

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 111.1

Н. А. ЧЕРНЯК

Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

О ГРАНИЦАХ И ВОЗМОЖНОСТЯХ РЕСПОНЗИВНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Рассматривается проблематика Чужого в феноменологии ответа Б. Вальденфельса. Выясняется эвристический потенциал и возможности респонзивной феноменологии в исследовании феномена Чужого.

Ключевые слова: опыт Чужого, взаимопонимание, феноменология ответа.

Респонзивная феноменология, или феноменология ответа — это один из оригинальных и вместе с тем достаточно серьезно проработанных вариантов постановки и исследования проблемы Чужого в современной философии, предложенный немецким феноменологом Б. Вальденфельсом.

Нельзя сказать, что данная тематика совершенно нова для нынешней философии. Известно, что она обсуждалась в «Феноменологии духа» Г. Ф. Гегеля, в «философии жизни», феноменологии, экзистенциализме, герменевтике, философии диалога и других направлениях философской мысли, но именно во второй половине XX ст. проблема Другого (Иное, Чужое) приобрела особую остроту и актуальность.

Причины обращения к феномену Чужого и его осмысление носят, прежде всего, практический характер. Дело в том, что мир в целом становится мультикультурным; в обжитый нами, понятный, доступный мир вторгаются новые формы общежития, которые выходят за границы нашей осведомлен-

ности, понятности и поэтому аттестуются как чужие. В этой связи возникает вопрос: что же такое «чужое», «другое» и как жить, как устанавливать отношения с Другим?

Эта практическая трудность делает необходимым также и теоретическое осмысление феномена Другого, Чужого, выявление предельных оснований «инаковости», «другости», «чужести», и выяснения вопроса о том, в каких описаниях (онтологии или эпистемологии), «Чужое» в наибольшей степени выражает себя, а также как эти описания соотносятся с классическими эпистемологическими конструктами (Я, трансцендентальный субъект, единое, тождественное, абсолют и др.)

Отмечая тот факт, что тематика Другого явно вытесняет классический вопрос о субъекте и объекте, Б. В. Марков объясняет это тем, что в философском, социально-антропологическом, социально-культурном дискурсах происходит постепенное осознание «нередуцируемости различных форм

рациональности, нравственности, этничности, культурности к универсальному базису, позволяющему оценивать их как более или менее развитые модусы единой субстанции» [1]. Иными словами, идут поиски объяснения Другого, Чужого, Иного уже не на почве существования неких единых универсальных оснований, но на почве признания изначальной суверенности, разности, «чужести» культур, форм человеческого общежития и права на эту чуждость.

Респонзивная феноменология Вальденфельса, сделавшая предметом своих исследований феномен Чужого, представляет собой попытку выйти за границы свойственного западноевропейскому мышлению центризма (эго-, этно-, лого- и др.), выстраивающего все человеческие отношения из некоего единого основания, «в котором единственный логос выступает в качестве всеобщего, охватывающего различие своего и чужого и поднимающегося над ним» [2].

Как пишет Вальденфельс, представление о вносящем единство логосе может принимать различные формы. Старое космологическое и космоотеологическое мышление опиралось на идею общего порядка, в который должно быть интегрировано каждое отдельное и каждый отдельный. Для Нового же времени характерна установка в виде ограничивающего порядка, правила которого регулируют поведение отдельных субъектов: «каждый может быть счастливым и спасен на свой манер, если только он придерживается основных правил морали и права» [2]. Вальденфельс категорически возражает против любого центризма. Как он замечает, «самая опасная его форма всегда прячется за всеобщее, потому что общее лишает своего противника всякой возможности возразить и заставляет его замолчать, слово замирает у него на языке» [2].

Свой подход к исследованию разных форм чужести, а также взаимоотношения с Чужим Вальденфельс аттестует как «интеркультуральную» феноменологию или феноменологию «между» — «между» сферы, области, некоего *intermonde*, где одно связано с другим и каждое суть то, что оно есть, только будучи связанным с другим. «Между» — пишет Вальденфельс — означает не просто нового рода феномен, но и нового рода организацию или, как сказал бы Гуссерль, нового рода логос феномена. Речь идет о сети отношений, в которой есть узловые пункты, места соединений, но нет централизации» [2]. И этот подход он противопоставляет как релятивистским, универсалистским, так и компаративистским исследованиям, поскольку они так или иначе предполагают наличие некоего тождества для сравнения разных культур и тем самым нивелируют различие между своим и чужим. «Сравнение само уже форма ответа, в которой «Чужое» измеряется другим и к другому приспособляется. ...Чужеродное существует в некоторой атопии и только насильственно позволяет включить себя в топос культурного сравнения» [2].

Истоки своей концепции Вальденфельс связывает с феноменологией Гуссерля, заслугу которого видит в том, что его подход сделал возможным выделить и рассматривать Чужого в его чужести. В анализе феноменологического опыта Гуссерль исходит не из некоего совместного опыта и не из некоего опыта «Совместного», но из опыта «Чужого» как «Чужого». Тем самым, как бы устанавливается определенная противоположность «Собственного» и «Чужого». А именно, «Собственное» оказывается тем, что доступно и находится во владении, «Чужое» —

это то, что недоступно и не находится во владении» [2]. Более того, подчеркивает Вальденфельс, Гуссерль настаивает в своей теории феноменологического опыта на том, что всякий опыт подлежит неснимаемым ограничениям, и тем самым уходит от крайностей различного рода центризма.

Респонзивная феноменология подвергает критике характерную для классического рационализма практику исследования Чужого, согласно которой Чужое рассматривается преимущественно сквозь призму Своего. То есть, Чужое — это то, что конституируется лишь в отсылке, в отношении к Своему: это либо недостаток или дефект, т.е. ущербность своего, оно еще или уже не Свое; в этом случае оно противостоит Своему, но оно — это то, что, в принципе, может стать им. Иными словами, Чужое — это то, что рано или поздно может быть понято, освоено, ассимилировано в сфере собственного опыта и тогда оно превращается в свое. Если же это не удается, то остается Чужим и расценивается как неизбежно противостоящее Своему и враждебное. Налицо, как видим, центрация на Своем. При этом в оппозиции Свое/Чужое Свое, как правило, наделяется статусом подлинности, истинности, легитимности, а Чужое, если оно не имеет перспективы стать своим, подлежащее если не устранению, то, по крайней мере, ограничению. И такая установка получает свое практическое воплощение в социально-политической, религиозной, межнациональной и других сферах общественной жизни.

Что же нового вносит респонзивная феноменология в проблематику Чужого? Следует отметить, что, прежде всего, Вальденфельс проводит детальный и тщательный анализ Своего, Чужого и просто Иного или Другого в их общности, а также в их различии. Он опирается при этом на разработанные Гуссерлем понятия «своего мира» и «чужого мира» или в гуссерлевской терминологии «Родного мира» и «Чужого мира». Соответственно этому различию, выделяется две формы «Чужести»: «Чужесть» внутри «Родного мира», принадлежащая к его внутреннему горизонту, и «Чужесть» вне «Родного мира», принадлежащая к его внешнему горизонту.

Внутренняя «Чужесть» относится ко всему неизвестному, к тому, что мы не знаем, но что, попадая под «знакомый стиль», «стилевую аналогию», получает от нее свой «знак», т.е. ту или иную степень осведомленности. Под такую категорию попадает, например, повседневная чужесть. Речь в данном случае идет о такой форме чужести, когда возникает некий зазор между привычным, апробированным, повседневным и появляющейся в этой повседневности и привычности нестыковки, сбоя. Например, когда привычная вещь отказывается нам служить, выходит из строя, когда не срабатывают привычные рецепты. Это — пример нормальной чужести, которая во многом снимается посредством типизированных операций интерпретаций. Возрастание уровня чужести приводит к структурной чужести, связанной с признанием находящегося за пределами нашего мира чужого порядка. Например, пишет Вальденфельс, я попадаю в чужой город и обнаруживаю там такие же структуры, как и в моем собственном: от вокзала, биржи труда и полиции до супермаркета. Именно структурная чужесть лежит в основе деления жизненного мира на «свой мир» и «чужой мир».

И, наконец, еще одна, предельная форма чужести, которую Вальденфельс называет радикально Чужим, которое не поддается и не снимается никакими типизированными интерпретациями. Речь идет

о ситуациях, когда чужеродное, встречающееся здесь, является не просто неизвестным, но, в принципе, ни с чем не сравнимым и непонятым. Именно эта форма чужести представляет чрезвычайный интерес.

Вальденфельс пишет, что крайняя форма «Чужести» встречается тогда, когда «конкретная аналогия» разрушается и я попадаю в ситуацию, подходящую под витгенштейновское «Я не ориентируюсь». Парадоксальное определение опыта «Чужого» здесь особенно оправдывается: мы наталкиваемся на «доступность в прямой недоступности, в модусе непонятости» [2].

Опираясь на гуссерлевскую феноменологию опыта Чужого, Вальденфельс разъясняет парадоксальность этого феномена. Сущность Чужого заключается, по Гуссерлю, «в проверяемой доступности непосредственно недоступного. (Husserliana I, 144). Недоступное само становится доступным в опыте «Чужого», как прошлое доступно в воспоминании и нигде больше. Опыт «Другого» и «Чужого» представляет собой, таким образом, опыт непреодолимого отсутствия» [2]. В этом случае Чужое понимается как состоящее в неразрывной связи со своим, но в то же время, находящееся в непреодолимой недоступности. Поэтому его нельзя рассматривать как еще не понятое, не освоенное, как случай в ряду правил. При попытке его схватить, освоить, усвоить, оно теряет характеристики чужести, т.е. утрачивает себя. В данном случае порог между своим и чужим непреодолим.

Вальденфельс категорически возражает против сведения чужести к недостатку, дефициту или отсутствию чего-либо. Отсутствие, даль, неопределенность Чужого здесь рассматривается не как явление недостаточности, а как единственно возможный способ заявить о себе, о собственной самости, не сводимой ни к какому порядку.

Радикально Чужое — это то, что исключает какое-либо сравнение. Наука о «Чужом» только тогда становится возможной, когда чужое оказывается чем-то большим, чем неизвестное и непонятое, которое должно быть освоено *per analogiam*. По мнению Вальденфельса, от подобного недостатка не свободно даже гуссерлевское понимание культуры. С его точки зрения, Гуссерль ослабляет парадокс опыта чужой культуры так же, как ослаблял парадокс опыта чужой личности. Строение чужой культуры ориентируется и центрируется на собственную культуру. Последняя выполняет роль центрального члена и основной ступени. Вначале, таким образом, находится не «пра-различие», но «пра-аналогия». Она позволяет видеть в чужой культуре модификацию собственной, во вторжении «Чужого» — «модализацию» собственного опыта. Таким способом подтверждается примат «Собственного»: «здесь я и моя культура являемся примордиальными по отношению ко всякой «Чужой» культуре» (Husserliana I, 162) [2].

Тот вариант решения проблемы понимания Чужого и отношения к нему, который предлагает Вальденфельс, снимает недостатки и гуссерлевского подхода и уже упоминавшихся компаративистского, и релятивистского и др. С его точки зрения, такие наиболее практикуемые способы отношения к Чужому, как взаимопонимание, осведомленность, т.е. познание чреватые определенными негативными последствиями. Понимание есть форма освоения или присвоения. Что-либо понять в этом случае означает сделать в той или иной степени своим. Чем больше удастся нам сделать «Чужое», появившееся в фено-

менологическом опыте, наглядным, «Чужое», повстречавшееся в герменевтическом опыте, понятным, тем более исчезает оно.

«Пока мы спрашиваем, — пишет Вальденфельс — что есть или что означает «Чужое» или для чего оно здесь, мы включаем его, хотим мы этого или нет, в некоторое предзнание или предпонимание. Мы находимся уже на пути постижения, понимания и объяснения, где все «Чужое» превращается в нечто еще не постигнутое, еще не понятое, еще не объясненное...» [2].

Однако здесь-то и таится главная опасность. Чужое, другое в этой связи рискует превратиться в свое и тем самым утратить свою уникальность, свою автономность, независимость. Автор спрашивает: «Если опыт «Чужести» состоит в доступности недоступного, то как могло бы выглядеть «становление доступным» и «действие доступным», которое сохранило бы недоступность доступного?» [2]. Или иначе: возможно ли такое отношение к Чужому, которое позволяло бы сохранить чужесть Чужого и в то же время не расценивалось бы нами ни как угроза, ни как опасность, ни как основание для конфликта?

Тот вариант ответа, который дает Вальденфельс, это скорее приглашение к разговору, к внимательному и сосредоточенному продумыванию проблемы. «Ситуация меняется, если мы отказываемся от прямого определения того, что такое «Чужое», и вместо этого принимаем «Чужое» в качестве того, на что мы отвечаем и неизбежно должны ответить, то есть как требование, вызов, побуждение, оклик, притязание и т. д., как бы ни звучали различные нюансы. Всякое всматривание и вслушивание было бы «отвечающим всматриванием и вслушиванием», всякая речь или действие были бы «отвечающим поведением» [2]. Респонзивная феноменология или теория ответа, тем самым, расширяет возможности понимания феномена Чужого и пытается выявить такое отношение к Чужому, которое позволяло бы ему заявить о себе без лишения своей чужести, без подгонки в известный порядок. И в этом случае мы понимаем «Чужое» в качестве того, на что мы отвечаем, реагируем, отзываемся.

Что же касается границ рассматриваемой феноменологии, то их обозначил сам Вальденфельс, когда разъяснял специфику своего подхода к Чужому. «Всякая концепция «Между» подвергается, однако ... опасности заменить хорошо знакомый эго- и этноцентризм...логоцентризмом, в котором единственный логос выступает в качестве всеобщего, охватывающего различие своего и чужого и поднимающегося над ним» [2]. Иными словами, абсолютизация и этой, исключаяющей всякий центризм точки зрения, может привести в результате к очередной разновидности центризма, против которого так решительно выступает Вальденфельс.

Итак, не только и не столько понимание, знание или осведомленность — формы человеческого, разумного, гуманного отношения к другому, иному, чужому. Опыт построения респонзивной феноменологии показывает, что возможны и другие варианты отношения к Чужому — не преодоление, не освоение или усвоение, а предельное внимание и самое главное — желание признать право другой культуры, другого народа, человека на дружость, чужесть, инаковость. Эта этическая компонента респонзивной феноменологии сообщает ей, несомненно, гуманистическое содержание и объясняет возрастающий интерес к рассмотренной оригинальной философской концепции.

Библиографический список

1. Марков, Б. В. В поисках Другого [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www//anthropology.ru> (дата обращения: 15.11.2011).
2. Вальденфельс, Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www//anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm> (дата обращения: 05.01.2012).

ЧЕРНЯК Наталья Алексеевна, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии.

Адрес для переписки: chernjaknat@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 05.07.2012 г.
© Н. А. Черняк

УДК 342.36

А. Ф. ЩЕГЛОВ

Омский государственный
технический университет

ПАТРИОТИЗМ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЭТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ АЛЕНА БАДЬЮ

В статье на примере патриотизма анализируется этическая позиция Алена Бадью, выступающего с критикой традиционной морали и предлагающего альтернативную конструкцию — «мораль истин» с этической системой координат «от добра к злу», которая противоположна традиционной.

Ключевые слова: патриотизм, государство, идеология, мораль, истина, мнение.

Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит её; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны Родине истиной.

П. Я. Чаагаев

В общественной и философской мысли, как отечественной, так и зарубежной, проблема патриотизма весьма актуальна и периодически подвергается процедуре научной ревизии. Понимание патриотизма многовариантно, спектр отношений к этому явлению простирается от оценки его как самого высокого из нравственных чувств до обозначения «последнего прибежища негодяев» [1]. Это можно объяснить его сложной природой, различными формами проявления, спецификой взглядов и позиций исследователей в различных исторических и политических условиях. Переводимая буквально как любовь и преданность к отечеству (греческое по корневой базе слово «патриотизм» происходит от πατριότης — соотечественник, или πατρίς — отечество), эта категория предстает перед нами широким спектром вариантов: от любви ко двору своего детства до преданности государству и его политическому строю.

По мнению некоторых исследователей, именно государство порождает такое явление, как патриотизм [2]. Оно в первую и, пожалуй, единственную очередь, заинтересовано в выработке у граждан духа любви к самому себе. По образному выражению В. С. Львова, «Патриотизм необходим государству, этому искусственному образованию, так же, как языческому богу нужен алтарь, на который приносятся жертвы» [3]. Ему вторит А. Тихомиров, утверждая, что патриотизм как государственная идеология преследует цель выращивания «лояльного гражданина — слуги государственного эгрегора» [4].

В то же время патриотизм может трактоваться и как высокое нравственное чувство. Нет ли здесь противоречия? Если мы, всё-таки, зададимся целью

проследить истоки моральности как более широкого понятия по отношению к патриотическому нравственному чувству, то, скорее всего, придём к выводу, что и патриотизм является разновидностью морали. Вся проблема здесь состоит в определении природы нравственного.

В различные эпохи мораль определялась по-разному. Космоцентрическое понимание мира мыслителями доантичной истории определяло этику производной от природы. В конфуцианской формуле «Если не взирать на небо, нельзя обустроить землю; если не обустраивать землю, нельзя увидеть небо» определяющее начало принадлежало небу. Философы античности совершили поворот от фаталистического по своему духу диктата космологической всеобщности над человеком к революционной идее его самоценности и, как следствие, — к противопоставлению индивида миру социального бытия. Средневековая этика представляла её как надличностный феномен с центром морального абсолюта — фигурой Бога. Таким образом, рассматривая и другие эпохи, можно увидеть, что с течением времени, в этических «качелях» «трансцендентность — имманентность» всякий раз наступает очередная категоричная фаза полагания морали.

Современная трактовка природы нравственного весьма вариативна. Несмотря на это, большинство авторов склоняются к позиции всеобщности морали. Общераспространённость этических норм подтверждается их безусловным наличием у любой общественной формы бытия. В связи с этим гораздо интереснее и, на наш взгляд, перспективнее альтернативная идея поиска возможностей для персонификации моральных позиций и, как следствие, — «точной» структуры морали. Именно такую возможность рассматривает современный французский философ Ален Бадью.

Начало отхода от классической этики, по мнению Бадью, было положено воззрениями Мишеля Фуко и Луи Альтюссера. Размышляя об эволюции нравственности, он отталкивается от суждений этих

авторов, отрицающих идею всеобщности морали и, в свою очередь, утверждает следующее: «Человек, понимаемый как субъект, есть историческое, сконструированное понятие, принадлежащее определённому дискурсивному режиму, а отнюдь не вневременная самоочевидность, способная служить основанием прав или некоей универсальной этики» [5, с. 19]. Он считает также, и не без основания, что наступает эпоха, когда гуманизм абстрактной этики становится не более чем воображаемой конструкцией, и поэтому следует «вступить на путь, названный Альтюссером путём «теоретического антигуманизма» [5, с. 19]. Таким образом, сегодня не может вестись речи только лишь о традиционно понимаемой этике с классическим представлением об универсальности её поля. Более того, современная этика, как считает Бадью, несостоятельна.

На такую смелую мысль философа провоцирует результат анализа позиций, принятых в этических размышлениях ряда авторитетных экспертов по данному вопросу. Так, одной из посылок традиционалистов является признание вторичности добра, добра как этической цели, как сути этической истины относительно зла, а не наоборот. Следовательно, отсюда можно сделать вывод о том, что права человека, выражаемые в морали, — права на не-зло, т.е. на то, чего, по мнению философа, не следует делать. И это, пожалуй, главное, что вызывает у него несогласие с традиционной этикой — принятая ей система координат относительно понятия зла как первоначала размышлений. Её позиция хорошо выражена соотечественником Бадью, французским анатомом, физиологом и врачом Мари Франсуа Ксавье Биша. «Жизнь — это всего лишь совокупность сопротивляющихся смерти функций» [5, с. 26]. Бадью не соглашается с идеей безусловной смертности человека и сутью его жизни как процесса постоянного сопротивления надвигающейся смерти. Он по праву полагает, что именно человек из всех живых существ в самых тяжёлых ситуациях проявляет себя, в упорстве остаться тем, что он есть — животным, которое «куда неуступчивее лошади» [5, с. 27]. Подлинное бессмертие человека — в том, что он «...готов идти наперекор воле — быть животным, к которой его приводят обстоятельства» [5, с. 28].

Итак, современная этика, представленная в виде мнения, — не что иное, как этическая идеология, или, как образно сказал Бадью, последнее слово цивилизованного завоевателя: «Становись таким, как я, и я буду уважать твоё отличие» [5, с. 44]. И, пожалуй, в наиболее концентрированном виде своё выражение она находит в идеологии государственного патриотизма.

Патриотическая этика как мнение, выраженное в форме государственной идеологии, эгоистична по своей сути. Насколько в патриотизме нуждается человек — гражданин государства? Видимо, в определенной степени. Чувство гордости за свою страну позволяет человеку идентифицировать себя в обществе, иметь определенный уровень самооценки себя как гражданина выдающейся страны. И, всё-таки, патриотизм жизненно необходим прежде всего самому государству. Точнее, существующему в данный момент времени государственному строю.

Патриотическая этика проявляет свою лояльность только к близким по содержанию идеологическим этическим позициям. К своим оппонентам она ревниво-категорична и даже беспощадна. Для иллюстрации этого достаточно хотя бы вспомнить известные своей категоричностью идеологемы со-

ветского периода, ставшие словами некогда популярных песен: «И, как один, умрём...», «Раньше думай о Родине, а потом — о себе». Более века назад генерал-майор М. Галкин — известный военный писатель, редактор военно-общественного журнала «Война и мир», безапелляционно утверждал: «Русская мать *должна* (курсив мой. — А. Ш.) привить своему ребенку любовь к Родине», не объясняя, впрочем, почему [6, с. 210]. Примечательно следующее: чем более жёстко политический режим в стране, тем более ригористично-безоговорочными становятся требования, выдвигаемые им к патриотизму граждан. Достаточно хотя бы вспомнить печально известное идеологическое клеймо «изменник Родине», которым были отмечены тысячи наших соотечественников сталинской эпохи. Уголовная статья № 64 «Измена Родине» под одной трактовала даже такое действие, как «отказ возвратиться из-за границы в СССР» [7].

В решении вопроса о лике и структурном поле современной этики философу ближе следующая позиция, в пику классической этике по-кантовски или этике по-лакановски: этика как таковая, в виде нравственно-ригористичного этического монолита, несостоятельна. Но, если традиционная мораль несостоятельна, то какова же, по мнению Бадью, мораль истинная? На первый взгляд, всё просто. Истинная этика — этика истин: «Нет этики, кроме этики истин» [5, с. 48]. Есть этика чего-то конкретного, фокусирующаяся в истине. Однако истина у Бадью — это имманентный разрыв в поле мнения, т.к. задача истины — в ситуации «событийной верности», в момент разрыва поля мнения (в том числе идеологического), в то же время, «подпитывать» мнение новым знанием.

Таким образом, Бадью, провозглашая этику истин, не отвергает мнение полностью. Пренебрежительно называя его «архаическими отбросами», «представлениями без истины» [5, с. 76], он, тем не менее, восклицает «...мнения — цемент социальности. Мнение составляет первичную материю любой коммуникации» [5, с. 77]. Парадокс: мнение ущербно, но необходимо. Впрочем, как и истина. «Мнение не дотягивает до истинного или ложного как раз потому, что его единственная должность — быть сообщаемым, коммуникабельным. Зато всё происходящее по ведомству процесса истины не сообщаемо. Коммуникация приспособлена единственно к мнениям (и, повторюсь ещё раз, мы не могли бы без них обойтись)» [5, с. 78].

И хотя философская позиция А. Бадью и его сторонников в пользу точечной модели морали окончательно не снимает задачу определения её поля, границы которого зажаты, по мнению Т. Адорно, между «всеобщностью» и «персонифицированностью», поскольку главная проблема этики: «...именно эта проблема — как в поведении человека соотносятся друг с другом общий и особенный интересы, — и составляет подлинно главную проблему этики» [8, с. 25], она представляется весьма перспективной для философского анализа процесса функционирования самого этического поля, позволяет достичь определённой глубины понимания его конструкции и некоторых проявлений этического. Например, идеологии патриотизма.

Библиографический список

1. Что такое патриотизм [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://baldin.ru/down/open/chto_takoe_patriotizm.html (Дата обращения: 15.08.2012).

2. Патриотизм или волосок из собачьего хвоста [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.inliberty.ru/library/study/275/> (дата обращения: 10.10.2011).

3. Львов, В. С. О неестественности феномена патриотизма [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/l/lxwow_w_s/oneestestwennostifenomenapatriotizma.shtml (дата обращения: 11.10.2011).

4. Тихомиров, А. Трактаты [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.globalteka.ru/books/doc_details/3148---.html (дата обращения: 11. 10. 2011).

5. Бадью, А. Этика. Очерк о сознании зла / А. Бадью. — СПб. : Machina, 2006. — 126 с.

6. Галкин, М. С. К познанию армии / М. С. Галкин // О долге и чести воинской в Российской армии : собрание материалов, документов и статей. — М., 1990. — 368 с.

7. Википедия. Государственная измена [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Государственная_измена (дата обращения: 13.10.2011).

8. Адорно, Теодор В. Проблемы философии морали / Теодор В. Адорно. — М. : Республика, 2000. — 239 с.

ЩЕГЛОВ Александр Фёдорович, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры социологии, социальной работы и политологии. Адрес для переписки: a_scheglov31@mail.ru.

Статья поступила в редакцию 28.08.2012 г.

© А. Ф. Щеглов

УДК 130.2

М. С. ГЛАТКО

Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского

АРХАИЧЕСКОЕ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА: ПРИБЛИЖЕНИЕ К ПОНИМАНИЮ АРХАИЧЕСКОЙ РАЗМЕРНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО

Архаическая размерность социального — совокупность независимых параметров, сформировавшихся в древности и определяющих генезис современного социума. Период архаики характеризуется рядом черт: наличие у человека актуального опыта проживания Беспредельного, Хаоса, непосредственность и теснота социальных связей, доверие, наличие общности идей и целей между индивидами, сознательная ответственность, включенность в Мир.

Ключевые слова: архаическая размерность социального, постсовременная философия, эстетика, политика взаимодействия, историческая преемственность

Исследование выполнено в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы». Соглашение 14.B37.21.0526 от 01.09.2012.

Попытка тотальной детерминации окружающего мира приводит современный цивилизованный мир к осознанию утраты смыслообразующих основ, к чувству пустоты бытия. В современном мире, насыщенном товарами потребления, есть все для комфортного физиологического существования, но теряются навыки, необходимые для включенной и осознанной жизни в природе и обществе. Фокус внимания современного социума — рациональность, ей отдается приоритет в построении бытия. Подобная концентрированность на *ratio* прослеживается с эпохи модерна, когда человек наивно полагал, что маркируемое интуитивным, суеверным, иррациональным — чуждо человеческой природе и является, по сути, варварским и животным. Однако в том старом, сновидческом, поэтико-мифологическом миропонимании осталась особая жизненная энергия — прана, соотносящая человека с Миром, что, в свою очередь, означает проживание человеком опыта сопричастности и непосредственности природы, а вместе с тем и общества [1]. Так, следуя установкам

модерна в рационализации бытия, цивилизованный человек сегодня все чаще имеет психику, но забыл или считает, что вообще никогда не знал Психеи (души).

Современный способ общения человека с жизненным пространством, в том числе с окружаемыми индивидами людьми (с опытом Другого в социо-культурном пространстве, в жизненном мире), обнаруживает себя как абстрактный и анонимный. Имя — это всегда опознанность, а значит, адресованность, четкость. Иметь имя — ответственно. Однако в нынешних условиях (в том числе в условиях современной нам российской действительности), определяемых медиа-технологиями, рекламным трафаретом мысли и виртуализацией смыслового пространства, имя престаёт иметь значение, так же как и ответственность, для которой вовсе не остается места. Виртум растягивает социальные связи и отношения, доводит их до безликой опосредованности, где медиа-структуры замещают живое индивидуальное начало, конкретного человека, социального инди-

вида. Так, жизненная среда становится машиной, генерирующей безликий анонимный стандарт мысли (и межличностных отношений).

Полагаем, что современная социокультурная ситуация в целом имеет два пути возможного развития: первый — увеличение технократии и утилитаризма, вымещение человека и человечности из области творчества и культуры; второй — «перезагрузка человечности», рекультивация архаических принципов построения социума и способов взаимодействия с окружающим миром. Поэтому становится актуальной потребность в изучении и осмыслении ресурса архаического, вместе с тем на сегодня востребована концепция архаической размерности социального бытия.

Под «архаическим» (от греч. αρχή — начало, принцип) понимается первоосновное, превоначальное. В рамках данной концепции категория «архаическое» имеет два смысловых плана: во-первых, хронологический, при этом указанная категория понимается как Древняя, старая, а, во-вторых, генезисный — основополагающая, началополагающая.

Архаическая размерность социального — совокупность независимых параметров, сформировавшихся в древности и определяющих генезис современного социума.

В рамках указанной концепции рассматриваются следующие проблемы: становление социального, особенности построения архаических обществ, социальные связи, характерные периоду архаики, место анархических основ общежития в архаическом социуме, соотношение коллективного бессознательного и коллективного сознательного, место мифа в архаическом социуме, рациональное и иррациональное сквозь призму архаической размерности социального, гносеологические перспективы архаики.

Интерес к архаике вызван тем фактом, что именно этому качественному и хронологическому периоду соответствует первый опыт построения социального. Данный период характеризуется рядом черт: наличие у человека актуального опыта проживания Беспредельного, Хаоса, непосредственность и теснота социальных связей, доверие, наличие общности идей и целей между индивидами, сознательная ответственность, включенность в Мир [2]. Без сомнений, только обращение к архаике способствует переосмыслению таких ныне утрачиваемых понятий как «родина», «родное», «дом», «быт», «благо» и выбору стратегии дальнейшего развития социума [3].

Касаемо организации социального бытия следует отметить следующее: столпы так называемого «здорового общества» — непосредственность и теснота социальных связей, доверие, наличие общности идей и целей между индивидами, а также — сознательная ответственность. Полагаем, процесс «оздоровления», «очеловечивания» возможен при восстановлении вышеперечисленных основ, что сегодня достижимо через переосмысление концептов, предложенных такой управленческой стратегией, как анархизм. Особую ценность представляют принципы общественного устройства, предлагаемые данной идеологией.

Анархия может быть квалифицирована по следующим принципам: это безгосударственность (или тип государственности, воспринятый не извне и не сверху, а изнутри социального тела); это договор, как основа взаимодействия между людьми; это свобода труда и союзов, община, как основная форма объединения людей; это общность идей и целей; это имущественное равноправие. Некоторые из принципов требуют детализации, дополнительных комментариев.

Безгосударственность понимается в данной работе как отсутствие централизации, поскольку централизация во многом определяет формирование абстрактных отношений в социуме, формализует живые линии социальных жизненных связей. Предлагаемый концепт децентрализации предусматривает непосредственное взаимодействие между человеком и человеком, а также между человеком и окружающим миром (отношение к природе как к родному). Свобода труда предусматривает возникновение его (труда) по воле индивидов и для решения непосредственных задач, то есть таких, которые не навязаны кем-то извне, но вызваны актуальной необходимостью. Однако для преобразования современного социума недостаточно будет использовать только данные основополагающие начала, необходимы и какие-то дополнительные методики достижения «очеловечивания»; такие методики, нацеленные на ревизию способов мысли и очищение их от содержательного балласта имеют место в философии, как отечественной, так и зарубежной.

Поскольку, по сути, общество с «человеческим лицом» имеет иную, в сравнении с сегодняшней, ментальность, постольку для ее культивирования и оплотнения необходимо полное разрушение привычного способа мыслить и выход за его грань. Вместе с привычным способом мысли в стороне остается и привычный способ жизнеобустройства. Актуальность приобретает формула: «делаю так, потому что понимаю, что иначе невозможно».

Архаическая размерность социального есть имманентный современному социуму план бытия, содержащий в себе основания, маркируемые современной наукой как интуитивные, подсознательные, иррациональные. Попытки модерна отказаться от исследуемой в данной работе размерности бытия современного социума приводит, как указывалось выше, к вымещению человечности из области творчества и культуры, увеличению технократии и утилитаризма. При этом стоит отметить, что указанные основания делают бытие современного человека полным, а процесс проживания интенсивным. Полагаем, что синтез рациональности, обусловленной формальной логикой, и иррациональности есть то, что может быть детерминировано как живое человеческое.

Для входа в архаическую размерность и для проведения исследовательской работы необходим особый методологический комплекс. В данной статье нами предлагаются лишь некоторые, полагающие начало исследованию, методы:

— метод адогматического мышления, предложенный Л. Шестовым и нацеленный на планомерное и последовательное сомнение, на отказ от готовых смыслов, завершенных форм;

— методы деструкции М. Хайдеггера, деконструкции Ж. Деррида, заключающиеся в постоянном разрушении бытия с целью ухода от «мертвого», бессмысленного, пустого.

Итак, в данном исследовании автором очерчено проблемное поле концепции архаическая размерность социального, при этом рассмотрение каждой из указанных выше проблем должно быть более обстоятельным и обширным.

Библиографический список

1. Кребель, И. А. Несдержанный Логос : К вопросу о возможности восприятия отечественной культуры в режиме *ratio-aesthetica* / И. А. Кребель // Вестник Омского гос. ун-та. — 2010. — № 2(56). — С. 348–357.

2. Кребель, И. А. Архаика ge-ligio: символический порядок инобытия мысли (на примере мифопоэтики Серебряного века) / И. А. Кребель // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина : научный журнал. Сер. Философия. — СПб., 2009. — № 3. — Т. 1. — С. 112–120.

3. Кребель, И. А. Архаика времени в медиа-культуре : феномен куклы / И. А. Кребель // Медиафилософия. Основные проблемы и понятия : материалы Междунар. науч. конф.

«Медиа как предмет философии», 16–17 ноября 2007 г. — СПб., 2008. — С. 201–219.

ГЛАТКО Михаил Сергеевич, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: glatko@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 28.09.2012 г.

© М. С. Глатко

УДК 1:7.01

Е. В. ДЕРГАЧЁВА

Омский государственный
технический университет

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ДИЗАЙНА В РЕГИОНАЛЬНЫХ СЕМИОТИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ

Статья посвящена определению сущностных признаков дизайна как социального явления, через обращение к социальной онтологии.

Ключевые слова: дизайн, искусство, эстетическая реальность.

Статья подготовлена в рамках реализации государственного контракта 12.7.41.11.0175 с Министерством образования и науки РФ по Федеральной целевой программе «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. по теме «Организационно-техническое обеспечение проведения всероссийской молодежной конференции «Актуальные проблемы российского регионализма: областническая идеология и культурология в истории и современной философской и общественно-политической мысли».

Тенденция эстетизации современной социо-культурной реальности усиливается, распространяется как вширь по всему пространству социума, так и вглубь, в структуры внутреннего мира человека. В современном обществе происходит эстетизация самых различных сфер, структур, институтов, усиливается художественное начало любой человеческой деятельности. Так, речь может идти об эстетизации науки и образования, личных и публичных пространств, политики и бизнеса, спорта и повседневной жизни. Ю. Хабермас обозначил совокупность всех этих процессов как «своеволие эстетического».

Особую социальную заостренность проблемы развития эстетического начала в современном социуме приобретают под влиянием беспредельного распространения товарно-денежных отношений, тотального омассовления.

О том, что эстетизация действительности, ее всепроникающий, диффузный характер в современном мире рождает подвижное пространство личного эстетического опыта, который является единственным способом, уравнивающим человека и среду, говорит философ Джанни Ваттимо. Свободно интерпретируя, человек реализует естественную потребность в творчестве и искусстве. Творчество следует понимать как диалог между субъектом и миром, опосредованный создаваемыми ими семиотическими объектами (семиотическим пространством).

Осмысление задач эстетического преобразования, анализ социокультурных аспектов деятельности дизайнера помогли выявить проблему отношений традиционного художественного творчества и дизайна, которая стала особенно актуальной в середине и второй половине XX в. Проблема была осмыс-

лена известными философами, культурологами и теоретиками (Д. Глоаг (1946), Г. Рид, (1954), Т. Мальдонадо, (1964), Б. Блёминк (2004), Е. А. Розенблюм (1974), В. Р. Аронов (1984), Н. В. Воронов (1968), В. Л. Глазычев (1970), В. Ф. Сидоренко (1984), О. И. Генисаретский (1987), а также практиками современного дизайна (Дж. Нельсон, С. Бартон, Б. Мунари, П. Форназетти, Ф. Кислер, К. Молино, И. Ногучи, Д. Джадд, Н. Поттер) [1].

Неопределенность статуса дизайнера в системе духовной культуры очевидна. Он рассмотрен с точки зрения функциональности, искусства и как синтезированное явление. Процесс последовательного углубления контекстов, в которых разворачивается изучение истории дизайна является причиной его глобализации.

Определить статус дизайнера в системе духовной культуры возможно через выявление его социально-онтологических оснований, которые позволят атрибутировать дизайну его основные признаки.

Через обращение к социальной онтологии, удалось обнаружить следующие признаки дизайнера как социального явления, как элемента социальной реальности [2].

1. Дизайн — это вид искусства, специфика которого заключается в следующих признаках: сочетание утилитарно-прагматического и прикладного, а также эргономичности, технологичности, гуманизме. Здесь утилитарно-прагматическое рассматривается как социально-ценностный аспект. Выражается в категориях польза, благо, эффективность, где утилитарность — это польза для человека, прагматизм — это эффективность всякого вида деятельности, а прикладное — это обращение к производству.

Являясь видом искусства, преобразующим материально-предметный мир, дизайн имеет прикладной характер, соответственно, имеет наиболее тесную из всех видов искусства связь с материальным производством. Благодаря этому, он широко распространяется, охватывает и затрагивает все сферы человеческой деятельности.

Так, например, Рескин считал, что искусство бытовых вещей, является основополагающим в иерархии искусства. Эту мысль продолжил У. Моррис. Мысль об искусстве как производственной деятельности, как жизнедеятельности находит свое отражение в работах А. Родченко, В. Татлина, Л. Лисицкого, М. Гинзбурга, И. Леонидова.

Иная позиция в свое время, разрабатывалась методологами ВНИИТЭ (О. Н. Генисаретский). Основной концепцией теории дизайна, служило сформулированное в соответствии с системно-деятельностным подходом представление о проектировании (дизайне) как одном из видов социальной деятельности, направленной на производство вещей. «Проектирование (и производство) вещей составляет особую область человеческой социальной деятельности. Как очень большое, глобальное подразделение человеческой социальной деятельности, оно находится в одном ряду с наукой — как производством идеальных предметов, научных знаний и систем знаний, обучением и воспитанием — как производством и «изготовлением» людей, искусством — как производством художественных ценностей [3, с. 36].

Также сомнения вносит тот факт, что большинство западных и российских исследователей не уделяют достаточного внимания размежеванию понятий «искусство» и «художественное творчество». Трудно согласиться с отождествлением понятий «дизайн», «эстетическая» и «художественная деятельность».

Разводя понятия «искусство», «эстетика», «художественность» и «творчество», необходимо сказать о том, что последние три являются свойствами искусства, которые в нем пересекаются, но не совпадают полностью.

Характерной чертой, определяющей принадлежность дизайнера к сфере искусства, его генетическую связь с ним, является художественность. Если понимать художественность в узком смысле как использование специфических средств выразительности, то она совпадает со сферой эстетического. Художественность в широком смысле — это трансляция вечных общечеловеческих ценностей, отражающих сущность человека. В дизайне то и другое понятие уместно. Наличие художественности (в узком смысле, как использование художественно-выразительных средств) наиболее ясно доказывает принадлежность дизайнера к искусству. Особенность дизайнера в его практических функциях. Но при этом эстетическое и художественное начала в нем первостепенны перед утилитарностью.

Подобной позиции придерживаются многие практики современного дизайна. Например, мировая знаменитость Эммануэль Дитриш, отвечая на вопросы о функциональности дизайнерских вещей, имеет свое суждение. «Взгляните на мои часы. Как у многих дизайнерских вещей, их функциональность утратила свое значение. Раньше люди носили часы, потому что они показывали время. Сегодня их задача — вызывать эмоции. Это относится и к автомобилям» [4].

Существует несколько мнений о том, что в искусстве первично.

Например, в своей работе «Дегуманизация искусства» Х. Ортега-и-Гассет в отношении того, что пер-

вично в искусстве писал: «...человеческое» содержание произведения станет настолько скудным, что сделается почти незаметным. Тогда перед нами будет предмет, который может быть воспринят только теми, кто обладает особым даром художественной восприимчивости. Это будет искусство для художников, а не для масс; это будет искусство касты, а не демоса. Вот почему новое искусство разделяет публику на два класса — тех, кто понимает, и тех, кто не понимает его, то есть на художников и тех, которые художниками не являются. Новое искусство — это чисто художественное искусство» [5].

Понятно, что здесь эстетический момент для искусства первостепенен. Конечно, для эпохи модернизма очень важно эстетическое чувство. Но это только один из этапов развития искусства. Этап, когда оно активно работает с формой (формализм).

Если же считать, что искусство, возникло в первобытную эпоху, то оно выполняло и ритуальную функцию. Тогда оно было синкретично с религией и совпадало с социальной практикой (например, с охотой). А эстетические и практические функции были неразделимы. Позднее произошла специализация, и эти функции в искусстве стали самостоятельными.

Если определять эстетику как универсальное эмоционально-ценностное отношение к миру, то очевидным становится тот факт, что эстетические свойства были присущи искусству изначально.

Эстетический компонент, наряду с художественным, является одним из доминирующих факторов, определяющих родовую принадлежность дизайнера к искусству.

Определенная зависимость от материального производства актуализирует такой специфический признак дизайна как технологичность.

2. Дизайн имеет наиболее тесную из всех видов искусства связь с материальным производством. Этим обусловлена широко распространенная экстраполяция характеристик материально-производственной деятельности на дизайн. Данная связь превращает дизайн в авангардную буферную зону, форпост взаимодействия искусства с другими формами духовной и материальной культуры, направленного на удовлетворение социальных потребностей. Таким образом, дизайн превращается в единственный вид искусства, наиболее активно обслуживающий социальные потребности.

Особенность дизайнера в его функциональности, технологических особенностях процесса производства. Но при этом эстетическое и художественное начала первостепенны перед утилитарностью в дизайне, о чем говорит, например, Ю. Б. Боров «Дизайн есть в известном смысле результат безграничного расширения сферы прикладного искусства и его развития на промышленной основе, результат проникновения эстетики в технику, вторжения художника в производство» [6, с. 29].

Дизайн — это всеобщность искусства, он опирается на сферу продукции индустрии, и научно-технический уровень данного общества, воплощенный в товарах широкого потребления, секреты производства и технологии создания.

3. Дизайн является маргинальным видом искусства. Основанием его социального бытия является социальная мобильность, темпы которой с течением времени нарастают. Дизайн — сила, которая делает искусство всеобщим, оставляя, при этом его индивидуальным, а не массовым. Это — одна из актуальных на сегодняшний день социальных потребностей.

Таким образом, дизайн существует в рамках элитарной, а не массовой культуры. Его маргинальность заключается в выполнении функции авангардной буферной зоны искусства, высокой динамичности и относительно поздним появлением на «окраинах» искусства как ответ на вышеуказанный вызов (социальную потребность).

В современном обществе велик спрос на разнообразные эстетические стандарты. Человек примеряет к их к себе и на себя и в итоге сливается с ними, иногда даже не замечая, как превращается во вторично-третичный продукт их воздействия, в нечто, имеющее внешний блеск, но не имеющее собственного лица. Человек сливается с «мировыми стандартами», и, поскольку человек не оказывает никакого сопротивления, становится совокупностью стандартов — производное от производного, говоря языком Бодрийера, симулякр. Поскольку человеком не оказывается никакого сопротивления, то его «симулякризацию» можно считать стержневым результатом эстетизации социальной реальности. Человек превращается в идеального потребителя, что и требуется обществу потребления. Конечно, существует вариант индивидуального ответа на системные противоречия, но силы слишком не равны. Во всяком случае в этом ответе ощущается момент борьбы, противостоит тотальной общественно организованной эстетизации. Современный человек способен «извлекать смыслы из впечатлений» (Мамардашвили).

«Метафизические чувства современного человека возникают главным образом по поводу эстетики «малых форм», поскольку эстетизация больших социальных структур, теряющих свою человеческую значимость под воздействием процесса глобализации, уходит на второй план. На первый план выходят образы микроэстетики, и метафизическое начало живет теперь в *ближайшем* по отношению к человеку» [7]. Среди привычных вещей есть такие, которые становятся постоянным источником метафизических эстетических переживаний многих людей: дом, родина (родной кров), улица, двор. Метафизические чувства, в отличие от экзистенциальных, редкие и трудные, их нельзя назвать общечеловеческими в смысле буквально всеобщих, повторяющихся ощущений. Здесь-то как раз и актуализирует свой опыт дизайн.

4. Возникновение дизайна является ответом искусства на вызов социальной среды, сформировавшийся в эпоху нового времени (14–17 вв.) и актуализированный современной эпохой (20–21 вв.) Этот вызов заключается в возникновении социальной потребности сделать искусство всеобщим, оставив его индивидуальным и элитарным, не снизив его социальной ценности.

О том, что искусство имеет собственную внутреннюю логику развития как закрытая самодостаточная система сказано много. Так, специализация искусства вообще и выделение дизайна в частности обусловлены внутренней логикой его развития. Но так же существуют социальные предпосылки и основания появления феномена дизайна, и они не случайны. Эти основания, являясь социальной онтологией дизайна, объясняют возможность его появления как элемента социальной значимости.

Основаниями появления и существования дизайна являются процессы, происходящие в обществе, такие как рост образованности, НТР и НТП, ситуация постмодерна и др. Под ситуацией постмодерна подразумевается в данном случае деиндивидуализация. Дизайн, в свою очередь, противостоит ей.

Как положительный момент рассматривается онтологический плюрализм, что является источником развития дизайна, определенной свободе выражений и многообразию форм.

Развитие НТР обусловило появление большого количества машин, и как следствие — потерянности человека среди них, желание вернуть утраченную гармонию.

Искусство само по себе неоднородно. В нем происходят внутренние автономные движения и возникают процессы, обусловленные внешними вызовами, поскольку искусство органически связано со многими другими сферами жизни человека. Одним из таких вызовов был резкий рост уровня жизни в 19–20 веках в связи с развитием индустриально-колониального общества и его переходом в глобально-интегрированное. Это обусловило расширение культурной части человеческого сообщества на несколько порядков, и, соответственно, рост материальных и духовных потребностей ее представителей. Количественно и качественно изменились эстетические потребности: у значительной части людей они усложнились, и возникло стремление к самовыражению, к индивидуальному стилю. Индивидуальность стала осознанной не только на политико-правовом уровне, но и на эмоционально-ценностном.

Необходимо особенно подчеркнуть, что речь идет не о массовости, а о всеобщей индивидуализации, осознанной на эмоционально-ценностном уровне и подкрепленной материально. Это включает искусство в процессы горизонтальной и вертикальной мобильности. Так возникает мембранное образование в искусстве (дизайн), которое оказывается наиболее чутким к эстетическим потребностям большого количества индивидуальностей.

Таким образом, дизайн становится силой, которая делает искусство всеобщим, потому что он представляет собой часть художественного пространства, где индивидуальность реципиента встречается с индивидуальностью художника. Это разнонаправленные индивидуальности и их встреча дают гармонирующий эффект.

5. Дизайн является видом искусства, который в силу своей социальной природы инвертирует в своих атрибутивных свойствах другие формы духовной культуры: миф, религия, наука, мораль.

Он использует символы, так же как их используют такие формы духовной культуры, как миф и религия; пользуется категориями, схемами, моделями подобно науке, оперирует ценностями как мораль.

Также дизайн реализует гуманистическую функцию, используя такую науку как эргономика, которая заботится о физическом здоровье человека в системе человек — машина. Этим же обусловлено появление науки о дизайне — техническая эстетика. Проблемным полем, которой является эстетика машин, их восприятие человеком и его существование среди них.

6. Дизайн представляет собой творческую деятельность, направленную на создание эстетической реальности, выступает носителем художественности в широком и узком смысле, обладает особой символикой и языком. Творчество, понимаемое как символически опосредованный диалог между субъектом и миром, создает эстетическую реальность, которая имеет символическую природу, фиксируемую в системе знак — символ — смысл — действие. Где субъект — это создатель семиотического пространства.

Семиотический объект является результатом взаимодействия субъектов, где ответы превосходят по силе эти вызовы.

Особенностью (сущностной спецификой) семиотических объектов является именно множество трансцендентных смыслов. Смысл — это духовный атрибут семиотического объекта, выражающий его избыточность.

Трансцендентные смыслы порождаются субъектом, атрибутируются семиотическому объекту и образуют среду их существования. Всякий трансцендентный смысл образует возможную (потенциальную) и актуальную траекторию взаимодействия субъектов [8, 9].

Существование эстетической реальности само по себе не вызывает сомнений. Под эстетической реальностью мы понимаем континуум явлений и предметов, вызывающих эмоционально-ценностное отношение. Эти явления и предметы способны вызывать эмоциональный отклик определенной силы, остроты, напряженности и длительности. Они же определяют иерархию предметного мира для субъекта, распределяют предметы по степени значимости для него. Названные признаки указывают на семиотическую природу эстетической реальности.

В развитии семиотики можно выделить несколько этапов: логико-математический, структурно-лингвистический и социокультурный. За основу выделения данных этапов возьмем систему объект — знак — человек. Логико-математический этап концентрируется на исследовании отношения знака к объекту. Следующий этап, который мы определили как структурно-лингвистический Он характеризуется смещением фокуса исследований с объекта на второй элемент представленной системы — знак и, соответственно, изучением отношений знаков друг к другу. В то же самое время знак несет определенное содержание, ориентированное на субъекта и представляющее определенную значимость (ценность) для него. Здесь интерес вызывают принципы функционирования самостоятельной знаковой реальности как элемента социальной жизни. Так возникает третий этап в развитии семиотики — социокультурный, который позволяет расширять рамки семиотики до явлений, находящихся за пределами объектов и знаков, в рамках которого фокус внимания перемещается на третий элемент системы объект — знак — человек. Такова направленность постмодернистской семиотики. В этом случае важно, прежде всего, взаимодействие людей, человек рассматривается как создатель культурного пространства, основу которого составляет знак. Он рассматривается как транслятор определенных социальных смыслов.

Сегодня уже не так остро звучат проблемы репрезентационных возможностей знака, и все больше осознается необходимость понимания природы межсубъектной коммуникации, частью которой выступает и эстетическая реальность. Мы полагаем, что для понимания семиотической природы эстетической реальности сами рамки семиотики должны быть расширены. Для того, чтобы обнаружить точку пересечения субъективной и объективной реальности в межсубъектной коммуникации, в творениях культуры, необходимо ввести категорию семиотического объекта. Для этого следует сместить акценты с феномена знака на феномен символа. (Традиционные интеллектуальные инструменты трансляции и понимания смыслов в коммуникации — это теория коммуникативного действия и коммуникативной рациональности (Ю. Хабермас) и герменевтика (Х.-Г. Гадамер, М. Хайдеггер делают акценты либо на знаковой, либо на смысловой реальности.) Поэтому как утверждает с. философских наук Т. П. Мильчарек

традиция социокультурной семиотики должна быть дополнена традицией символизма. Он понимает под символизмом такое идейное течение в различных отраслях духовной культуры, которое объединяет множество философов, поэтов, писателей, художников, музыкантов и режиссеров общим пониманием роли символической составляющей искусства, а именно пониманием символа как (по)граничной реальности между имманентным и трансцендентным мирами [10, с. 148]. Понятие семиотического объекта позволяет выйти за рамки оси отношений знак — значение, которая продолжает и сегодня задавать дискурсивное пространство семиотики. Попытки выйти за рамки этой оппозиции предпринимались уже Моррисом, который вводил в структуру семиозиса человека.

Семиотический объект — это специфическое сочетание знаков, символов, смыслов и действий. Перечисленные элементы образуют систему, в которой действие — всякое изменение реальности, производимое человеком, знак — материально-предметное воплощение действия, символ — опосредствующее звено взаимодействия людей, а смысл — духовный атрибут семиотического объекта, выражающий беспредельность и свободу его интерпретации (интерпретативный потенциал). Особенностью семиотического объекта являются трансцендентные смыслы. Это связано с его творческой природой, поскольку семиотический объект выполняет роль посредника творчества как диалога субъектов, в ходе которого он создается. Семиотический объект представляет собой единство материального и духовного.

Символ — это аналог смысла, получающий свое материальное воплощение в знаках, словах, звуках, эмоциях и чувствах и, соответственно, действиях.

Известно, что ситуация творчества вводит человека в состояние напряжения. Если мы будем понимать под творчеством диалог, проходящий между субъектом и миром, опосредствованный создаваемыми участниками семиотическими объектами, тогда напряжение творчества определяется интенсивностью этого диалога, а интенсивность, в свою очередь, определена трансцендентными смыслами создаваемых объектов. Если смыслов много и они разнохарактерные, тогда, соответственно, диалог интенсивнее, а творческое напряжение сильнее.

Семиотическими объектами являются все продукты деятельности человека, в той мере, в какой они составляют культуру. Семиотический объект не может быть ограничен сферой знаков. Он превращается в комплекс знаков, символов, смыслов и действий.

Следует подчеркнуть, что символ является особым элементом семиотического объекта. В нашем понимании, символ — это структура данного конкретного семиотического объекта. Символ является универсальным элементом, единицей, выражением, пространством экспликации, способом фиксирования индивидуального социокультурного опыта в значении «для всех». Иными словами, символ в настоящем и для всех есть то, что в прошлом было смыслом для одного или немногих. Именно поэтому, на наш взгляд, И.-В. Гете писал, что символ «открывающая сила, которая может представить в особенном целом и наоборот, ... превращает видение так, что идея в образе становится бесконечно действенной, воспроизводит индивидуальность и несет в себе обобщение, заключает в себе полноту вещей, порождает множество представлений», призван осуществлять коммуникацию между духом художника и духом зрителя

[11, с. 141 – 142]. С. С. Аверинцев отмечает, что символ несводим к категориям знака, образа и смысла, но он отличается и знаковостью, и образностью и обладает многослойной смысловой структурой. Смыслы «объективно» осуществляют себя через символ и только в ситуации диалога: «структура символа направлена на то, чтобы погрузить каждое частное явление в стихию «первоначал» и дать через него целостный образ мира, ... символ есть миф, «снятый» развитием культуры», унаследовав его коммуникативную функцию, «...суть символа будет утрачена, если закрыть его бесконечную смысловую перспективу» [11, с. 510 – 511].

Символизация в нашем понимании — это превращение чего-либо в символ, то есть в структуру универсальных объективированных смысловых единиц, посредством которой объективируется «бесконечная перспектива» индивидуальных, необщепринятых смыслов. Знак символизирует, но не является символом сам.

Принимая во внимание утверждение о том, что всякий объект в социальном мире является объектом семиотическим рассмотрим в качестве примера символику логотипа Омской области.

Недавно официальным логотипом стал след медвежьей лапы в виде контура карты области. Призванный выполнять коммуникативную функцию (ассоциация с Омским регионом), знак сопровождает слоган «Омский регион — Открытая Сибирь».

Присутствующие знаки: диагональ слева направо, снизу вверх обозначает развитие (диагональ, вообще, означает динамику, напряжение, неустойчивость, неожиданность, резкую перемену). Медвежья лапа — символ мощи и силы. Медвежьи когти знаменовали воинскую доблесть, благородство человека.

Логотип подвергся широкой критике со стороны профессиональной части населения. Многие обсуждали формальную сторону вопроса. Но суть проблемы в символике знака [12].

Возможные интерпретации:

1. «Пятерня — это символ региона, готового к партнерству. Мы долго искали символ, который бы представил Омскую область на мировом уровне. Звезда, крест, круг, квадрат — эти символы давно уже заняты. Раз символ России — медведь, а Омск — опора России, то мы «приватизировали часть медведя», и нашим брендом стала медвежья пятерня. Этот бренд возможно вставить в различные отрасли, как химическую, так и молочную. Это символ открытости Омского региона, а незаполненные контуры карты приглашают занять свое место», — поясник разработчик логотипа, дизайнер Станислав Иванченко. Поясняя идею, автор говорил о том, что суть этой медвежьей лапы в том, что это опора всего медведя, всей России и что, по сути, Омская область — это модель евразийства, потому что здесь есть все национальности, все религии, поэтому мы — опора России. Это открытый символ — лапа, не сжатая в кулак, а открытая для новых контактов [13].

2. Дикий таежный край, провинция, малоразвитый регион с диким необразованным населением, сырьевая база.

3. Лапа дающая и получающая, бесперспективность развития и невозможность процветания.

В качестве следующего примера можно рассмотреть объект дизайна — омский аэропорт.

Любой аэропорт является буферной зоной между городами, между небом и землей, между одним миром и другим. Первое впечатление о городе, в который вы прилетаете, о путешествии, в которое вы

отправляетесь, о средстве специфического передвижения (самолете) можно получить от аэропорта, и, возможно, оно останется с вами на всю жизнь.

Здание омского аэропорта представляет собой горизонтальный вытянутый прямоугольник. Остекление верхнее архитектурной части усиливает его протяженность, отражает небо и растворяется в нем. Интерьеры достаточно аскетичны и подчинены минимализму форм, цвета и материала. Несколько массивных круглых опор, облицованных металлом, свисающие светильники из ряда горизонтальных плоских колец являются единственным украшением. Серая гамма и металлические конструкции, оформляющие длинное прямоугольное пространство.

Присутствующие знаки: прямоугольник, означает рациональность, надежность. Колонна — несущая мир, мировая ось, удерживающая небо и связывающая его с землей. Металлы ассоциируются с космическими планетами. Серый цвет может символизировать усредненность, корректность, слабые проявления реакций, излишнюю скромность, порой переходящие в апатию. Круг обозначает вечность, Бога, небо, свет, женское начало (душу).

Возможные интерпретации: 1. Холодный северный край, большие свободные (бескрайние) пространства. 2. Современный промышленный город с высокотехнологичным производством и урбанистичным обществом. 3. Часть космического пространства, небесный корабль, мир будущего.

Нужно подчеркнуть, что форма, цвет, материал, здания — это знаки, или сложные знаковые комплексы. Они выражают различные символы. Сущность символа заключается в соотношении бесконечного множества индивидуальных смыслов с определенным общезначимым объективированным культурным смыслом. Последний является символом, репрезентируя структуру того явления, с которым соотносится бесконечное множество индивидуальных смыслов, местом встречи этих смыслов с общезначимым.

Как вид искусства, дизайн является сферой духовного производства. Представляет собою творческую деятельность, направленную на создание эстетической реальности и формирование эстетического опыта человека. Большое значение дизайн уделяет символам, знакам, человеческим ценностям, что дает возможность свободной интерпретации его произведений. Эта возможность реализует истинные потребности человека, что само по себе уже гуманно.

Библиографический список

1. Дергачёва, Е. В. Дизайн в системе духовной культуры / Е. В. Дергачёва, Т. П. Мильчарек // Омский научный вестник. — 2010. — № 3(88). — С. 125–128.
2. Дергачёва, Е. В. Социальная онтология дизайна / Е. В. Дергачёва // Омский научный вестник. — 2012. — № 2(106). — С. 122–125.
3. Теоретические и методологические исследования в дизайне / Составители : О. И. Генисаретский, Е. М. Бизунова. — М., 2004. — 372 с.
4. Архипова, А. Emmanuel Dietrish: «Дизайн должен работать гладко» // Современный интерьер / звезды дизайна [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.sovint-terior.ru/stat1.php?t=23&n=224> (дата обращения: 02.12.2011).
5. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет // Художественное искусство [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://ihtik.lib.ru/> (дата обращения: 03.03.2012).
6. Боров, Ю. Б. Эстетика / Ю. Б. Боров. — М. : Политиздат, 1988. — 496 с.

7. Шатунова, Т. М. Социальный смысл онтологии эстетического : автореф. дис. ... д-ра философ. наук / Т. М. Шатунова. — Казань, 2008. — 52 с.

8. Мильчарек, Т. П. Субъект и личность / Т. П. Мильчарек // Альфа : межвуз. сб. науч. ст. Вып. 3 / Отв. ред. В. М. Шкарупа. — Омск, 2007. — С. 46–52.

9. Мильчарек, Т. П. Ранний опыт философствования как особая форма функциональности / Т. П. Мильчарек // Омский научный вестник. — 2010. — № 3(88). — С. 93–98.

10. Мильчарек, Т. П. Семиотическая природа эстетической реальности / Т. П. Мильчарек // Омский научный вестник. — 2011. — № 4(99). — С. 80–85.

11. Гете, И.-В. Избранные философские произведения / И.-В. Гете. — М. : Мысль, 1964. — 520 с.

12. Дергачёва, Е. В. Семиотика регионального социокультурного пространства в практике дизайна / Е. В. Дергачёва // Актуальные проблемы российского регионализма: областни-

ческая идеология и культурология в истории и современной философской и общественно-политической мысли : материалы Всерос. молодеж. науч. конф. — Омск : ОмГУ, 2012. — С. 147–159.

13. Орлов, В. Н. У Омской области появился логотип [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://taragorod.ru/news/u_omskoj_oblasti_pojavilsja_logotip/2010-12-03-180. (дата обращения: 15.08.2012).

ДЕРГАЧЁВА Елена Владимировна, старший преподаватель кафедры «Дизайн и технологии медиаиндустрии».

Адрес для переписки: Lean-lean@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 06.12.2012 г.

© Е. В. Дергачёва

УДК 165.12

А. С. НАГИБАУЭР

Омский государственный педагогический университет

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ «ВОПРОСА О ТЕХНИКЕ» М. ХАЙДЕГГЕРА

В статье, на основании рассмотрения учения М. Хайдеггера о технике и истине, выявляются два онтологических статуса человека: **Затребователь** и **Толкователь**. Формулируется актуальность построения теории опыта для формирования такой теории познания, которая учитывала бы роль целостного человека в познании.

Ключевые слова: техне, истина, Затребователь, Толкователь, опыт, со-бытие.

В своем докладе «Вопрос о технике» М. Хайдеггер ставит вопросы о сущности истины и субъекта, а также проблему бытия человека в условиях современности. Начиная с вопроса о сущности современной техники, Хайдеггер актуализирует вопрос о природе техники вообще: чтобы понять, что есть современная техника, нужно осмыслить, что есть техника как таковая, потому что она лежит в основе современной техники.

По сути, не соглашаясь с распространенными, лежащими на поверхности инструментально-антропологическими определениями техники, Хайдеггер дает онтологическое обоснование сущности техники. Обращаясь к этимологии, Хайдеггер рассматривает понятия причинности, техне, эпистеме, лежащие в основе техники: они есть по сути онтологические понятия, потому что относятся к искусству и познанию, а значит, к способу обнаружения, выведения, приведения к присутствию. Так, аргументирование Хайдеггера приводит нас к понятию истины. «Техника — вид раскрытия потаенности. Сущность техники расположена в области, где имеют место открытие и его непотаенность, где сбывается [aletheia] истина» [1, с. 225].

Истина есть не гносеологическая категория, но онтологическая. Истина — буквально aletheia — несокрытость. Истина есть вы-ведение сокрытого в не-

сокрытость, про-из-ведение потаенного в непотаенность, в явленность. Истина есть раскрытие вещи в ее сущности. Для греческого мышления техне (= эпистеме) есть способ истинствования, способ обнаружения бытия. Такое техне лежит в основе и современной техники. Нужно всегда иметь в виду бытийственное измерение современной техники: она есть способ обнаружения истины. Но если раньше такое обнаружение по своему способу было про-из-ведением (пойэсис), то теперь, в лице современной техники, оно стало про-из-водством. «Что такое современная техника? Она тоже раскрытие потаенного... Правда, то раскрытие, каким захвачена современная техника, развергивается не про-из-ведением... Царящее в современной технике раскрытие потаенного есть производство, ставящее перед природой неслышанное требование быть поставщиком энергии» [1, с. 226].

В серии лекций на тему «Что зовется мышлением?» Хайдеггер также не обошел вниманием вопрос о способах отношения к действительности. Представим: вот человек стоит перед цветущим деревом. Как может он подлинно пережить цветение дерева? Только лишь освободившись от практических или научных интересов в отношении этого дерева. А иначе прагматическая и научная оснащенность затребует дерево в ином бытии, заставит его явиться

в сущности, проходящей под научное представление. Но это уже не будет опыт постижения цветения дерева. Посмотрев на это дерево с научной точки зрения, человек как бы «повалит» это дерево, и тем самым и свое переживание цветения как наивное, донаучное ощущение, не имеющее отношение к делу, к сущности, к бытию. Но Хайдеггер утверждает, что «нужно это цветущее дерево прежде всего и в конце концов не валить, а лишь однажды позволить ему стоять там, где оно стоит. Почему мы говорим «наконец»? Потому, что до сих пор мышление никогда не позволяло ему стоять там, где оно стоит» [2].

Таким образом, по Хайдеггеру, есть два вида истины, то есть два способа отношения к реальности: про-из-ведение и про-из-водство. Если первый есть «смирненное» позволение бытию раскрыться, выступить из потаенности в явленность, то второй заставляет бытие показаться, он есть «затребование на поверхность», «вытребование» [3, с. 139], «агрессивно-принуждающее отношение к природе» [3, с. 158]. Под позволением и принуждением как способами отношения к реальности подразумеваются различные опыты мышления и познания, но не только: это опыты проживания человеком самого себя и самой реальности.

Истолковывая современный опыт принуждающего отношения к реальности, Хайдеггер вводит два очень важных и принципиальных понятия: состояние-в-наличии и По-став.

Состояние-в-наличии — это способ бытия того, что было затребовано, выведено в несокрытость в процессе про-из-водства. Этим понятием «характеризуется весь тот способ, каким наличествуют вещи, затронутые производяще-добывающим раскрытием». Этот способ реализуется в том, что состоящие-в-наличии заставляют быть под рукой, то есть «установленным образом быть в распоряжении, а именно с установкой на дальнейшее поставляющее производство» [1, с. 227]. Такая установка приводит к тому, что в качестве состоящего-в-наличии вещь теряет свою сущностную самостоятельность. Что значит эта несамостоятельность? Хайдеггер поясняет: вещь «держится только тем, что поставлена на предоставление поставляемого ею». Вещь «поставлена на» — на что? На исполнение своей функции. Вещь есть для нас только в качестве исполняемой ею функции. Про-из-водство приводит к приравниванию сущности вещи к функции.

В связи с вопросом состоящего-в-наличии Хайдеггер актуализирует проблему человека. Человек не только «осуществляет все это поставляющее производство, через которое так называемая действительность выходит из потаенности для состояния в наличии» [1, с. 228], но и сам затребован, даже более, чем вся действительность, в качестве состоящего-в-наличии. Он включен в современный способ технического мышления, мышления про-из-водства и технического обращения с реальностью, и это мышление распространяется и на самого человека. Техническое обращение с реальностью в конце концов обращается в установку на функционализацию человека. Термином «По-став»¹ Хайдеггер обозначает современный технический способ истинствования. По-став заставляет человека поставлять все непотенное в качестве наличного состояния, «выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии» [1, с. 229]. По-став затребует человека в качестве Затребователя, поставляет человека в качестве по-ставщика. По-ставом описывается вся современная цивилиза-

ция, потому что в ней господствует техническое мышление, технический способ обращения с действительностью, то есть технический способ истины, явления непотаенности как про-из-водства. В. В. Библихин в «Чтении философии», определяя человека в эпоху Постава, говорит о том, что Постава подчиняет вещи и человека необходимости «быть не “просто так”... надо, чтобы они были тем или другим способом поставлены, вставлены в систему... представлений или что в сущности то же самое — в систему предоставления, ведь представление — это уже первое предоставление вещи... пока мы видим, что и человек, ради которого как будто бы все поставляется, предоставляется, все в большей мере включается, втягивается в дело: должен себя поставить, чтобы — поставить себя так, чтобы успевать больше, полнее, без остатка всё, и себя и вещи через себя, предоставлять» [4].

Итак, согласно Хайдеггеру, есть как бы две бытийственные возможности для мира, для реальности. Это возможности той или иной истины мира.

Виды Алетейи (способы раскрытия потаенного):

— Пойзсис → Про-из-ведение → Представление (художественное);

— По-став → Про-из-водство → Добывание-Поставление.

Явленность мира связана с тем, кому мир является. Это некий антропный принцип в онтологии, т.е. принцип соотносительности с человеком. Отношение человека к миру — не просто его присутствие само по себе, что-бытие, а то, как он присутствует, как-бытие человека — определяет как-бытие мира. Бытие есть одновременно реальность и отношение к ней. В каждом из онтологических вариантов человек актуализируется в разных бытийственных статусах.

В картине По-става человек есть Затребователь затребованного, Поставщик поставляемого, функционал. В таком состоянии он лишь элемент наличного состояния. Человек отпадает от своей сущности, от своего бытия, становясь лишь субъектом в системе субъект-объект. В этом, по Хайдеггеру, опасность По-става для человека — человек падает в не-человека: «человек среди распредегившегося материала становится просто поставителем этой наличности — он ходит по крайней кромке пропасти, а именно того падения, когда он сам себя будет воспринимать уже просто как нечто состоящее в наличности» [1, с. 233]. Человек как субъект-функция не самостоятелен, он захвачен мыслительно-деятельностной установкой По-става, которая «организует мир, наделяя вещи значением и назначением соразмерно втягиванию их в единую систему овладения действительностью».² В качестве Затребователя человек бытийствует как субъект, объективирующий мир. Затребователь дистанцирован от бытия и пребывает лишь в качестве мыслящего Я.

Философская же задача состоит в том, чтобы «приостановить угрожающее отчуждение от бытия» [3, с. 145]. Пойдя по пути про-из-ведения, человек обретает онтологическую ответственность за бытие, позволяя бытию быть и следовать своей собственной энергии. В сохранении близости к бытию мира человеку открывается истина мира, мир в своей истине. Так, человек уже не затребует, не добывает знания, но истолковывает смыслы открывающегося ему мира. Приостановить отчуждение, сохранить близость возможно при условии стояния в повседневном опыте жизни. Важно учитывать жизненный опыт при продумывании такой теории познания, в кото-

рой опыт познания строился бы как опыт целостного человека. В парадигме по-става, в соответствии с логикой научного познания, методологически вытесняется жизненный опыт, а вместе с ним и сам человек, из самого процесса познания. Поэтому, в силу новых возможностей, которые открываются благодаря хайдеггеровскому указанию на иную парадигму пойнсиса, особую актуальность приобретает задача продумывания и прояснения категории жизненного опыта и, в конечном итоге, раскрытия его познавательного потенциала.

Как-бытие человека *Толкователем* утверждает и утверждается связью с энергией бытия и укорененностью в бытии. В опыте Толкователю раскрывается для постижения мир в своей истине. Опытное постижение говорит нам не только о со-отнесенности человека и мира, но и о со-участии одного в другом. При внимательном отношении к опыту как таковому (опыту жизни и вырастающему на его почве опыту познания) возникает возможность оформления *онтологической гносеологии*, в которой найдется место целостному человеку.

Таким образом, человек может пребывать в двух модусах: либо быть точкой схождения, либо точкой разрыва бытия и мышления. Лишь в качестве Толкователя, опытно проживающего, понимающего и постигающего мир в его истине, человек выступает общением познания и бытия. Целостный человек

осуществляется лишь как событие общения — как *со-бытие*.

Примечания

¹ Ge-stell — По-став (В. В. Биbihин [1]), Затребование (Г. М. Тавризян [3]).

² Прим. Биbihина В. В. См. примечание 14 в [1, с. 223].

Библиографический список

1. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер : пер. с нем. // Время и бытие. Статьи и выступления. — М. : Республика, 1993. — С. 221–238.

2. Хайдеггер, М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер : пер. Э. Сагетдинова. — М. : Территория будущего, 2006. — С. 56.

3. Тавризян, Г. М. Философы XX века о технике и «технической цивилизации» / Г. М. Тавризян. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 216 с.

4. Биbihин, В. В. Чтение философии / В. В. Биbihин. — СПб. : Наука, 2009. — С. 34.

НАГИБАУЭР Андрей Сергеевич, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: nag_an@mail.ru

Статья поступила в редакцию 13.06.2012 г.

© А. С. Нагибауэр

УДК 140.8+158.923.2:159.931+159.932

М. В. ЧАЛДЫШКИНА

Омская государственная
медицинская академия

МЕЖДУ «ВИДЕТЬ» И «СЛЫШАТЬ»: К ВОПРОСУ О СМЫСЛЕ МОЛЧАНИЯ

В статье рассматривается актуальная проблема возможности диалога в культуре, место «Другого» в пространстве «видения». Утверждается, что пространство «видения» — это нарциссическое пространство, куда бы ни был обращен взгляд человека, он встречает лишь свое собственное отражение. Возможность обнаружения «Другого» обеспечивается благодаря иному способу миропонимания — «слышанию», так как именно здесь есть пространство «впускания» «Другого» и оно есть молчание.

Ключевые слова: нарциссизм, молчание, «Другой», «видение», «слышание».

Есть известный миф из греческой мифологии о том, как изумительно прекрасный юноша увидел свое отражение в воде и так пленился этой красотой, что не мог оторвать взор от своего отражения и умер, оказавшись не способным закрыть глаза на собственную красоту. Юношу звали Нарциссом, и в дальнейшем самолюбование, по имени прекрасного юноши, назвали нарциссизмом. Нарциссизму культура приписала отрицательный смысл, возможно, потому что человек не должен замыкаться на себе. Но разве не должен человек, чтобы понять себя, пристально вглядываться в самого себя? И как еще это можно сделать (постичь себя), кроме как из своих собственных оснований?

«Человек — мера всех вещей, — сказал Протагор, — существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». С тех пор прошло немало времени, но и сегодня мы убеждаемся

в его правоте, поскольку современная нам культура, выстроенная на фундаменте гуманизма, ценит автономную личность, свободно определяющую себя в мире. Казалось бы, в этих условиях и общество должно было измениться. Но золотой век, о котором так долго грезил человек, пока не наступил. Напротив, современное общество, где процветает насилие, не только демонстрирует, но и манифестирует свою болезнь. Границы прекрасного и безобразного, дозволенного и преступного, желанного и отторгаемого не только смещены, но подчас меняются местами. Похоже, человек стремится дойти до последних пределов, чтобы, если верить Достоевскому, проявить столь милое его сердцу «своеволие», но лишь затем, чтобы ужаснуться себе и очнуться.

Впервые «ужасшающую картину современного мира, которую все с тех пор без устали повторяют», по мысли К. Ясперса, «нарисовал Ницше: крушение

культуры — образование подменяется пустым знанием; душевная субстанциальность — вселенским лицедейством жизни "понарошку"; скука заглушается наркотиками всех видов и острыми ощущениями; всякий живой духовный росток подавляется шумом и грохотом иллюзорного духа; все говорят, но никто никого не слышит; всё разлагается в потоке слов; всё пробалтывается и предается. Не кто иной, как Ницше показал пустыню, в которой идут сумасшедшие гонки за прибылью; показал смысл машины и механизации труда; смысла нарождающегося явления — массы» [1].

Говоря «человек — мера всех вещей», Протагор утверждал, что у каждого человека свое представление о счастье и добродетели. Не будем спорить с учителем мудрости, но вспомним о Нарциссе. Любовь к себе, став и смыслом жизни, и счастьем для Нарцисса, принесло ему смерть. Увидев себя и свое совершенство, он оказался не способным видеть ничто иное. Можно сказать, что и река для Нарцисса была лишь потому, что он в нее смотрелся. Для человека, замкнутого на себе, закрытого от мира, мир превращается в средство и, неизбежно, становится пустым. Не допуская мысли, что есть еще что-то в мире помимо меня, я не нахожу в нем тепла, поскольку его во мне нет. Да, «человек — мера всех вещей», но есть и иная мера для человека, иное измерение. И здесь уместно вспомнить Нагорную проповедь, где Христос говорил ученикам: «Давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какою мерою мерите, такою же отмерится и вам» [Ев. от Луки 6:37].

Между «мерой» Протагора и «мерой», о которой говорит Христос, существенное различие. Христос, говоря, «какой мерой мерите, такою же отмерится и вам», устанавливает мои личностные отношения с кем-то помимо меня. И это очень важно, поскольку здесь появляется тот, с кем я могу себя соотносить, кто-то помимо меня реально существующий. Человек, устанавливающий себя в качестве «меры всех вещей», уже не может соотноситься с «Другим», поскольку «Другого» нет, есть только «Я», которое задает мир, исходя из собственного видения. «Бытие сущего стало субъективностью, теперь горизонт уже не светится сам собой. Теперь он лишь точка зрения человека, который к тому же сам и творит ее» (М. Хайдеггер). Свое крайнее выражение эта идея достигает в философии солипсизма, где мир вокруг не более чем отражение моего собственного «Я».

Как видим, перед нами две позиции, определяющие отношение «человек — мир — Другой»: в одной человек обращен на самого себя, здесь нет «Другого», есть только «Я», которое себя утверждает, манифестирует. «Антропология западных исповеданий» утверждает человека, автономного от Бога. Человек, хотя и создан по образу Божию, но, будучи автономным, не соотносится со своим Первообразом. На этом зиждется развитие западно-европейского гуманизма с его автономной, дехристианизированной антропологией современности, где отличие человека от прочей твари мыслится лишь в природных категориях: человек — «животное мыслящее», «социальное» и т.д.» [2]. И другая позиция, характерная для православной традиции, где есть обращенность к «Другому», есть «Ты».

Сегодня в Европе модно говорить о толерантности, о равенстве. Но ценности западного гуманистического мышления не срабатывают, когда мне нужен «Другой». Поскольку я ищущий абстрактную

личность, чьи права равны с моими правами, но живое «Ты», и только рядом с живым «Ты», к которому я обращаюсь (как христиане говорят, «Ты Господи»), мое «Я» становится возможным. Поскольку парадоксальность человеческой природы состоит в том, что, хотя мое «Я» закрыто от «Другого», закрыто от «Ты», но только в отношениях с «Ты», с «Другим», оно может быть. «Я» есть постольку, поскольку «я есть для кого-то». Поэтому А. Шмеман писал: «Homo sapiens — да, homo faber да, но, прежде всего, — Homo Adorans, человек, способный благодарить, славословить и понимать...» [3].

«Мир для человека двойствен, — читаем у М. Бубера в книге «Я и Ты». Двойственен в силу двойственности его позиции. Двойственность позиции человека определяется «двойственностью основных слов, которые он может произносить. Основные слова суть не единичные слова, а словесные пары. Одно основное слово — это пара Я-Ты. Другое основное слово — пара Я-Оно» [4]. По мысли М. Бубера, говоря «Я-Ты», я вступаю в личностные отношения с миром, а говоря «Я-Оно», я познаю мир. Но познавать мир совсем не то же, что пребывать с ним. «ПОЗНАВАЯ, человек остается непричастен миру, потому что знания локализируются «в нем», а не между ним и миром. Мир остается не сопричастным процессу познания, он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела, ибо он никак этому не способствует и с ним ничего не происходит» [4].

Мы познаем действительность посредством всех органов чувств. Но, начиная с эпохи Нового Времени, в Западной Европе, человек все более доверяется разуму. Стремясь постичь законы природы и себя самого, он превращается в исследователя, стремящегося увидеть объективную картину мира. Как пишет об этом М. Хайдеггер в книге «Время картины мира», «греческий человек *есть*, лишь поскольку он слушает сущее, почему в эллинизме мир и не может стать картиной... Совсем другое, в отличие от греческого слышания, означает новоевропейское представление, смысл которого впервые дает о себе знать в слове *gepraesentatio*. Представить значит тут: поместить перед собой наличное как нечто противостоящее, соотносить с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область. Где такое происходит, там человек составляет себе картину сущего» [5]. Но «составить себе картину *сущего*» (курсив мой. — Ч. М.) еще не значит вступить с «сущим» в личные отношения. Подобно Нарциссу, мы можем смотреть, но не видеть.

«Для того, чтобы найти себя в нравственном смысле этого слова, нужно *преодолеть* себя. Чтобы найти себя в интеллектуальном смысле слова, то есть познать себя, нужно суметь *забыть* себя и в самом глубоком, самом серьезном смысле «присматриваться» и «прислушиваться» к другим, отрешаясь от всех готовых представлений о каждом из них и проявляя честную волю к непредвзятому пониманию. Иного пути к себе нет. Как сказал философ Генрих Якоби, «без «ты» невозможно «я»» [6].

Два способа взаимодействия с миром («Я-Ты» и «Я-Оно» в терминологии М. Бубера) существуют одновременно, уже в Евангелии мы видим обе интенции. Интенция «Я-Ты» связана с умением слышать, поскольку мы помним, что божественная природа Христа была скрыта под «рабым зраком» человеческой природы, была не видна. В «Притче о Сеятеле» Христос дважды повторяет «имеющий уши да слышит». Но здесь же мы находим и другую направленность, другое отношение к миру, когда фари-

сеи говорят Христу: «Христос, Царь Израилев, пусть сойдет теперь с креста, чтобы мы видели, и уверуем».

Расцвет эпохи видения как пристального рассматривания начинается, когда себя утверждает наука, основанная на достоверном, экспериментальном, опытным знании. «Когда Коперник смог посмотреть на мир другими глазами, последовало «радикальное смещение человека — прочь от центра, к относительно и периферийному положению в пугающе огромной безличной Вселенной» [7]. Человек стал наблюдателем, закрылся от «Я-Ты» за фасадом «Я-Оно». Разучившись слушать и не желая слышать невыносимую тишину (молчание неба), он сам начал говорить.

Мы живем в мире, где все «заболтано», а потому любое слово утрачивает изначальный смысл. А значит, им оказалось возможно, «точно фиговым листом, прикрыть стыдную наготу современной цивилизации» [8]. Апофеозом пристрастия современного общества к постоянному потоку информации стал рассказ Р. Брэдли «Убийца»: я хочу услышать «Другого», но как это сделать, если меня от него отделяет стена «белого шума» современной цивилизации?

«Слово может прозвучать в своей чистоте и совершенстве только из глубин бездонного молчания» [8]. Не потому ли, на вопрос Понтия Пилата «Что есть истина?» Христос отвечает молчанием, поскольку явленная истина, истина бытия не нуждается в словах. И в «Легенде о Великом инквизиторе» у Достоевского Христос молчит. Его молчание становится ответом на все вопросы. Оно — мост между вопрошающим «Я» и отвечающим «Ты», та реальность, что соединяет «Я» и «Ты». Молчание, побуждающее к действию, не подменяет собой действительность. Но обращает меня к «Другому», чтобы в этом обращении мне было явлено мое «Я», а значит, и сама возможность исполниться, сбыться.

Как крещение становится лишь условием спасения, но условием абсолютным, так и молчание — абсолютное условие для того, чтобы «Другой» был услышан.

Библиографический список

1. Ясперс, К. Ницше и христианство / Пер. с нем. Т. Ю. Бородай. — М.: Медиум, 1993. — 114 с. [Электронный ресурс]. —

URL: http://lib100.com/book/philosophy/nitsche_i_hristianstvo/_%d%ef%ef%e5%0%1%20%ca%e0%eb,%20%cd%e8%f8%e5%20%e8%20%f5%0%e8%f1%2%e8%e0%ed%f1%2%e2%ee.pdf (дата обращения: 29.04.2012).

2. Успенский, Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. — Нижний Новгород: Изд-во братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. — 480 с. [Электронный ресурс]. — URL: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/ouspensky_17.htm (дата обращения 29.04.2012).

3. Шмеман, А. За жизнь мира. — М.: Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2003. — 21с. [Электронный ресурс]. — URL: http://ixbook.net/read_zhiznmya_mira_id17702.html (дата обращения 29.04.2012).

4. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры. — М., 1995. — С. 19–92. [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Buber/ya_ty.php (дата обращения 29.04.2012).

5. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления; (серия Мыслители XX в.). — М.: Республика, 1993. — С. 41–63. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/haydegger/khaydegger_m_vremya_kartin/vremya_kartin0/ (дата обращения 29.04.2012).

6. Аверинцев, С. С. Похвальное слово филологии / С. С. Аверинцев // Юность. — 1969. — №1. — С. 98–102. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.nevmenandr.net/scientia/averintsev-philologia.php> (дата обращения 29.04.2012).

7. Тарнас, Р. История западного мышления / Р. Тарнас // Пер. с англ. Т. А. Азеркович. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. — 448 с. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Tarnas_Mentality/_28.php (дата обращения 29.04.2012).

8. Сурожский, А. Беседы на Евангелие от Марка. — М.: Изд-во Христианская жизнь, 2003. — 160 с. [Электронный ресурс]. — URL: <http://predanie.ru/lib/book/read/67746/> (дата обращения 29.04.2012).

ЧАЛДЫШКИНА Марина Викторовна, преподаватель, соискатель по кафедре философии с курсом отечественной истории.

Адрес для переписки: MarinaChald@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 06.06.2012 г.

© М. В. Чалдышкина

Книжная полка

Федотова, М. Г. Модели означивания социальной информации в транзитивном обществе : моногр. / М. Г. Федотова ; ОмГТУ. — Омск : Изд-во ОмГТУ, 2012. — 127 с. — ISBN 978-5-8149-1256-5.

В монографии проводится философская реконструкция понятий «транзитивное общество», «означивание». Выявляется роль означивания социальной информации в транзитивном обществе, определяется квазисубъект означивания — коммуникационное поле. Рассматриваются особенности действия моделей означивания социальной информации в процессе конструирования транзитивной социальной реальности. Для тех, кто интересуется социальной философией, семиотикой, проблемами воздействия на массовое сознание.