

## ТЕМАТИЗАЦИЯ ОТКРЫТОСТИ ЧЕЛОВЕКА В СМЫСЛО- И ТЕХНОЦЕНТРИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЯХ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Гибелев И.В.

*Московский государственный медико-стоматологический университет им. А.И. Евдокимова, Москва, Россия (127473, Москва, ул. Десятская, д.20, стр.1), e-mail: msmsu@msmsu.ru*

Статья посвящена анализу понимания человека в современной философии. Исходным пунктом анализа выступает открытость человека сверхкультурным детерминациям – сакральному миру и миру природы. Актуальность исследования составляет рассмотрение открытости на почве современной постметафизической философии. В этой связи проблема, на освещение которой направлена статья, раскрывается как несоординированность понимания особого положения человека в мире, когда он предстает как особое сущее, осознающее собственную открытость, и концепции «не-исключительности» человека среди прочих сущих. Перспективу исследования задает различие двух культурфилософских стратегий европейской мысли – смысло- и техноцентрической, которые обозначают, соответственно, трансцендентный и не-трансцендентный горизонт культурного мира человека. В итоге исследования автор выявляет препятствия, возникающие на пути тематизации открытости человека в ситуации современности. Возможное преодоление обозначенных сложностей по мысли автора продуктивно направить к философской экспликация концепта границы в эффектах переходности между разными формами сущего.

Ключевые слова: человек, европейская культура, трансцендентный горизонт, не-трансцендентность, граница и переходность.

## THE THEMATISATION OF THE HUMAN OPENNES IN A SENSE- AND TECHNOCENTRIC EUROPEAN PHILOSOPHY VIEWS

Gibelev I.V.

*Moscow State Medical and Dental University n.a. A.I. Evdokimov, Moscow, Russia (127473, Moscow, street Delegateskaya, 20, b.1), e-mail: msmsu@msmsu.ru*

The article dedicated to analyze of humans representation in a contemporary philosophy. The point it based on is the human openness to a sacral and natural spheres as a super-cultural determinants. The consideration of openness on a postmetaphysical ground makes issuing actuality. In this connection the problem, that rising in a paper is open as non-coordination of especially human state in the world understanding when a human nature appears like existence that recognized its own openness and of human non-excepting among other existence. The difference between two cultural-and-philosophical concepts – the sense- and technocentric line in European thoughts that denotes transcendental and non-transcendental horizon of man's culture – formed the paper's perspective. In a result the author explicate the barriers that growing up in a way of human openness thematisation. The author thinks that explication of a boundary concept in a different existence forms can give the instruments to overcome finding difficult.

Key words: Man, European culture, transcendent horizon, non-transcendence, boundary and transitivity.

### Введение

В современной философии общим местом в понимании статуса человека среди прочих сущих стало признание его не-исключительности. В целом ряде направлений постметафизической мысли, связанной с антропологической тематикой, в качестве исходного положения принимается постструктуралистский тезис о «смерти человека». Антропологическая машина, устанавливавшая исключительность *humanitas* через производство различий и синтезов, теперь, полагает Дж. Агамбен, нефункциональна [1, с.105-109].

Несмотря на общепринятость тезиса о «конце человеческого» и открытии постантропологических горизонтов, его нетривиальность можно видеть в радикализации и без того

крайне рискованного предприятия тематизации открытости человека, с которой связала себя европейская философия. Как указывает О.К. Румянцев, европейская культура, избрав универсальность и открытость своим основанием, вынуждена все время переконструировать его, поскольку в полагании основания опирается на конструирующие способности разума, отличающего себя от власти мифа и традиции [6, с.307].

При этом, поскольку открытость означает «безместность» человека в мире, и в силу этого обращенность к нему всего сущего с призывом к пониманию [8, с.245], а универсальность есть концептуализированная позиция интеграции многообразия культурных форм, постольку современный «кризис оснований» обозначает такую конфигурацию человеческого, в которой на первый план выдвигаются симбиотические антропологические формы. Антропологическое знание сталкивается с формами, относительно которых у нас для их переходности и пограничности нет дискурсивного знания. По отношению к ним продуктивны такие способы отношения, как доверие и признание, но они явно недостаточны, если философская рефлексия намерена сохранить универсальность и уникальность европейского проекта культуры.

К объяснению этого тезиса можно подступиться следующим образом. В китайской философии бесконечность не может концентрироваться в индивиде, поэтому в полагании границы с миром человек не может выступить автором и не становится сущим, ответственным за явленность бесконечного в мире. Это означает, что и феномен сознания подпадает под вопрос: «...как может сознание, отделившись каким-то непостижимым образом от самого себя и самое себя превратив в нечто не-сознательное, осознать самое себя» [4, с.6], вопрос, который с точки зрения китайской философии может вызвать лишь недоумение.

Но странность такой формулировки спровоцирована самой западной философией, для которой задача тематизации соотношения (= границы) мышления и бытия выступает и парадоксом и условием генерирования собственных культурных смыслов, а человек оказывается исключительным сущим, поскольку рефлексивно удерживает свою открытость.

#### *Исключительность и не-исключительность человека в современной философии*

Можно сказать, что усиливающаяся в современности проблематизация человека возникает как одно (хотя и драматическое) из следствий на пути рациональной тематизации иного – предельной внемысленности предмета мысли. А это означает, что субъект-объектная оппозиция, преодоленная еще в чистой гуссерлевой феноменологии (но продолжающая доминировать в картине мира повседневности), не обязательно составляет нерв западноевропейской философии, а выступает подробностью в деле тематизации границы. Именно «отсутствие в европейской философии интуиции качественной бесконечности, которая характеризует ин-

дийскую и китайскую мысль, приводит к тому, что граница, с одной стороны, тематизируется как открытость, но, с другой, и в то же время, как определенность» [6, с.305].

При этом нельзя не заметить, что сложность тематизации границы заключается не в том, чтобы понять, как она может быть открытой и закрытой, но в представлении (репрезентации) такой ее двойственности, как одновременности. Радикальное опредмечивание сознанием самого себя, конечно, представляет собой парадокс мышления. Но намерение сконструировать основание культуры, исходя из выяснения имманентных миру закономерностей, не могло не вести к парадоксальности, ибо необходимость толкования одновременной двойственности границы опознается уже изнутри замкнутого в ней субъекта.

Следует учитывать, что замкнутость субъекта рефлексии в им же самим положенных границах не является для европейской культуры правилом на все времена. Ни в античности, ни в средневековье человек не был исключительностью, хотя и выступал в роли автора, конструирующего мир. Дело в том, что в формах знания этих эпох главенствующее место занимает воспроизведение пред-положенного сродства вещей и знания о них в качестве идеального, совершенного объекта. Только от его имени, то есть от имени иного, человек легитимирует собственное право на творчество. Лишь в Новое время, а полновесно только у Канта, разум нашел опору своим конструирующим способностям в своей же имманентности. Если гносеологическая часть понимания Кантом границы разума и природы еще и сегодня остается удовлетворительной, то, по мнению Хайдеггера, обоснование метафизики как онтологии не достигает своей полноты. Онтологический раздел, составляющий сердцевину критической философии, не предлагает удовлетворительного объединения двух стволов человеческой природы – чувственности и рассудка. В практическом отношении это означает нерешенность проблемы свободы, которую Кант в «первой критике» намеревался обосновать в мире явлений природы, а не нравственности или искусства.

Разрушение конструкции трансцендентального субъекта привело к кризису универсалистских интенций модерности, о чем подробно писали Хабермас и Бек. Видимо, нельзя отказаться от трансцендентального всеобщего как *определенности*, поскольку в нем сконцентрирована одна из равноправных сторон европейской культуры – авторство рефлексивного субъекта. И дело здесь не в слепой приверженности образцам прошлого, а в осознании сегодня того факта, что онтология и метафизика выступают операциями, основополагающими праксис. Кризис логоцентризма, тогда, предстает не как «недостаток» собственно рационального постижения мира и места в нем человека, но как частная трудность саморазвития европейской культуры. Понятие кризиса здесь не берется негативно, более того, мы не скажем нового, указав на позитивную силу кризиса, открывающего новые горизонты знания и реальности: утверждение Гегеля о «позитивной силе негативности» остается справедливым в

отношении многообразных переходов бытия. Для нашей темы позитивность негативного продуктивно рассмотреть в связи с «концом истории», в котором собственно и конфигурируется новый образ человека. Прежде чем приступить к рассмотрению постантропологического образа человека в свете открытости, сделаем два общих замечания о модификации «исключительности» *humanitas*.

Во-первых, чем с большей силой утверждается не-исключительность человека, тем сильнее высвечивается его уникальность, поскольку он предстает единственным сущим, способным рефлексивно удерживать свою открытость иному. Разумеется, это не может означать субстанциального понимания человека, если субстанциальность и сохраняется, то только как инструмент размыкания и тематизации мира. Понимание субстанциальности в таком качестве сохраняет в ее истолковании значение «носителя свойств», но, главное, выделяет как ускользающую точку определенности, которая, тогда, является не подлежащим всех сказываний, а *горизонтом* европейского способа понимания определенности. Во-вторых, открытие не-исключительности обозначило новую антропологическую локальность, которая больше нефункциональна ни в качестве антропологического Космоса античных, ни Божественного Логоса в знании средневековой мысли, ни в новоевропейском конструировании антропологической машины. Используя здесь оборот Хабермаса, можно сказать, что она нефункциональна, ибо породившие рациональный проект европейской культуры «причины больше не действуют, тогда как продолжают функционировать его следствия» [7, с.9].

Теперь нам удобно обратиться к толкованию смысло- и техноцентризма как двух взаимосвязанных стратегий европейской философии и культуры, в которых тематизируется открытость человека. Под смыслоцентризмом будем понимать тематизацию открытости человека в горизонте трансцендентности, а под техноцентризмом – тематизацию открытости человека в горизонте нетрансцендентного иного. Трансцендентная инаковость – это и платоновский Демиург, и Единое Плотина, и запредельность Бога христиан. Называть отношение человека к трансцендентному иному стратегией и определять ее как смыслоцентризм нам позволяет следующее. Прежде всего, в мире, где царствует трансцендентность, смысл уже всегда присутствует как готовая данность, подаренная человеку, присутствие трансценденции удостоверяет осмысленность мира. Кроме того, такое отношение можно назвать стратегией, поскольку бесплатная данность смысла вовсе не является бесплатной, а считается таковой благодаря пред-рассудкам, что, правда, становится понятным в Новое время.

О техноцентрической стратегии и нетрансцендентном ином необходимо сказать следующее. В определении «техноцентрический» целесообразно удерживать греческий смысл «технэ», актуализированный и соотнесенный с современной формой техники и технического Хайдеггером. Техника, в таком случае, есть способ раскрытия сокрытости, выведение пота-

енности на свет и противоположна поэзису, имеющему дело с несокрытым. Как способ раскрытия техника выступает способом отношения к сущему и бытию.

Теперь примем во внимание такое обстоятельство – «конец истории», по мнению многих современных мыслителей (Ж. Делеза, Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбена), привел к исчезновению дифференции сущего и бытия, что создает новое качество техники. Она теперь не является поставом, эволюционируя к аппаратности, в которой на первое место выходит способ связи многообразных фрагментарных событий, лишенных исторического горизонта. Х.Г. Гумбрехт считает, что существо такого способа следует видеть в снятии дистанции между воспринимаемым и воспринимающим, благодаря чему современные технические устройства производят эффект присутствия иного, его непосредственную явленность. По ту сторону истории техника, полагает Агамбен, выполняет квазиисторическую роль производства экономического благосостояния в планетарных масштабах [1, с. 93].

Но это, по нашему мнению, не означает, что с исчезновением различия онтологического и онтического исчез горизонт радикальной инаковости. Скорее, иное, рассеявшись в пространстве, возникшем вследствие совпадения бытия и сущего, потеряло трансцендентное измерение, уйдя в «опространствованное состояние мира, экотехнику» [5, с.206-213]. Нанси подчеркивает далее, что такое положение высвечивает тайну со-бытия-с-другим как онтологическое первенство. Этот взгляд разделяет и Агамбен, указывая на тайну сексуальных отношений мужчины и женщины [1, с.101-104]. Отказ от трансцендентности находит свое выражение в поиске нетрансцендентного иного, но тем лишь усиливается его радикальность – покинув трансцендентную запредельность, иное стало радикально недоступным.

Итак, и смысло- и техноцентризм имеют дело с открытостью. Однако ни один из них не дает доступа к открытости в такой степени, чтобы удовлетворить задаче понимания субъективности человека в свете встречи традиционного и современного образов мира. Тематизация границы человека и мира как одновременно открытой и определенной, как теперь видно, существенно различается в смысло- и техноцентрических стратегиях. Если понимание открытости человека в смыслоцентризме получило в истории европейской философии разностороннее осмысление, то прояснение открытости в техноцентрической стратегии сталкивается с множеством препятствий. Не намереваясь предложить в настоящей статье пути преодоления препятствий, попробуем обозначить основные из них.

*Во-первых*, стоит спросить о самой процедуре тематизации, достаточно ли ее для понимания открытости человека в техноцентрической стратегии. Для этого посмотрим, какую работу выполняет тематизация в «Кризисе европейских наук» в той ее части, где Гуссерль обращается к технизации жизненного мира. Принцип тематизации играет главную роль в синтезе интересов теоретической и практической установок [3, с.643], при этом техника понима-

ется как «технизация формально-математического мышления» [3, с.600]. Тематизация понимается как способ анализа монадического коммуникативного сообщества. Предметные единства сознания и вещи охватывают и психические акты и данности жизненного мира, почему и подпадают такому анализу как внутренне единой исследовательской процедуре. В то же время тематизация предполагает анализ многообразных коммуникативных установок и удержание трансцендентального единства монад.

Очевидно, здесь имеется неясность способа собирания многообразия в трансцендентальное единство монадического сообщества. Одна из главных целей гуссерлевой феноменологии – достижение действительной универсальности знания, поэтому научное знание должно быть очищено от предрассудков натурализма и психологизма, и многообразные коммуникации монад этому не способствуют. Гуссерль отдает предпочтение теоретической, а не естественной установке в деле возвращения науки на почву жизненного мира, то есть именно наука, а точнее философия берет на себя такую ответственность. Но, пожалуй, только в постструктурализме стало ясным, что установка на коммуникативную рациональность есть именно одна из «бесконечных задач разума», и в качестве идеала она удерживает трансцендентальный горизонт, но осуществить практическую операцию (выступить посредником) единения научного разума и жизненного мира ей не под силу. В жизненном мире коммуникация осуществляется не как тематическая процедура, а как хаотическое взаимодействие различных коммуникативных практик – традиции, науки, масскульты и проч.

*Во-вторых*, попытка прояснить хаотичность, исходя из современных представлений, полагает Агамбен, должна основываться на анализе игры открытости и сокрытости, произведенном Хайдеггером. С одной стороны, имеется взаимная открытость человека и мира в горизонте инаковости, с другой, техника понимается как место конструирования отношения человека и иного, а их объединение приводит к такой форме открытости, в которой между самораскрытием смысла и его производством граница размывается.

*В-третьих*, одним из наиболее значимых следствий прекращения исключительности становится переоткрытие животного и технического в составе человека и их новая конфигурация. Если исследовательская и жизненная установка ориентированы на тождество различающегося, то в этом переоткрытии существует опасность чрезмерной антропологизации животного и анимализации человека [1, с.94]. Кроме того, человек, самоопределяясь в открытости, располагает интерпретацию животного и технического в горизонте радикальной инаковости. Если, в свою очередь, определение животности зависит от самоопределения человека и иного, то техническое спрашивает о соотношении животного и инаковости, а человек находится между ними, помещенный в это «между» техникой.

Поэтому тематизация открытости предполагает одновременное удержание открытости трансцендентному иному и нетрансцендентному иному. Выражение нетрансцендентное иное представляет собой негативное определение, попытка же привести его к позитивному пониманию пока что приходит к уже указанному представлению о таинственности границы мира и человека. Но, пожалуй, это не означает, что позитивность нетрансцендентного иного вовсе недоступна. Если принять действительным рассеяние радикальной инаковости в мире повседневности и выделить в последнем доминирующую культурную форму, то, вслед за Ж. Бодрийяром, мы сможем определить ее как современную массовую культуру, в которой инаковость нетрансцендентного иного продуцируется как технофантазм [2, с. 8, 16, 54].

*Наконец*, и смысло- и техноцентрические стратегии могут быть связаны с двумя методологическими установками – отождествлением и различием. Можно ли сказать, что та или другая выступают препятствием для рефлексии открытости человека? Отвечать на этот вопрос в однозначной утвердительности нам не представляется продуктивным. Выше было сказано, что, к примеру, субъект-объектная оппозиция не должна пониматься как негативность европейской философии, ее следует брать в ее историчности. Таким же образом будем поступать и с определением продуктивности тождества и различия.

#### *Открытость человека и открытость границы*

Следует сказать, не боясь банальности, что тождество и различие в первом приближении предстают как диалектическая пара. Чем с большей силой утверждается тождество человека и животного и в их инстинктах и в их разумном поведении, тем настоятельнее потребность найти их отличительные черты. Однако присматриваясь, далее, к соотношению феноменов человек и животное, мы в его толковании можем заметить изначальную ориентировку тождества или различия, не вступающую в диалектическую игру. Различие, разрыв, дистанция, отстояние, задержка – смысловые области этих терминов сегодня доминируют в философских сочинениях, исследующих конфигурации человеческого, животного, технического. Продуктивность онтологической изначальности различия постструктурализм и философия после постструктурализма видят в обеспечении бытийного и эпистимического понимания множественности культур и множественной субъективности. Конечно же, это не означает элиминацию всякого синтезирующего усилия, но, напротив, предполагает его углубленное продумывание, поскольку множество, теперь, после неудачи чистой феноменологии и фундаментальной онтологии обосновать его единство, ожидает дальнейшего истолкования.

Возможно, оно могло бы направиться к рефлексии границы, которую в ситуации неясности встречи трансцендентной и нетрансцендентной инаковости можно было бы понимать как условие и масштаб осмысления открывшейся трудности. Рефлексия на границу в рамках интерпретации постантропологических форм, исходя из особого внимания к ее разделяющей

функции и силе различия, предлагает возможность удержания дистанции с иным. Именно сохранение дистанции как онтологической и антропологической реальности позволяет состояться тематизации открытости человека.

В этом сказывается, также, историческая и культурная значимость отстояния иного и человека. Если принять, что бытие совпало с существованием и в этом совпадении не оказалось места для истории, то человек, будучи выставленным по ту сторону бытия, оказался в парадоксальной ситуации одновременности дихотомии и слипания культурного и природного. Именно в переходных зонах, где встречаются и разбегаются природное и культурное, животное, техническое и инаковое, человек сталкивается с отсутствием присутствующего смысла как концептуализированной ситуацией открытости. Поскольку же граница в значении переходности тематизируется как открытость, она с неизбежностью подпадает обобщающему толкованию в метафизической манере рефлексии. Постметафизическая философия, намереваясь найти для множественной субъективности релевантную понятийную и концептуальную основу, с неизбежностью реанимирует необходимость метафизического подхода к анализу современных состояний культуры.

### Список литературы

1. Агамбен Дж. Открытое. – М.: РГГУ, 2012. – 112 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 752 с.
4. Малявин В.В. Духовный опыт Китая. – М.: Астрель; АСТ, 2006. – 397 с.
5. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. – Мн.: Логвинов, 2004. – 272 с.
6. Румянцев О.К. Воспроизведение и конструирование в европейской мысли // Метаморфозы разума в европейской культуре. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 648 с.
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М.: Весь мир, 2003. – 312 с.
8. Черняк Л.С. Вечность и время. – М.; СПб.: Нестор – История, 2012. – 521 с.

### Рецензенты:

Румянцев О.К., д.филос.н., начальник отдела философских исследований культуры ФГБНИУ «Российский институт культурологии», г. Москва.

Шеманов А.Ю., д.филос.н., профессор ГБОУ ВПО Московский психолого-педагогический университет, г. Москва.