

НОВЫЕ КНИГИ ПО СОЦИАЛЬНЫМ НАУКАМ

В.Б.Голофаст

РЕАЛЬНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО (Эмманюель Левинас против онтологизма)

Эмманюель Левинас принадлежит двадцатому веку, но у нас будет читаться в двадцать первом. Он родился в Ковно (Каунасе) в 1905 г. В 1916 г. его семья бежит от тягот мировой войны в Харьков, где он заканчивает гимназию и переживает революции 1917 года и гражданскую войну. В еврейской семье поддерживают культ иврита, Торы и Библии. Но еще он запоем читает русских и европейских классиков. В 1920 г. возвращается в Литву. В 1923 он уезжает в Страсбург изучать латынь, а затем философию в университете. Продолжает занятия во Фрайбурге в семинарах Гуссерля и Хайдеггера. Присутствует на известном диспуте Хайдеггера и Кассирера в Давосе о философии Канта. В 1930 г. становится французским гражданином, защищает первую диссертацию о философии Гуссерля во Франции и с головой уходит в бурные философские дискуссии. Выходят его первые книги. В 1939 г. его мобилизуют в армию как переводчика с русского и немецкого. В следующем году он попадает в плен и, как французский офицер (а это спасло ему жизнь), проводит всю войну в лагере в Германии. Его семья погибает в нацистской мясорубке в Литве. В лагере он продолжает писать и обдумывать философские работы. После войны он продолжает публиковаться и не снижает активности. Но в послевоенной Франции он считается парием, и его научная карьера складывается очень медленно. Он становится одним из ведущих интеллектуалов еврейской парижской общины, преподает Талмуд и издает лекции о еврейской духовности в четырех книгах. Настоящее признание как философа ждет его только в конце пути — с 1961 г. он профессор в университете Пуатье, с 1967 — в Нантерре, с 1973 — в Сорбонне (Париж-4), где остается почетным профессором после выхода на пенсию в 1976 г. Но его книги продолжают выходить до последних лет жизни. Он скончался в 1995 г. в Париже. Книга, о которой пойдет речь ниже, подводит итог его размышлениям [1; 2].

Левинас сразу осознал, что искушение Хайдеггера связано с глубокой историей европейской мысли. Он считал его гением, но так его и не простил. И спорил с ним всю жизнь. Как философ, он стал одним из крупнейших критиков европейской цивилизации, на совести которой мировые войны, геноциды, гетто, лагеря и безмерные по жестокости режимы, о чем он мог свидетельствовать как интеллеktуал, просто человек и жертва. Как мыслителя его страшила незрелая, поверхностная рецепция европейских достижений и ценностей по всему миру. В своих поисках исходных болезней Европы он готов был мысленно проследить весь ее путь от начальных мифов неписаной истории, через ключевые переломы мысли, современность — к угадываемому будущему.

Левинас начинал как ученик Гуссерля и собеседник Хайдеггера, Кассирера, Кожева, Сартра... Втянутый этими собеседниками в проблемы оснований познания, он постепенно оторвался от этой проблематики и поставил в центр своих размышлений природу социального. Хотя он сделал здесь несколько важных открытий, все свои усилия он направлял на прояснение этики человечности. Возможно, потому, что он не мог уйти от своего еврейства, считал Тору самой древней и поучительной традицией, противостоящей мифологии и новому левоцентризму и эгологии как фундаментам Тотальности. Он признавал вклад греков, наряду с вкладом Библии, в основание европейской цивилизации, но не развивал эту линию своих построений. Вместе с Хайдеггером он, пожалуй бы, согласился, что современная наука не мыслит, а только технически расширяется и воплощается, а значит, грозит стать слепой силой бытия и тотальностей. Может быть, самое важное его достижение — это уверенность в ненадежности даже таких сил, как любовь, дружба и национальное единение, взаимная поддержка. Все эти формы могут быть подорваны или разрушены силами тотальности, и человек будет брошен в одиночество своего бытия. Он искал исходную и финальную границу человечности за пределами бытия как косной природы. Такой границей он считал ответственность за другого, взгляд третьего, который можно прочесть в лице другого, дух, который витает над бытием.

Он не был религиозен, хотя и стал экспертом по теологии. Бог его интересовал как сила, которая держит отношения я-другой-третий и т.д. до бесконечности, но проявляется здесь и сейчас при взгляде в лицо другого. Все остальные силы — бытия, тотальности — только разрушают человечность. Его можно было бы считать просто моралистом, если бы он не вступил в отчаянную борьбу с онтологизмом, то есть с натурализацией социальной онтологии, причины которой он не пояснял. Но он исходил из ключевых фактов современной истории, которые для него были очевидностями, бесспорными свидетельствами натурализации социальной онтологии.

С этих позиций он подверг сомнению все простейшие категории человеческого и социального как естественные, натуральные, демонстрируя их неполноту, деформированность или показывая их опасность за пределами мира человечности: любовь, победа, успех, триумф, место под солнцем, собственность, деньги, жизнь, смерть, страх, свобода, пища, голод, кров, бездомность, страдание, болезнь, тело, лицо, след, свидетельство, безразличие, дружба, эгоизм, война, насилие, подчинение, мужчина, женщина, мы, государство, политика, коррупция, тотальность...

Ниже я попытаюсь изложить некоторые его построения. Конечно, в основном своими словами.

Человек только тогда остается человеком, когда он живет мета-физически, т.е. поверх-природы, преодолевая варварство бытия. Прежде чем занять место под солнцем, он должен спросить себя, не заслоняет ли он свет другому, утверждая себя в мире, он должен задуматься, не ущемляет ли он, не убивает ли другого. Редукция социальной реальности к естественному, натуральному существованию, к природному объекту, к тотальности формируется войной, фронтом, фронтальным взглядом на вещи, людей и события. Экспансия натурализма неудержима — естественным становится неравенство, власть, давление техники, поглощение человеческого тотальностью.

Гоббс утвердил тождественность порядка природы — *state of nature* — и порядка войны — *state of war* — всех против всех. *Homo homini lupus est*. Но, по Левинасу, эта идея восходит к Гераклиту — «порядком вещей заведует война» (*polemos* — война греков против варваров, где все средства хороши, в отличие от войны между греками). Тень войны ложится на природу. Война «подвешивает» мораль, война делает индивидов носителями сил, которые действуют выше них. Опыт войны погружает человека в онтологию тотальности. Это гипнотизирует человека. Отступление человека к краю человеческого бытия грозит ввергнуть его в пропасть небытия. Но если человек узурпирует свое место под солнцем, если он подпадает под империализм Я, основанием его действий становится либо отчужденная тотальность, либо нужды выживания, самосохранения любой ценой, не считаясь ни с чем и ни с кем. Между тем, основой человечности является участие, добро, которое перевешивает бытие. Ответственность за другого лежит в основе этики. Страх за другого сильнее страха собственной смерти. Ищи следы правды в лице другого. Человечность — это больная совесть, это страх несправедливости, которая всегда может возникнуть, если отвлечься от взгляда третьего.

Даже гедонистическая пара «я-ты» — минимальное закрытое общество, «мы», в полном слиянии своих стремлений и желаний, не может обойтись без взгляда третьего. Риск диалогического «между нами» слишком велик, ибо утопия гармонии «я-ты» (Бубер) слишком хрупка, ибо я — самая большая угроза тебе, и без того, чтобы оглянуться на нас, посмотреть на меня и тебя другими глазами, не обойтись. И это относится ко всякому «мы» — от семейного клана до любого «мы», поскольку «мы» конституирует партию.

Согласно Левинасу, исходной ситуацией восстановления социальной реальности является общность «я-другой». Тем самым, «он», с одной стороны, примыкает к сторонником диалога, а с другой стороны, пытается отстоять свою особую позицию. Диалог не симметричен, «он» не может быть понят из двух равных «я», в диалоге «я» смотрит в лицо другого, но видит присутствие третьего (исторически — Бога). Участие «я» — это соперничество другому, участие в его судьбе, ответственность за него. «Я» — это любовь к ближнему, но одновременно это императив справедливости, на страже которой стоит иной, третий. Любовь — начало, но не содержание отношения «я-другой». Родительская любовь, любовь мужчины-женщины — это простейшие формы закрытой социальности, «мы». Но даже они не могут длиться без участия третьего, без присутствия бога, духа, без культурной основы отношений. Даже они могут выродиться в чистое бытие разных эго, в насилие, в борьбу, отчужденную власть одного над другим, в столкновение эгоизмов, свободу одного против свободы другого, даже они могут оказаться в плену тотальности вещных отношений, натуралистической редукции, которые производят власть, война, империализм «я», «мы» или империализм третьего — бога, нации, корпорации, партии, государства, местной общины, клана и т.п. Отношение «я-другой-третий...» не замкнуто, оно открыто вглубь, вширь и вперед, в прошлое, к другим людям, и в будущее, это не согласие всех, а присутствие, агон, соревнование, столкновение, взывающее к инициативе добра, долга и ответственности. Здесь Левинас вспоминает Достоевского. Страх и трепет Кьеркегора не доводят до отчаяния, ибо вера держит бодрым перед риском бытия среди других.

Порядок справедливости кладет границу моей ответственности. Мера жестокости необходима, раз она составная часть правосудия. Государство не может проникнуть во все нюансы отношений «я-ты», иначе оно становится тотальным. Человек живет не только лицом к лицу с другими, он гражданин в сетях институтов и государства, которые так же реальны, как Книга или фольклор, мифы, слова, басни, пословицы и изречения, как улицы, здания и одежда, как культура и этика, которые все сверх-бытийны. Дискурс как логос человеческой реальности — это не дискурс о бытии, а само человеческое бытие. «Законы» человеческого общежития — это участие, свидетельство, признание, забота, тревога, страх за другого — более сильный, чем за себя. Это несимметричность диалога, ответственность, забота, внимание раньше, чем порыв, разрушение и насилие, любовь, страсть или стрем-

ление. Рождение человечности, пробуждение — это прозрение, взгляд за, сквозь, над экраном онтологии, в пустыню, вакуум между нами, в простор без пейзажа, это взгляд в лицо другого. Другой — это не представление о другом, другой — это обращение к нему, а значит обращение к свидетельству третьего, к социальности, к контексту культуры, к мере солидарности, справедливости.

Лицо — маска, а мы ищем то, что под маской, конкретного другого, а не категорию. Человечность лишь в отношениях, которые не являются властью. Нужно отойти от вертикали, опуститься на жесткую землю людей, чтобы осознать простор человечности. Быть или не быть — это не первый вопрос человеческого бытия, лишь разрыв с силами бытия дает меру солидарности, терпения и страдания, сопереживания и милосердия. Святость — это факт и ориентир человеческого, а не бытия. Дело не в жертве, а в участии. Мера человеческого — любовь и справедливость, — без выбора приоритета между ними.

Так Левинас понимает наследие Торы, Библии и греков (суд справедливости, правды, после выслушивания свидетельств, приговора и права третьего). Тора (и Талмуд) не включает всех в категорию закона, но испытывает любой случай в опыте конкретного применения, а значит, оставляет закон открытым для прецедентов и исключений. Тора — это не переход к овеществлению, а возможность возврата к участию и обращению к конкретному лицу.

Тотальность устанавливается насилием и коррупцией. Деньги включают или выключают человека из тотальности, они покупают или продают человека, хотя он этого может и не знать, не чувствовать. Они продают или покупают его время (жизни) или его тело (усилие, усталость, покорность, волю). Деньги — это не только реификация, но и квантификация человеческого, которые выходят далеко за пределы целевых отношений. Но деньги и государство — это также и силы справедливости, хотя детерминизм бытия опять и опять прорывается в политике. «Политика — это продолжение войны другими средствами». Мы ответственны за пределы наших намерений, целей. Мы между колес бытия, вещи против нас. Наше владение окружающим миром выходит далеко за пределы нашего сознания. Мы в мире всей сутью нашей (бытием и сверхбытием, как природные и культурные, моральные существа). Отсюда разрыв нашего бытия, сознания и бытия природы или тотальности (отчужденного социального властно-подчиненного существования), разрыв, который может поддерживаться только этическим измерением человеческого.

Стремясь указать место человеку «начиная с горизонта бытия», Левинас приходит к выводу, что философия — это не о себе (эгология), не о бытии (субстанция, онтология), не о существовании или сущем (экзистенция), не о познании (логоцентризм), философия — это о другом (человечность), а тем самым и о себе (ответственность), это об отношениях, которые не являются властью.

С точки зрения онтологии, натурализации социального, в нарративе нет истины, а есть лишь приспособление, корреляция субъекта к объекту, рациональность есть синтез, захват представления. С точки же зрения Левинаса, нарратив есть обращение, со-участие, диалог, в котором при-открывается другой, всегда иной, неуловимый, но присутствующий здесь и сейчас, передо мной, отраженный во всей глубине культуры.

Чисто познавательная установка агрессивна и пассивна в одно и то же время, вытесняет «я» из мира, опустошает «я» морально и подвешивает в мире логики наедине со всеобщим, сокрушительна (эксперимент) и безответна, она отрывает людей друг от друга, устанавливает между ними дистанцию власти и нумерации, квантификации. Их связь перестает быть социально-культурной. Чтобы сохранить диалог, нужно ступить другому навстречу, на зыбкую почву взаимной культуры.

Можно думать, что если другой оказывается вне универсума моей культуры, если между нами прочерчена линия отказа от взаимности, другой сбрасывается в мир объектов, относительно которых возможна только манипуляция или абстракция, опосредованные воздействия (с помощью дисциплинирующих средств наблюдения или мышления, в отличие

от обязывающих «я» стихийных форм культуры). Таковы ситуации этноцентризма, расизма, классовой ненависти, политического или религиозного избранничества, экономического неравенства, преступления или рынка пороков.

Кажется, что в этом контексте оживить застывшие структуры институтов, государства, власти, обмена может только их история, культура их сегодняшнего воплощения, актуальная (здесь и сейчас) форма бытования, а не сами по себе функция, норма или абстракция силы, стоимости и значения.

Но не становится ли при этом ответственность «я» непомерной, непосильной для человека? Только другие могут прийти ему здесь на помощь, указать горизонт или удержать от фатальных ошибок. Познание не должно выпадать из социально-культурного контекста, иначе оно натурализуется и становится силой тотальности.

Демарш Эмманюэля Левинаса против натурализации социальной онтологии имеет некоторые следствия для социологии. Очевиден редукционизм классических моделей. Маркс считал, что история — это борьба классов, замкнутых «мы», партий. Вебер готов был свети все к социальному действию, основой которого была эгология, лишь ограниченная властью другого. Дюркгейм выхватывал солидарность как одну типологическую форму социального, Парсонс — социальную систему и этатизм, Фуко — диффузию и исторический натурализм власти. Я уж не говорю о примитивных бизнес-моделях: риска, рационального выбора, мобилизации капитала... По Левинасу, социальная реальность разнородна — малая и большая, закрытая и открытая, конечная и беспредельная, вертикальная и горизонтальная, темная и открытая взгляду, поверхностная и глубокая...

Симптоматичен интерес в последние десятилетия к повседневности, коммуникации, языку. Грандиозен успех тендерного подхода и тупик в его разработке, нерешаемость его апорий. Характерно быстрое угасание социальных концепций, новых идей. В атмосфере плюрализма разлито фактическое равнодушие к основам, истокам.

Левинас начинает анализ отношения «я-другой» с констатации невозможности тождества между ними, с факта необходимого трансцендирования этического отношения, его открытости и беспредельности, уникальности «я» и другого, ограниченности со стороны бытия только смертью «я». Качественно другие границы вводятся в этическое отношение присутствием третьего.

Само по себе отношение я-другой исходно несимметрично, порождено обязательством я по отношению к другому, становится в силу этого обязательства собственно отношением, открытым для любых проявлений человеческого и бытия. Вторжение третьего превращает это отношение в диаду, путем сравнения и уподобления уравнивает ее членов, взвешивает их права и обязанности, статус и силу, устанавливает для них стандарты, отвлекает от уникальности «я» и другого, оценивает их способности и возможности. Собственно в триаде устанавливаются отношения «мы-они». Это вводит членов пары в ряды и формы социальности, в контекст власти, культуры и истории.

Отношение «они» конкретизируется, увязывается с окружением, но это может быть сделано только извне, социально объективными способами, включая власть, насилие, поддержку, подчинение. Включая спор, сомнение и протест. Опираясь на язык. А не только на лик, беззащитность, мольбу и зов другого.

Язык вводит отношение «я-другой» в дискурсы культуры. Даже без видимого присутствия третьего. Язык скрывает субъективное, придает ему культурно отчужденную форму, предъявляет «я» другому. Но язык приоткрывает «я» и другого третьему. Язык формирует и углубляет исходное отношение я-другой. Обогащает его. Но язык — это ящик Пандоры, в нем содержится не только правда, справедливость и долг, но и ложь, несправедливость и предательство. Которые могут быть предъявлены третьему или выявлены третьим. Так возникает возможность третейского суда, который исходно возвышается над отношением «я-другой». Важнейшее исходное качество этического отношения — его непосредственность — как бы отступает в тень, подминается социальным от-

ношением, которое всегда опосредовано, в той или иной мере безлично, включает иерархию, неравенство и власть.

Третий — это не просто взгляд постороннего, чреватый равнодушием или тем более его эгоистическим или порочным интересом. Третий — это сила прошлого, настоящего и будущего, сила времени, которая придает отношениям «я-другой» социокультурный смысл. Независимо от субъективного значения отношения для «я» и другого. Жизнь для не ограничивается служением конкретному другому. Она может стать примером святости, воплощением идеала, подтверждением его обусловленности другими проявлениями культуры и человечности, ориентиром для других, пусть и совсем немногих свидетелей, посвященных. Не увлекая читателя на тропы теологии, Левинас не отказывается от выработанного в ней «за четыре тысячелетия» морального языка.

В своем философском научении Левинас прошел путь от Гуссерля к Хайдеггеру, он оставил замыслы и программы своих учителей, чтобы пойти своей дорогой [3]. Но с каждым из них он боролся, опираясь на средства другого. Сегодня нет необходимости продолжать театр философии в этом же ключе, используя реквизит законченных или недописанных пьес, как это по сути делает Ж. Деррида, оппонент философа, в своем эссе о Левинасе [4]. Но вряд ли стоит и писать в стиле запоздалой эпитафии, как это делает З.Бауман, симпатизируя ему, но объявляя Левинаса наивным моралистом «столетней войны» двадцатого века. [5, раздел 14].

Мораль кажется бессильной перед силами бытия, тотальностью социальной власти, воплощенной в таких ее инструментах и формах, как язык, политика, государство, право, деньги, квантификация, калькуляция, формализация, бюрократизация, теория, понятие, наука, техника, искусственная среда. Но, по Левинасу, мир отчуждения только и может существовать благодаря имморализму фронтального взгляда на вещи и окружение, падения в пропасть борьбы за жизнь, признания войны единственным ее отправлением, варварству бытия. Человечное — мета-физично, сверх-природно, оно трансцендирует сущее, возвышается над косностью природы, естественной или искусственной без различия.

Откуда же возникает разрыв в бытии? Нужно постулировать образцовое событие истории, опереться на память поколений. Без глубины культуры человечность лишена ориентиров. В системе рассуждений Хайдеггера книга — не более чем подручное средство, инструментальная часть природы, вещь бытия, такое же средство, как молоток или телефон. Для Левинаса неприемлемо подобное потребительское отношение к культуре. Книга — это сокровище культуры, в книгах содержится вдохновенная проповедь человечности, причем не только в Книге книг, но и «в книгах до всяких книг», — в народной мудрости, в пословицах и поговорках, в преданиях, в фольклоре. Этика — не изобретение белой расы, читающей античных авторов в школе. Забвение ответственности — вот что позволяет описать «историю как ослепление по отношению к иному и как утомительное шествие тождественного» [4, с. 383].

Другая опасность подстерегает «мы». От диады до любого «мы» — партии, этноса, гражданства возможно замыкание в скорлупе самоуспокоенности, высокомерия, самодовольства, отрицающие иное и другого. Империализм «мы» даже страшнее эгоизма «я», ибо он растворяет мораль в конформизме, принимает его вместо солидарности, отменяет все расчеты, превращает проблему справедливости в конечную задачу, в сделку. «Мы» распределяет ответственность, обращает ее в специализированную обязанность, формализует ее в конечные задачи, встраивает ее в распределение труда, — ставит границу ответственности «я». Победа имеет только внутреннюю цену в границах «мы». Право «мы» стоит на страже справедливости, но право зависит от морали и может быть изменено, улучшено, уточнено самой жизнью на основе морали, на основе ответственности, не имеющей границ, ответственности, адресованной конкретному «я» по отношению к другому.

Но значит ли это, по Левинасу, что давление морали актуально только в ситуации лицом к лицу, «между нами», что судьба Других, Некоторых, Многих и т.п. безразлична для

морального импульса? Нет, в этой философской «пробирке» Левинаса [5, с. 220, 223] этическое отношение только зарождается, но его сила, проистекающая из силы третьего, возвышенных идеалов культуры, присутствует повсеместно там, где человек не теряет человечность, где он не превращается в бестиальное существо бытия, в анонимную деперсонализированную силу тотальности.

Как показывает история XX века, социологическое исследование вне рамок этики вполне возможно, как и медицинский эксперимент или генная инженерия. Техническое самодостаточно в своей логике, как самодостаточен бизнес, как может стать самодостаточной, кажется, почти всякая конечная деятельность. Недавняя история сформировала целые континенты технического, абстрагированные от этических соображений. Но не возникли ли они в силу упадка человеческого, его временной исторической слабости, обусловленной вполне конкретными, специфическими историческими событиями и ситуациями? Левинас не считал себя благодущным оптимистом. Как и Мишель Фуко, он соглашался, что человечность может исчезнуть, как «лицо, начертанное на прибрежном песке». В отличие от раннего Фуко, правда, Левинас был убежден, что человечность имеет многотысячелетнюю историю, традицию, укрепляемую праведниками, но воспроизводимую каждодневно как государствами, так и обычными людьми.

Пересмотр Левинасом истории европейской мысли приводит еще к одному поразительному результату, который может иметь далеко идущие последствия для социологии, да и для философии и методологии науки в целом. Речь идет о происхождении понятийно-логического познания, интеллигибельного, теории. Левинас находит, что «необходимость в теоретической позиции возникает тогда, когда мне надлежит ответить не только перед лицом другого человека, но и перед находящимся рядом с ним лицом третьего человека» [3, с. 356]. Сравнение ближних влечет необходимость обобщения, абстрагирования от уникальности, а принятие ответственности порождает заботу о справедливости. «Справедливость предполагает оценку и сравнение того, что в принципе не подлежит сравнению, поскольку каждое бытие уникально, любой Другой уникален. В заботе о справедливости непременно возникает понятие беспристрастности, лежащее в основе объективности» (Там же). Если эти догадки верны, тогда философия науки должна быть революционизирована. Ведь согласно ортодоксальным концепциям, познание порождается инструментальным отношением к миру, и так этот процесс трактуется всюду, от общих методологических построений, истории науки, до философии и психологии познавательных процессов. Разве что этнология и когнитивная психология последних десятилетий начинает осторожно приближаться к социокультурным истокам теоретического сознания. (См., например, [6, с. 320—336]). Новым смыслом может заиграть и коренной тезис Левинаса об «этике как первой философии».

Пересмотр ортодоксии генезиса науки должен затронуть и давний парадокс: несмотря на господствующее убеждение в европейском происхождении научной традиции и принятие короткой шкалы истории современной науки, научные достижения и производство знания сегодня возможны в лоне любых значительных культур и в самых разных социокультурных окружениях. Подозрение в европейском научном колониализме должно быть либо разрушено, либо пересмотрено в качественно новых условиях глобализации и мультикультурализма (см., например, [7]). Это насущная задача, ведь под вопрос поставлен идеал универсализма и транскультурная природа науки, которые атакуются господствующими течениями постмодерна.

На каком шаге философское рассуждение становится культурно специфичным? Традиционный ответ, разумеется, ни на каком. Философия, понятие, наука, теория находятся вне культуры, точнее, они над культурой, транскультурны. Такое положение дел покоится на авторитете Платона и Аристотеля, Гегеля и Ницше, Фреге и Рассела, Вебера и даже Маркса. Даже Маркса с его теорией классовых идеологий. Но Маркс, и в этом ирония истории, делал исключение для собственных работ. Современная (и прежде всего британская) философия

науки не видит коренного различия научных парадигм, исследовательских программ и идеологий. С других позиций фундамент универсализма и объективности науки (но не ее силы) размывает постмодернизм (прежде всего французский). Как защитники, так и критики традиционных идеалов науки апеллируют к одним и тем же греческим истокам философии и науки. Спор удерживается всеми силами только в нише истории (западно-) европейской традиции. Другие альтернативы — Индия, Китай, Россия, арабский мир — отклоняются почти без колебаний. Левинас делает в своих работах скромное, но решительное, дополнение — иудаизм, включая его народную панораму и интерпретацию (традиционные формы культур). Тем не менее, возникающая на наших глазах глобальная конкуренция культур еще не раз принудит к сравнению внутренних возможностей всех доступных традиций мысли. И тогда, разве исключено, что культурно-этический капитал окажется важнее текущих технических достижений?

Литература

1. Levinas Emmanuel. *Entre Nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991
2. Левинас Эманюэль. *Мысли о нас. Достижения мысли о прошлом. Дух и Литера*. Кшв: Задруга, 1999.
3. Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечное*. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
4. Деррида Ж. *Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса // Э. Левинас. Избранное*. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
5. Брунер Дж. *Психология познания. За пределами непосредственной информации*. М.: Изд. «Прогресс». 1977.
6. Бауман З. *Индивидуализированное общество*. М.: «Логос», 2002.
7. Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, 1996.