**Насущность этоса**

Е.Л. Разова

Инструментальный разум (определение Ю. Хабермаса), целью и назначением которого является создание и познание объективной реальности, а значит и ее подчинение, трансформация в соответствии с потребностями познающего субъекта, подвергся критике в постмодернистской философии. Критическое отношение к экспансионизму разума легло в основу книги Т. Адорно и М. Хоркхаймера «Диалектика просвещения» (1947 г.) [1]. Они рассматривали разум и систему рационального воспитания — Просвещение — как реализацию воли к власти над миром и другими людьми, что противоречило основной установке просветителей: свобода через просвещение (читай: образование и воспитание). Тему воли к знанию как воли к власти разрабатывал М. Фуко в исследовании генезиса рациональности как установления социальных норм, призванных подчинить индивида, контролировать его и программировать его поведение. Зона экспансии разума получила название «объективной реальности», которой экзистенциализм и феноменология противопоставили мир индивида — «жизненный мир».

Разделение существования человека на две части — на «жизненный мир», в котором осуществляются наши социальные отношения, работа, семья, друзья, и на «объективный мир», где властвуют безличные структуры, власти и практики, привело к формированию на основании этого деления альтернативных философских направлений. Экзистенциализм и феноменология обратились к изучению жизненного мира, а структурализм и семиотика объектом исследования сделали надличностные структуры. Нет необходимости подчеркивать, что обе сферы существования человека самым непосредственным образом связаны. Структуры базируются на жизненном мире, организуют его, а безличные социальные, политические, властные практики реализуются в повседневности лишь трансформируясь отдельными людьми, более или менее свободными. Однако Ю. Хабермас подчеркивает, что существует опасность поглощения миром безличных структур мира жизненного. Это происходит из-за доминирования «инструментальной» рациональности в гуманитарном знании, стремящемся быть в такой же степени наукой, как и физика, и медицина. Ф. Ницше, К. Маркс и З. Фрейд развенчали традиционные основания человеческого — бога, труд, разум. Что же осталось? Экзистенциалисты обратились к самой жизни, к проживанию субъектом своего бытия. А структуралисты сосредоточились на «бесчеловеческом» или «внечеловеческом» остатке — власти, капитале, языке. Но, при всем различии, даже полярности, и экзистенциализм, и структурализм дают одностороннее представление либо о мире, лишенном человека, либо о человеке, выброшенном из мира, либо о безличных силах и вещах.

Европейская культура 20 века, особенно его конца, находилась в перманентном поиске своего основания, причем эти поиски окрашены непрестанным страхом зависимости. Опыт тоталитарных режимов породил страх перед властью государства, смертоносные плоды науки, ее непредсказуемость, породили страх перед властью техники и технологий. И самый большой страх — страх зависимости от других людей. В этом ряду сил, наполняющих своими влияниями и связями жизненный мир, самой безобидной казались вещи. Поэтому в поисках нерационального основания человеческого существования философы постмодерна пришли к теме тела, вещей, в которых видели если не предельное основание, то нечто, организующее пространство бытия. Целью стало\_ спуститься к быту, к обиходу, к мелочам повседневности, обратиться от говорящего к молчащему, от идей к вещам, причем самым что ни на есть заурядным, серым, скучным и обыденным. Но микроистория вещей, особенно в последнее десятилетие 20 века, дала примеры предельного, размером с булавочный укол, приближения, которые свидетельствуют о грозящей опасности фрагментизации картины мира и дурной бесконечности. Одновременно с открытием телесной и вещной основы человеческого бытия, возникла угроза дезинтеграции, когда естественные (тело) или культурные (вещи) составляющие становятся более или менее самостоятельными, что может привести к деструкции человека. «Эту дезинтеграцию, — пишет Б. Вальденфельс, — мы переживаем в рамках претерпевания чего-то, когда мир уклоняется от наших интенций и начинает пробиваться голая природа и когда тело отказывается от своей посреднической роли и угрожает превратиться во всего лишь физическое тело» [2]. На каком-то этапе тело и вещи оказались единственной реальностью, даже субъектами бытия, гражданами необитаемого, утратившего своего субъекта мира. Подобная дезинтеграция привела к тому, что человек превратился в объект приложения сил, в пустоту, в пустоты, окруженные со всех сторон телом и вещами.

Ю. Хабермас выделяет более фундаментальный, по его мнению, тип рациональности, — коммуникативный, как альтернативу инструментального типа. Коммуникативный разум вступает в действие всегда, когда мы вступаем в разговор. Задача беседы, общения — понимание, т. е. консенсус, согласие в некоторых общих положениях, приемлемых для всех участников разговора. Это невозможно, если в результате общения мы навязываем свое представление другому, считая, что именно тогда, когда собеседник думает, как я, он понял меня. Понимание должно быть обоюдным. В результате образуется «коммуникативная реальность», в рамках которой возникают условия понимания, связанные с трансформацией обеих сторон диалога, без угрозы утраты идентичности [3]. Однако, в отличие от идеи консенсуса у Хабермаса, где основания общения достигаются путем договоренности, т. е. сознательно, предельные основания, такие, которые могут стать основой понимания, должны базироваться на чем-то более глубинном, менее связанном с рациональностью, подверженной формированию и разрушению, трансформируемой в соответствии с требованиями цивилизации. Начало понимания лежит в понимании этих оснований.

Драма «Пер Гюнт» Г. Ибсена — великолепная аранжировка простого мотива: «Быть собой». Но чтобы быть собой, надо знать, кто он — я. Попытаться выяснить это можно читая сочинения по психологии, проходя через психоаналитические сессии, приобщаясь через литературу к опыту реальных и вымышленных людей, испытывая себя на прочность в спорте, науке, на войне. Стремясь найти себя, мы в первую очередь утверждаем свою независимость, свою самостоятельность по отношению к внешнему миру. Апофеозом такого негативного самостояния является субъект познания. Но это гордое создание, величественное в осознании своей независимости, где оно? кто оно? Безличное местоимение «оно» — это все, на что может претендовать это гордое существо. У. Фолкнер говорил, что самая большая трагедия человека — когда он не знает, каково его действительное положение, где он и что происходит с ним [4]. Знает ли об этом субъект познания? Что и о чем он вообще знает, вглядываясь, как в коридор зеркал, в свои бесконечные изображения? И если он готов сказать о себе: «это я», то к субъекту может ли он добавить предикат, чтобы начать разговор, войти в измерение логоса? Что будет сказуемым, сказываемым к этому подлежащему? И где будет то, что скажется о субъекте, через него? Поиски себя — не поиски ли это своего места, того места, где субъект расположен, откуда он смотрит на мир, и мир смотрит на него, позволяя ему быть видимым, «стоять в просвете» [5]. При этом такое место\_ не точка и не ограниченная внешним хаосом непознанного пустота. Оно наполнено всем, что можно назвать «своим другим».

Свое другое — это то трансцендентное по отношению ко мне, что позволяет мне быть, и что бытийствует само благодаря мне, и при этом не принадлежит мне, не является органической частью меня. Это может быть метафизический другой — Бог, разум, всеобщая справедливость, индивидуальный — любимый человек, цель в жизни, предметный — дом, дорогие памятные вещи, книги, кошка. Несмотря на разнообразие (что общего у Бога и кошки, что позволяет им стоять в одном ряду?), все предложенные варианты становятся тождественными по значимости в некоем общем месте, «открытом пространстве», которое позволяет явиться тому, что «касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости» [6]. Они равноценны, так как создают пространство определения безличного и бесформенного Я, делают его конечным — человеком во всей совокупности эмоций, предрассудков, ошибок и надежд. Это пространство, подобно оптоволоконному кабелю с тысячами нитей, несущих информацию в виде световых волн, пронизано множеством нитей, соединяющих человека с другими, с внешним миром, и проводящим в обе стороны информацию, необходимую для выстраивания человеческой экзистенции. Оно позволяет возникнуть взаимному току информации от субъекта к миру, к миру другого субъекта и обратно, что сопряжено не столько с познанием (функция субъекта), но с пониманием (функция и способ бытия человека).

М. Фуко в работе «Герменевтика субъекта», разбирая способы определения субъектом себя, проводит разграничение познания (накопление знания о себе как об объекте, т. е. однонаправленный процесс) и духовности, или понимания (изменение себя в соответствии с познаваемым миром, т. е. взаимонаправленное движение). В современности, пишет М. Фуко, познание доминирует: «Современная история истины ведет свой отсчет с того момента, когда познание, и лишь оно одно, становится единственным способом постижения истины, т. е. этот отсчет начинается с того момента, когда философ или ученый, или просто человек, пытающийся найти истину, становится способным разбираться в себе самом посредством одних лишь актов познания, когда больше от него ничего не требуется — ни модификации, ни изменения своего бытия. В современную эпоху истина уже не в состоянии более служить спасением субъекту. Знание накапливается в объективном социальном процессе. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъекта» [7]. Познание не требует изменения себя. Но стремится к обладанию и власти. Обладая познанным миром, господствуя, субъект добивается признания путем навязывания своего мира другому. Границы его мира расширяются, поглощают новых других, и в конце концов, срываются как в пропасть в дурную бесконечность мании тотальности. Это — путь диктатора, стремящегося к доминированию единственного взгляда, в конечном итоге, к существованию только одного — его — образа мысли и образа жизни. Подобная ситуация грозит реализаций третьего закона термодинамики: превращением человеческого мира в замкнутую систему, в которой энтропия достигнет рано или поздно нуля и любые изменения внутри этой предельно упорядоченной системы окажутся более невозможны. Вероятность выживания — минимальна. Но так как от подобного развития сюжета в драме познания гарантирует невозможность изолированных систем, происходит нечто обратное тому, к чему стремится сознающий субъект. Он утрачивает себя, теряет свои границы, свою определенность, превращается в бесплотную фикцию, рабски зависящую от своих рабов-объектов, от того, насколько они смогли сохранить свою инаковость.

Для диктатора, эгоиста мир существует лишь в виде покоренного чужого другого. В объективном мире, выстроенном познанием, другим является покоренный чуждый объект, чужак-раб, принявший образ своего господина. Для человека в со-бытийном пространстве задачей стоит удержание своих границ, последовательное и непрерывное выстраивание их, что связано с изменениями, обусловленными контактами с другим, но происходящими на неизменном основании. Для этого ему необходимо поддерживать существование другого во всей его инаковости, другого как субъекта. В акте понимания возникает свой другой, повлиявший на меня, подвергшийся моему влиянию, связанный со мной неразрывными связями со-бытия. Вглядываясь в свое другое, человек видит себя, себя реального и себя потенциального. М. Фуко пишет, что познание себя происходит через «вглядывание» в «элемент, идентичный своему Я», поскольку «он сам есть принцип знания и познания, т. е. является обожествленным. Таким образом, следует вглядеться в частицу божества, чтобы узнать самого себя, следует познать божественное, чтобы познать себя» [8]. Сейчас, когда о божественном позволяют говорить только в связи с Ницше («Бог умер!») или в контексте психологических исследований религиозности и истории религий, божественное уместно заменить понятием «трансцендентное». Чтобы имело место понимание, человек должен, прежде всего, познать себя, т. е. позиционировать себя по отношению к понимаемому. Подобное позиционирование создает место (или требует таковое), где возможен акт понимания, обеспечивающее безопасное пространство для изменения и гарантирует сохранение идентичности. Трансцендентное насущно необходимо как панцирь для рака-отшельника (форма), как солнечный свет для растения (движущая причина). Таким трансцендентным должен стать свой другой. То есть, все, что составляет место события.

Любое изменение, сопровождающее понимание, должно под собой иметь нечто стабильное, ядро, как бы его не называли: личность, предельное основание, идентичность. И, в то же время, понимание должно базироваться на некоторых общих для всех собеседников основаниях, не требующих дополнительного выяснения. которые не нужно предварительно согласовывать. Что же является общим, что связывает людей, языки которых, согласно теории Сепира и Уорфа, формируют различные онтологии, принципиально несхожие взгляды на мир и сами миры? И не только языки, но и формы жизни являются разными у носителей разных «языков-каркасов». Где же возможен контакт с Другим, основанный на понимании? Вот это «где» и есть посредник и гарант отношений Я — Другой, совершающихся как акт признания равновеликости. Это место этоса, место человеческого самоопределения, которое составляет форму человека во всей его подлинной раскрытости. Греки такую точку называли «акме».

Античности своейственны представления о неизменности человеческого характера, о том, что присущий каждому человеку прирожденный нрав (этос) определяет все его проявления. Акме возможно в границах этоса, где человек подлежит пространственному определению. Человек располагается в своем этосе, укореняется в нем, растет из него и благодаря ему.

Древние греки считали, что действия каждого человека обусловлены его неизменной природой, “fysis”, и изменчивым этосом “ethos”, но в то же время этос означал присущий каждому человека прирожденный нрав, обеспечивавший устойчивость природы человека. Этос был тем, что в человеческой природе подвластно самому человеку, является предметом его морального выбора, а, следовательно, допускает постоянство критериев выбора. Первоначально (еще во времена Гомера) этос означал жилище, местопребывание. Этос человека именуется у Гераклита «даймоном», и он является, по стоикам, источником жизни [9]. Все эти определения согласны друг с другом в том, что этос — событие человека в его свободе и постоянстве, обеспечивающее возможность экзистенции, проживании жизни.

М. Фуко в «Герменевтике субъекта» обращается к этому античному понятию этоса. Он рассматривает его в связи с исследованием практик, направленных на самопознание, названных им «заботой о себе». Задача заботы о себе, в том числе и познания себя и мира — творить, преобразовывать этос как манеру бытия или способ существования индивида. Этос является неким держателем критериев истинности, гарантом существования индивидуальности, обеспечивающим возможность понимания и изменения. «Познание полезно лишь в том случае, когда оно имеет какую-то форму, когда оно функционирует таким образом, что оказывается способным производить ethos». И далее: «Полезное познание, познание, затрагивающее проблему существования человека, — это тип относительного познания, одновременно утверждающий и предписывающий, способный произвести изменение в способе бытия субъекта» [10]. Познанное по-настоящему, с пользой, т. е. понятое — это то, что становится образом жизни.

Этос оказывается связанным с пространственностью, размещенностью человека либо познающего субъекта, с местом, которое делает познание возможным и при этом сохраняет идентичность. Это место реализации всех потенций, место гармоничного равновесия реального и возможного, внутреннего и внешнего. Ф. Теннис в книге «Общность и общество. Основные понятия чистой социологии» (1935) пишет о расположенности (которую он идентифицирует как античный этос) как «врожденной склонности человека к известным предметам и известной форме деятельности» [11]. Он отмечает, что расположенность — не сугубо человеческое свойство, а «свойственный всему живому инстинкт». Это замечание позволяет уйти от

диктата дискредитированной рациональности в поисках жизненных основ бытия человека, общих всему живому и, в то же время, допустить «неживые» вещи, неотъемлемо связанные с человеком, а так же природу.

Этос порождает так называемое «интегральное существо», представляющее собой взаимосвязь человека и его ближайшего, своего другого в месте со-бытия. Интегральным существом является город, семья; минимальной единицей — человек, но не изолированный, а во взаимодействии, в режиме коммуникативного пространства со своим ближайшим окружением — домом, вещами, воспоминаниями, повседневными практиками, людьми, животными и т. д. Если семья, город — социальные тела, то человек в его этосе — экзистенциальное тело. Коммуникативные нити этоса вытягиваются от него в равной мере к людям и вещам. И люди, и вещи влияют на динамику изменений человека внутри его этоса, благодаря тому, что человек проживает их. В отличие от обезличенного, безвольного объекта приложения активности глобальных сил и институтов структурализма или одинокого, испуганного, «заброшенного» (Хайдеггер) во враждебный мир человека экзистенциализма, человек в коконе этоса не противостоит миру и не растворяется в нем, он с миром вступает в беседу. Защищенный, как одеждой, обитаемой пространством, которое представляет собой, так сказать, практическое (физическое?) выражение этоса, его локализацию, человек больше не уязвимая беззащитная единичка, он готов понимать и быть понятым. Он не одинок. Он не подвергнут омассовлению. Б. Хюбнер в книге «Произвольный этос и принудительная эстетика» пишет, что этос в изначальном греческом смысле есть «место существования, в котором отдельное Я чувствует себя снятым» [12]. Эта снятость — не

растворение в Другом, не подчинение внешнему императиву, но ощущение укорененности в жизни и открытости ей.

Отказ от мира у экзистенциалистов, отказ от самостоятельного субъекта у структуралистов, от живого человека в работах по истории вещей привел к тому, о чем не устает заявлять любая гуманитарная наука, в большей степени — философия. К смерти человека, помещенного в безвоздушное пространство. Смерть человека неизбежно ведет к кризису гуманитарного знания, как знания о человеке — о ком? Преодоление кризиса требует обращения к формам, имеющим открытый характер, т. е. к тем, которые изначально не подвержены угрозе «тепловой смерти». Этос не изолированная монада. В этом его коренное отличие. Его свойство — интенциональность. При этом, если принимать вслед за Гуссерлем интенциональность как «гуманизм другого человека», то «самость, без конца ориентирующаяся в своей самой интимной тождественности на другое», чревата опасностью утраты человека как личности, как индивидуальности в другом, опасностью полного отождествление себя с другим. И кроме того, есть опасность возврата к Декарту и его положению, что единственно возможный другой — это «другой я», и тогда самопознание есть единственно возможное и одновременно абсолютно достаточное познание, ибо в мире нет ничего, чего нет во мне, а в меня все заложено Богом.

Необходимость подлинного другого разрушает иллюзию самодостаточности, позволяет мыслить субъективность не только в режиме самовоспроизводства, но в режиме открытости другому. Эту открытость, принятие другого А. Рено называет «гостеприимством» [13]. Но гостеприимство предполагает принятие другого на своей территории,

в своем доме. Традиция гостеприимства требует разделить с гостем свой дом, чтобы он стал его домом, чтобы гость был здесь как у себя дома. Следовательно, никакое признание другого как другого, открытость другому невозможно без монадологичности Я, Я как укорененного, локализованного в месте идентичности, заданном имманентными условиями. Так оба аспекта — монадологичность и интенциональность являются необходимыми и взаимодополняющими характеристиками этоса.

М. Хайдеггер говорит, что место, где субъект бытийствует (Dasein), его позиция не только занята человеком, но и занимает человека, «заботит» его. А это значит, что позиция существовала до того, как человек ее занял. То есть, предполагается некий комплекс традиции (или «предрассудков», по Гадамеру), заданный субъекту. И именно сочетание свободного выбора и традиции слагает то, что можно назвать этосом. Если заданность позиции начинает доминировать, то место приобретает угрожающий характер, и субъект получает шанс выжить лишь в пассивности или — противопоставив себя власти позиции, приблизиться к границам человеческого поведения, за которыми могут быть либо животные, либо боги, но уже не люди. Тогда преобладающей характеристикой способа бытия человека становится бегство от — дома, культуры, системы. Но любое бегство не может не быть целеустремленным, рано или поздно, так или иначе. Ницше писал, что жизнь — это поиски отца или поиски дома. Тотальное странничество может бвть экзистенциальным ядром переселения народов или войны; в обоих вариантах полная дезориентация и дестабилизация угрожает целостности человека. Спонтанность бегства, странничества и заданность, предсказуемость уклада и традиции находятся в подвижном равновесии в месте этоса и отчасти формируют общие тенденции культурного развития и цивилизационных процессов. Но доминанта одного способа экзистенции, одного из

экзистенциалов (этоса или патоса, дома или пути) всякий раз человеком избегается. Ибо существование на границе — единственная возможность бытия человеком. Место между трансцендентным и посюсторонним, где человеку открывается бытие (или он открывается бытию) как «ближний» мир повседневного обитания, способ обыденного человеческого жизнеустроения, раскрывается в своей пограничности. А экзистенция внутри этоса — то, как человек бытийствует в этом месте ближайшего бытия.

Человек, чтобы быть человеком и при этом войти в область «действительного бытия», должен находиться в пространстве дома, среди существ и вещей, существующих в едином экзистенциальном пространстве, в общем этосе, где налаживаются коммуникативные и информационные связи. Этосом может быть место, куда можно ускользнуть от властных и прочих структур, где можно сохранить свое личностное самостояние и в то же время почувствовать свою причастность и снятость внутри своего мира, что не дает потеряться в одиночестве и в толпе. Чувство защищенности и психологический комфорт, необходимый для преодоления «человеческой деструктивности», о которой писал Э. Фромм [14] достигаются в границах этоса, какую бы локализацию в пространстве, физическом и социальном, он ни имел.

М. Бубер видит выход из тупика современной европейской философии, утратившей равно и мир, и человека, в феномене «Мы»: «Под Мы я разумею соединение многих независимых, достигающих самости и самоответственных личностей, утверждающихся именно на почве этой самости и самоотверженности и благодаря — ним существующее. Главная особенность Мы в том, что между его

сочленами имеется (или временно возникает) сущностное отношение» [15]. Место «мы» есть, согласно Буберу, место спасения. Можно вспомнить определение спасения у Фуко как формы отношения к себе, которая «обеспечивает принятие самого себя, слияние со своим “Я”, которое не расторжимо во времени и осуществляется в ходе всей жизни благодаря работе над самим собой» [16]. Место «спасения» — это место идентичности. Но подлинная идентичность возможна, если не утрачивается ни «Я», ни «Другой». «Мы» — не только Я и Люди, другие люди, это еще и так называемы «неодушевленные» предметы, вещи, окружающие нас и, порою, отмеченные большей семантической нагрузкой, более значимые, чем иной акт человеческого сознания. Если ограничиться только антропологической размерностью этоса, человек по-прежнему не может преодолеть одиночества, оставаясь в зависимости от доброй воли других. Необходима еще размерность изначально неантропоморфная — размерность вещей. «Человек выражает свое постижение вещей всякий раз, когда испытывает их благоволение, в котором, вопреки всякому сопротивлению, вновь и вновь узнает о причастности человека бытию мира» [17], писал М. Бубер. Этос выстраивается через отношения равно с человеческим и вещным миром в режиме диалога, как с равноценным миром, как с Другим, с другим «Я». Этические отношения есть не только отношения между людьми, но и между человеком и вещью, местом, где человек работает и живет, точками в пространстве и времени, хранителями памяти и идентичности человека, т. е. между человеком и всем тем, что составляет этос этого человека.

Гуманитарное знание в пылу развенчания божественных, разумных, сознательных оснований человеческого бытия потеряло самый предмет своего интереса. Оправданием стала декларация «смерти человека». Но — вот вопрос: умер ли человек, пусть даже классический человек, или умерло лишь классическое представление о человеке, которое и принималось за подлинный и единственно возможный его образ. Почувствовав это, разные гуманитарные дисциплины шаг за шагом пытаются вернуть свои позиции. Но, т. к. прежний разодранный на составляющие, одномерный человек действительно «умер», гуманитарные дисциплины постепенно превращаются в некую интегративную науку, в нечто, что можно назвать «культурно-исторической антропологией», «науку, — как пишет А.Я. Гуревич, — о человеке в том его конкретном социальном и ментальном облике, какой он обретал в разные эпохи своего развития» [18]. В ней будут рассматриваться этические отношения человека с собственным обитаемым миром и через него — с миром окружающим (в «мир» входят и люди), отношения, нормированные условием сохранения собственной идентичности при признании другого, духовное общение, а не рациональное познание, коммуникация, а не властное инструментальное познание. А это требует открытости, готовности к открытости, открытости этоса. Обращение к этосу может позволить рассматривать человека не просто как сложнейшую систему, но как неотъемлемую, не существующую независимо компоненту сложной системы этоса. Этос — открытая система. Его открытость подразумевает принятие как другого не только другого человека, но вещи, среды, традиции. Связи этоса с миром, и другим этосом — этические связи, отношения — те, что формируют поведение человека на уровне

нерефлексивном, что являются основаниями человеческой экзистенции. Они выстраиваются между человеком и человеком, человеком и вещью, человеком и системой, сходясь в фокусе вертикальной и горизонтальной структуры этоса.

Источник философии — субъект, и всякая философия субъективна, иначе она не философия, во всяком случае, не человеческая философия. Критерий же истинности философии — насколько она является образом жизни человека, философа, любого, кто принял это знание, насколько она сняла, так сказать, академический сюртук и облеклась в домашний халат. «Философия не может быть объективной, общезначимой, ибо при этом она может оказаться отчужденной от личности самого философствующего»; она единственно может и должна быть не научно-систематической, а экзистенциальной, личной философией, не такой философией, «строя которую с помощью рациональных средств — понятий — мыслитель полностью отвлекается, уходит от своего обыденного бытия, чтобы потом вернуться в него (ибо нельзя же, в самом деле, реальному человеку жить в чистом эфире мышления: отсюда непрерывные переходы из «Божьего храма» «домой»)», а такой философии, в которой человек, мыслитель, мыслящий человек «мог бы постоянно оставаться «дома», не делая непрерывных переходов и не меняя рабочего костюма общезначимости на домашние туфли и халат частной жизни», — пишет П. Гайденко, ссылаясь на Кьеркегора как пример философа, для которого его философия стала образом жизни [19]. Философия, противоположная объективной, должна исходить из реального существования человека, так, чтобы он мог оставаться «философом» в своем повседневном существовании. Верифицируемость философского знания в том, становится ли оно этосом человека.

Этос, таким образом, есть некий осадок цивилизационных процессов, которые включают воспитание, образование, законы и правила, установленные политической властью и общественной моралью в той мере, в какой все эти внешние факторы трансформировались, преломились в призме личного, иррационального, традиционного, физиологического, фундированного бессознательным, телесным уровнем, то есть всем тем комплексом, что составляет глубинные основы человека не только как социального, политического, экономического существа, но прежде всего как живого, человеческого. Лорд Галифакс говорил, что образование — это то, что остается, когда мы забываем все, чему нас учили. Остается не так много. Остается очень много. Остается этос.

**Список литературы**

 [1] Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. М., СПб., 1997.

[2] Вальденфельс Б. Мотив чужого. Мн., 1999. С.66.

[3] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

[4] Фолкнер У. Статьи и интервью. М., 1985. С.244.

[5] Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М., 1993.

[6] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления разных лет. М., 1993. С.216.

[7] Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Вып. 1. М., 1991. С.277, 288.

[8] Фуко М. Там же. С.292

[9] Словарь по этике. М., 1989. С.431.

[10] Фуко М. Там же. С.302.

[11] Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб., 2002. С.140.

[12] Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. Мн., 2000. С.134.

[13] Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб., 2002. С.317

[14] См.: Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Мн., 1999.

[15] Бубер М. Проблема человека. М., 1992. С.202

[16] Фуко М. Там же. С. 300

[17] Бубер М. Там же. С. 222-223

[18] Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993. С. 320.

[19] Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология 20 века. М., 1997. С.18.