трансцендентность «лица», вторая, напротив, говорит о сущностной неполноценности образа, его зависимости от лица, к безусловности и абстрактности которого он стремится, однако не достигает, не удерживаясь на высоте её трансцендентности. Образ неизбежно вторичен по отношению к лицу. Он — «вокруг» лица; это — некое «ликование», чаяние лица (как, впрочем, и его от-чаяние).

Искусство, центральным моментом которого оказывается образ, а делом, стало быть, олицетворение, представляет собой, тем самым, попытку придать лицу тому, что лица не имеет, удержать лицо там, где его нет — попытку заведомо обречённую. Вместе с тем, если зависимость образа от лица утверждается как конститутивная для образа, то его сопротивление лицу оказывается неизбежным. Впрочем, образ отнюдь не есть прямое отрицание лица, но — пользуясь выражением М. Бланшо — «приостановка» трансценденции его выражения. В известном смысле такая «приостановка» не говорит ни «да», ни «нет», поэтому М. Бланшо и отзывается о «нейтральном» (*le neutre*) как о собственной стихии образа (см. [16. С. 11–26, 258–268]).

Оборотной стороной «детерминации» эстетического «лицом» является, в свою очередь, то, что сама стихия эстетического, пребывающая как бы «по сю сторону» всякой значимости и «смысла», подспудно проникает в лицо как в «исток» своего значения, его разлагая: в самой «наготы и абстрактности» (по характеристике Э. Левинаса — см., например, [8. С. 315, 317]) своего явления «лицо» обнаруживает двусмысленную и катастрофическую близость к «образу».

В лице «выражение» и «выражаемое» совпадают. Впрочем, правильнее здесь было бы говорить о совпадении «выражения» и «выражающего» (см. [7. С. 100]). В образе «изображение» и «изображаемое» совпадают лишь в некоем исключительном случае — когда образ изображает сам себя. Этот самодовлеющий образ и составляет точку притяжения искусства в движении олицетворения и сопротивления лицу, это как бы эстетический образ «по преимуществу». Таким образом, аналогия между лицом и образом находит себе подтверждение также и в их возможной (в случае образа) и необходимой (в случае лица) «чистой выразительности».

Но самодовлеющий образ есть не что иное как «вещь, становящаяся собственным образом» — предъявление вещи *in persona*, вне мира как системы взаимных отсылок или трансцендентальной корреляции — в её неискоренимой «инаковости» или в её «бытии», заявляющем о себе в порядке «метафизической редукции» — в изведении «сущего в целом», в тотальном искоренении. Само сходство между лицом и образом наводит на вопрос: не скрывается ли за «Другим» всё та же «онтология»? Не опирается ли «Другой» в своей нередуцируемой «друговости» на неустранимый «остаток бытия» — на тот прах, который уже не подлежит разложению, поскольку он сам есть гибель и распад всего? Как кажется, этот «бытийный» остаток и есть *след*, «безличность» самого лица. «Аналогия» с образом затрагивает самый «логос» лица: «ты не можешь меня убить» (см. [7. С. 203–204]), — ведь и «логос» «наличия» состоит в его неизбытности, его призраки вечно возвращаются. Насколько *нравственно* требование, исходящее от «Другого», если в его основе лежит сам способ его «бытия»?

Итак, лицо во многом *повторяет* черты «онтологического» «иноного», хотя и не совпадает с ним. Метафизика Э. Левинаса кардинальным образом ставит «философию Тожественного» под вопрос, однако обнаруживающаяся в образе *аналогия* лица и наличия остаётся в её пределах неразрешимой — подтверждение этой аналогии привело бы к разрушению всякой осмысленности, а различие того и другого оказывается недостаточным, нуждаясь в постоянном поддержании.

Можно сказать, «онто-логия» есть не что иное как утверждение этой компрометирующей аналогии «лица» и «наличия», коренящейся в самом «факте бытия» и чреватой редукцией «смысла»; «этика» — напротив, есть запрет аналогии и утверждение различия (радикальным может быть только «этическое», но никак не онтологическое различие — свидетельством чему, опять же, оказывается фигура *il y a*). Между тем, эта разлагающая аналогия указывает также на два уровня (или «режима») бытования самого «смысла» (собственно «онтологический» и «этический»), «гармонизация» или даже попросту приведение в систематическую связь которых едва ли представляется чем-то возможным.

Исследование проведено в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Евстропов М.Н. Онтологическая грамматика Эммануэля Левинаса // Вестник Томского государственного университета. — 2009. — № 328. — С. 35–41.
2. Lévinas E. De l'évasion / Introduit et annoté par Jacques Rolland. — Saint-Clément-la-Rivière: Fata Morgana, 1982. — 123 p.
3. Lévinas E. De l'existence à l'existant. — Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1947. — 175 p.
4. Lévinas E. Le Temps et l'autre. — Paris: PUF, 1983. — 91 p.
5. Левинас Э. От существования к существующему / Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 7–65.
6. Левинас Э. Время и Другой / Пер. А.В. Парибка // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: НОУ — Высшая религиозно-философская школа, 1999. — С. 23–103.
7. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Пер. И.С. Вдовинной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 66–291.
8. Левинас Э. Ракурсы / Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 292–349.
9. Бланшо М. Деревянный мост (повторение, безличность) / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. — М.: Логос, 1998. — С. 173–188.

10. Смок Э. Беседа / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Ожидание забвения. – СПб.: Амфора, 2000. – С. 151–168.
11. Lévinas E. À propos de Buber: quelques notes // Lévinas E. Hors sujet. – Paris: Librairie générale française, 1997. – P. 57–65.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Библикина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
13. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Пер. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 591–662.
14. Бланшо М. Неопишемое сообщество / Пер. Ю. Стефанова. – М.: Московский философский фонд, 1998. – 80 с.
15. Левинас Э. Трудная свобода / Пер. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 319–590.
16. Бланшо М. Пространство литературы / Пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой, В.П. Большакова, Ст. Офертаса, Б.М. Скуратова. – М.: Логос, 2002. – 288 с.

Поступила 04.10.2010 г.

УДК 378.662.012.1

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КОМПЕТЕНТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Л.И. Иванкина, А.А. Корниенко

Томский политехнический университет
E-mail: ivankinali@sibmail.com

Определены границы применимости понятий «профессионализм» и «компетентность», обосновано, что данные понятия создают интегрирующее пространство параметров образования человека – «знаю, как» и «знаю, что». Понимание профессионального образования включено в контекст компетентного подхода, что позволило рассмотреть профессионализм как деятельность без ограничивающего фактора «конечного знания», развертывающийся как процесс в самоопределении человека. Выделены особенности модели специалиста, ассимилирующей преимущества квалификационной и компетентностной моделей.

Ключевые слова:

Компетентность, профессионализм, образование, компетентный подход, модель специалиста, новая парадигма образования.

Key words:

Competence, professionalism, education, competence approach, model of specialist, new paradigm of education.

До недавнего времени ключевой характеристикой субъекта профессиональной деятельности являлся профессионализм, означающий наличие необходимых для ее эффективного выполнения знаний, навыков, опыта. Сегодня принципом, реализующим интенцию к субъективации индивида, служит компетентный подход, рассматривающий включенность человека в основные сферы жизнедеятельности, значимые на определенном этапе его становления.

Вопрос о компетентности самым непосредственным образом связан с вопросом о возможности субъекта в образовании, и, прежде всего, с тем, – можно ли научить компетентности, и можно ли научить ей вне реальных ситуаций профессиональной деятельности, или как связаны между собой профессионализм и компетентность?

Несмотря на возрастающую популярность, нет общепринятого определения компетентности, в отличие от понимания того, что такое профессионализм. Несмотря на множественность определений в понимании того, что такое компетентность, пределы понятия вполне конечны. Чем определяются границы понятия «компетентность»? В самом общем виде под компетентностью понимается способность применять знания, уме-

ния, личностные качества для успешной деятельности в определенной области. Понятие «компетентность» рассматривается шире понятий «знание», «умение», «навык», «профессионализм» как понятие иного смыслового ряда. Понятие «компетентность» включает когнитивную, операционально-технологическую, мотивационную, этическую, социальную и поведенческую составляющие, результаты обучения (знания и умения), систему ценностных ориентаций, привычки и прочее.

Обращает на себя внимание широкая представленность в различных видах компетентности категорий «готовность», «способность», «ответственность», «уверенность». Компетентность обладает интегративной природой, вбирая в себя ряд однородных умений и знаний, относящихся к широким сферам культуры и деятельности (профессиональной, социальной, информационной и проч.), выступая системным качеством человека. Свойствами компетентности, как системного качества человека, являются многофункциональность (позволяет решать задачи в разных сферах), многомерность (позволяет действовать автономно и рефлексивно, использовать интерактивно различные средства действий, входить в разные группы и функционировать в них), надпредметность. Быть компетент-