

случаях. И так, как видно, есть одинаковое количество суждений и вопросов, изменяя только форму такого суждения, мы получаем вопрос» [4. С. 352].

Более того, Аристотель не только предопределяет в механизме постановки вопросов их характер, он допускает, что в этом процессе человек может ошибаться (впадать в «вопрошание»). А это возможно, когда число ответов не соответствует числу вопросов. Иными словами, если имеется один ответ (одна единица знания), а с ней соотносится несколько вопросов или существует два ответа (положительный и отрицательный, истинный и неистинный) на один вопрос. Аристотель подобную «ошибку» называет «ошибкой многих вопросов», когда в одном ответе действительно находится несколько вопросов. Его не интересует то, почему возможна такая ошибка. Он понимает, что она возможна, и предупреждает об ее недопущении. Например, «дома ли Кориск и Калий или нет – все равно, находятся ли оба дома или не находятся. Ведь и в том и в другом случае имеется больше, чем одна посылка. В самом деле, если ответ и правилен, то по этой причине вопрос не станет одним, ведь

можно и на тысячу разных вопросов правильно ответить просто [одним] «да» или «нет». Но все же не следует давать на них один ответ» [4. С. 568]. «Ошибка многих вопросов» как ничто другое демонстрирует приоритет «вопроса» перед «вопрошанием».

«Вопрос» может и должен быть удобным для ответа, все остальное просто не рассматривается. «Ответность» – это наиболее стабильный путь познания. Еще Д. Юм подчеркивал (правда, несколько позднее), что стабильность мира есть свидетельство повторения ответов. Поэтому понятно, почему для античной мысли, основанной изначально на безответности мифического вопрошания, «ответный» способ выражения представлений оказался удобнее. Полисный стиль жизни (демократические порядки) требовали четкие каноны (нормы) жизнедеятельности и наглядность происходящих процессов. Именно «ответная» форма лучше подходит для такого способа мировосприятия. Но это не значит, что «вопрошание» как «охранительный» аспект проблемы утратил способность к самовыражению.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Валиевский А.Л. Вопрос как феномен философии и культуры // Философская и социологическая мысль. – 1993. – № 11–12. – С. 194–220.
2. Кассисер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Прогресс, 1998. – 403 с.
3. Синицына И.Е. Шекспир в тропическом лесу // Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ другого в культуре / Под ред. А.Я. Гуревича. – М.: Наука, 1994. – С. 107–122.

4. Аристотель. Соч. в 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1981. – 687 с.
5. Берков В.Ф. Вопрос как форма мысли. – Минск: Изд-во БГУ, 1972. – 182 с.

Поступила 22.04.2008 г.

УДК 17

ОНТОЛОГИЯ «Я» КАК ОСНОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ В ПОЗНАНИИ

И.Б. Ардашкин

Томский политехнический университет
E-mail: ibardashkin@mail.ru

Рассматривается зависимость представлений о проблеме как форме познания и о человеке. Доказывается, что природа проблемы выражается через характеристики человеческого «Я» и его структуры, что позволяет лучше представлять человеческие возможности и границы в процессе познания.

Ключевые слова:

Проблема, человек, субъект-объектные отношения, субъект-субъектные отношения, язык.

Задача статьи – эксплицировать человеческие истоки проблемы путем анализа и осмысления тех изменений в философском дискурсе XX–XXI вв. Новое понимание познания строится на идее присутствия человека в мире, его открытости, жизненности. Человеку не следует только лишь познавать мир, поскольку он еще и живет в нем. Человеку следует проживать в мире, выявлять в нем свое пре-

бывание. Именно поэтому в философии XX–XXI вв. формируется это новое понимание человека, его места в бытии. Параллельно важно обратиться к философии Востока, где человек никогда не рассматривался в призме субъект-объектных отношений. Обращение к традиции восточной философии подчеркивает природу проблему через природу человека.

Тема человека для философии — одна из определяющих. Еще в свое время И. Кант резюмировал в серии основных философских вопросов, что вопрос: «Что такое человек?» — это последний вопрос, который нельзя обойти в философских исследованиях. Человек предстает определенной загадкой, тайной, разгадать которую стремилось не одно поколение философов и не только. Нельзя сказать, что их усилия оказались напрасными, но одновременно следует признать, что эта тема представляла и будет представлять интерес всегда.

Актуален в этом плане М. Бахтин. Он приходит к выводу о том, что тема человеческой субъективности, рассматриваемая через призму ее «погруженности» в мир человека, порождает некоторую посредническую сферу, которая, которая и определяет сущность человеческой деятельности не только как поведения, но и как мышления. Подобное необходимо и возможно, если только мы действительно хотим преодолеть метафизический дуализм субъекта и объекта, «теоретизм», ими создаваемый. Он пишет: «Общим моментом дискурсивного теоретического мышления (естественно-научного и философского), исторического изображения — описания и эстетической интуиции, важным для нашей задачи, является следующее. Все названные деятельности устанавливают принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительную, единственную переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценностность и единство живого становления и самоопределения. Истинно реален, причастен единственному бытию-событию только этот акт в целом» [1. С. 22].

Действие, акт, мысль в таком случае выглядят как мертвые и неизменные сущности, поскольку они отделены от своей реальности исполнения, либо бессмысленны, если их историчность человек пытается соблюсти. Необходимо единство, целостность, которые могли бы позволить вещи, действию, человеку обрести полноту своего бытия. Достигнуть этого можно, если изначально не противопоставлять содержание исторической действительности его наполнения, не стремиться достигнуть истины, которая не имеет никаких жизненных оснований. Иными словами, если не впадать в пагубный мир теоретизма.

Следовательно, возникает необходимость либо поиска посредника между двумя сторонами действия, либо проникновение в его добытийное состояние. По М. Бахтину, необходимо изначально следовать вещи, необходимо понимать ее как со-бытие. «Акт должен обрести единый план, чтобы рефлексировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности. Только

таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопроникновенность культуры и жизни» [1. С. 22–23].

Единство, в котором будут соблюдены единичность, жизненность, целостность действий и явлений, может быть присуще только человеку, и в этом его сущность. Человек — уникал, центр, чья природа характеризуется одновременно и двойственностью, и единством. В человеке существуют различные начала (душа, тело), но человек представляет собой их единство. Именно такой опыт сопряжения связан со спецификой функционирования человеческих истоков.

М. Бахтин также полагает центрированность бытия на человека, на его сущностное основание. Он пишет: «Этим центром является человек, все в этом мире приобретает значение, смысл и ценность лишь в соотношении с человеком, как человеческое. Все возможное бытие и весь возможный смысл располагаются вокруг человека как центра и единственной ценности» [1. С. 57]. Раз человек признается стержневым основанием бытия, то тогда возникает вопрос — «почему?». Что есть такое в человеке без чего мы не можем рассмотреть бытие, мир, без чего нам что-либо сложно понять?

Первичность бытия, характеризуемого онтологически проблемными свойствами (незавершенность, открытость и т. д.), проблематизирует человека. Он оказывается в руках бытия, полагаясь лишь на случай. Человек, в большей мере, уже ничего не может сам предпринять, он лишь прислушивается к своему бытию.

М. Бахтин приоритет отдает человеку, а бытие и язык — это лишь средства, которые необходимы человеку для его существования. А без данного условия эти средства бессмысленны. Человеческое «я» — это действительный центр его (М. Бахтина) понимания человеческой природы. Но признание первичности человека по отношению к бытию и языку не приводят к устранению онтологических основ проблемности человеческого существования. Другое дело, что такие основы необходимы человеку, он ищет их, он радуется им, ибо они — это человек сам по себе.

Отсюда, человек, его деятельность понимаются Бахтиным как поступок, не просто как физическое действие, не просто как содержащий нечто в себе акт, не просто как исторический контекст, а как человек в самом себе, неразрывно осуществляющий себя, мир и жизнь. Ибо, только поступая, человек обретает себя, свое бытие. У Бахтина человек не предопределен своим бытием, последнее не есть в нем. Поступок — это рождение бытия и человека. «Считаем нужным напомнить: жить из себя, исходить из себя в своих поступках вовсе не значит еще жить и поступать для себя. Центральность моей единственной причастности бытию в архитектонике переживаемого мира вовсе не есть центральность положительной ценности, для которой все остальное в мире лишь служебное начало. Я-для-

себя — центр исхождения поступка и активности утверждения и признания всякой ценности, ибо это единственная точка, где я ответственно причастен единственному бытию» [1. С. 56–57].

Центричность человека еще не значит, что человек действительно существует ради самого себя, мыслит только о себе. Это значит, что человек не может обходиться без иного ему (без мира, без бытия, без другого человека). Поэтому понимание и восприятие человеком мира не может осуществляться только лишь отвлеченно (трансцендентально) или только лишь эмоционально (эмпирически), поскольку в таком подходе человек имеет дело либо с внешним ему миром, либо с внутренним, причем раздельно: либо с одним, либо с другим. Только поступательное отношение к миру позволяет человеку совместить внутренне и внешнее, рациональное и иррациональное, эмоции и рассудок. Поступок как раз и есть то бытие «между», в котором человек обретает себя и одновременно свое бытие.

Поступательное отношение к миру — это «участное» отношение, где человек и наблюдатель, и участник. Участность мышления показывает погруженность человека в мир — бытие, неразрывность человека и окружающей его действительности. «Участное мышление и есть эмоционально-волевое понимание бытия как события в конкретной единственности на основе не-алиби в бытии, т. е. поступательное, т. е. отнесенное к себе как к единственному ответственно-поступающему мышлению» [1. С. 47–48].

В основе поступающего мышления, как видно, лежат такие моменты как участие человека к другому и не-алиби в бытии. Проблемные основы поступка выявляются как следствие обозначенных свойств. Не-алиби в бытии — это свидетельство не гарантированности того, что человек всегда может осуществлять свою жизнедеятельность как поступок. Чтобы совершать поступок необходимо уметь сохранять себя, отстаивать свое единственное единство и неповторимость. Но, даже соблюдая эти условия, нет никаких гарантий, что человек останется самим собой, поскольку оставаться самим собой — это всегда поступок. Человек в своем «я сам» должен принять простую истину — быть самим собой не просто, ибо это не заложено в нас заранее. Казалось бы, как я могу быть другим? Оказывается очень просто, стоит только раз дать слабину, не прислушаться к себе, поступить вопреки себя. И ты тогда никто. А отстоять себя, свой мир нелегко, потому что мы находимся в ситуации не-алиби в бытии.

Эта ситуация предстает как эквивалент проблемной ситуации. Разве возможен был бы поступок, если бы у нас всегда было алиби в бытии, если мы сами были бы гарантированы себе? В чем тогда необходимость поступательной жизни? Если бы не так, то поступок — это лишь дело техники. А вот когда мы постоянно существуем на грани угрозы

себе, в риске потерять себя, то тогда сохранение себя, своего «я» — это поступок.

Отсюда, следующее следствие проблемности нашего существования — ответственность. Это никакая не внешняя ответственность, налагаемая обществом или кем-то со стороны. Это целостная ответственность — ответственность поступка, в которой мы только и способны разрешать ситуацию своего не-алиби в бытии. Человек ответственен перед собой, но такого рода ответственность одновременно еще и ответственность перед другими, перед миром.

Поступок должен иметь в центре человеческое «я» как основу своего функционирования. «Я» здесь проявляется как обращенность к «не я», но различимость как одного, так и другого необходимо сохранить, иначе мы снова утратим поступательность как сущность человеческой природы. Человеческое «я» как основа проблемности в центре поступка и проявляется как раз через направленность «я» на другое, другого на «я», на осуществимость установленных отношений, поскольку без этого ничего бы не было. «Я» невозможно без другого, но и утрата его центрированности также устраняет проблемные основы человеческого бытия. «Если я отвлекусь от этого центра исхождения моей единственной причастности бытию, неизбежно разложится конкретная единственность и нудительная действительность мира, он распадется на абстрактно-общие, только возможные моменты и отношения, могущие быть сведенными к такому же только возможному абстрактно-общему единству ... Каждый момент этого единства внутри системы логически необходим, но сама она в целом только относительно возможна; только в соотношении со мной — активно мыслящим, как поступок моего ответственного мышления, она приобщается действительной архитектонике переживаемого мира, как момент его, укореняется в действительной ценностно-значимой единственности его» [1. С. 55].

Нарушение центричности «я» малало бы и его соотносительность, по сути, проблематизировало бы эту соотносительность как таковую. Поэтому поступок (бытие «между») исходит из ответственности за «я» человека и одновременно за его «другое». Подобная ответственность — знак признания человеческого «я» как онтологической основы проблемы. Поступок — та сфера, где эти проблемные основы должны проявиться, поскольку их элиминация «убьет» человеческое «я», лишив возможности того соотноситься с другими. Человек, по М. Бахтину, — сам «кузнец» своей проблемности, ее создатель и хранитель.

Онтология «я» и выступает генезисом сферы проблемы. Ведь бытийные основы проблемы свидетельствуют о неочевидности, неопределенности, незавершенности человека и бытия. Тема проблемы как раз и предназначена для изучения и понимания промежуточности, посредничества как бытийных факторов человека. Не случайно, кстати,

для Бахтина важной была тема диалога как тема сущностно характеризующая природу человека. Диалог выступает той сферой, где выражается направленность человеческого «я» во вне, поиск себя в другом.

Но исследования Бахтина не затрагивают подробно один аспект. Он лишь констатирует, что обращенность человека во вне — это его естественная установка. Все это позволяет преодолевать субъект-объектное отношение, критикой которого занимались философы. Однако обращенность одного «я» на другое «я» осталось исследовано в меньшей степени (так называемые субъект-субъектные отношения). Поэтому и возникает необходимость обратиться к трудам М. Бубера, посвятившего этой теме свое творчество.

Это обращение имеет следующую цель. Поскольку гарантия сохранения человеком своей индивидуальности заключается в умении ценить индивидуальность «другого», то отношение к нему должно нести в себе отношение по аналогии к себе. Тоже должно проявляться и по отношению к окружающему миру (к нему следует относиться через примат субъект-субъектных отношений). Отсюда и важность оценки этих отношений. Кроме того, данные отношения не несут противопоставления человека и мира, а исходят из взаимности и самоорганизованности. Именно по этой причине М. Бубер пытается преодолеть объективизм и солипсизм, две тенденции характерные для прежней философии. Преодолеть объективизм как способ поглощения человека миром (познание мира таким, какой он есть, без учета роли человека), преодолеть солипсизм как способ поглощения мира человеком (познание мира как мира человека, без учета того, что мир имеет самодостаточную сущность).

М. Бубер ищет третий путь, третье основание, коим для него являются субъект-субъектные отношения, определяемые как феномен сосуществования одной личности с другой. «Мир двойственен для человека в силу двойственности его соотношения с ним. Соотнесенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать. Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов. Одно основное слово — это сочетание Я-Ты. Другое основное слово — это сочетание Я-Оно; причем, не меняя основного слова, на место Оно может встать одно из слов Он и Она. Т. о., двойственно также и Я человека, ибо Я основного слова Я-Ты отлично от Я основного слова Я-Оно» [2. С. 16]. Так М. Бубер полагает, что человек в своем бытии, проявляя характерную ему двойственность, существует в двух отношениях: Я-Ты и Я-Оно.

Отношение Я-Ты — это отношение рождения человека, его становления и утверждения. Через Я-Ты выясняется сущность человека, которая заключается в том, что природа человека основывается на отношении человека с человеком. Я-Ты —

это стержневой сущностный аспект целостности человека. По Буберу, «основное слово Я-Ты может быть сказано только всем существом» [2. С. 16]. Тогда как отношение Я-Оно носит частичный характер, оно в каком-то смысле обладает «вещной» спецификой, в чем-то похоже на субъект-объектные отношения.

Отношение Я-Оно производно, оно возникает уже после того, как в себе что-то содержит. По большому счету отношение Я-Оно — это не отношение. Не случайно Бубер изначально определяет Я-Оно как содержание опыта, который непричастен миру человека. Человек сталкивается с опытом, но не погружается в него. Этот опыт чужд человеку.

Отношение Я-Ты — это отношение в полном смысле, это со-отношение. М. Бубер несколько раз подчеркивает в работе, что отношение есть взаимность. Осознание подобной взаимности помогает человеку стать самим собой. Человек преодолевает свое одиночество, перестает быть покинутым. Я-Ты — это встреча человека с самим собой.

Встреча представляет собой медиум, где сосуществует человек с человеком. Поэтому Бубер, поправляя новозаветное, отмечает: «В начале есть отношение» [2. С. 25]. Т. е. сущность человека заключается в том, что он изначально уже соотнесен с другим человеком, только в дальнейшем ему следует эту встречу устраивать вновь и вновь. Опыт взаимодействия с миром отдаляет человека от его Ты, а, следовательно, от его собственного Я. «Я не приобретаю никакого объективного опыта о человеке, которому говорю Ты. Но Я со-стою в отношении с ним в священном основном слове. Лишь выходя из него, я опять приобретаю опыт. Опыт есть отдаление» [2. С. 20].

Встреча возможна тогда, когда устранены все препятствия, когда мы отклоняем наш опыт, когда упраздняем все средства. Встреча — это проблема Я-Ты, поскольку встреча ничего не решает, наоборот, она актуализирует нашу жизнь, заставляет действительно почувствовать себя в ситуации, которая требует мужества. Встреча — это первоотношение, нахождение в ситуации, где Я не одно, от него требуется позиция. И как бы не было сложно осуществлять встречу, это единственный путь Я к самому себе (к Ты).

Субъект-субъектные отношения свидетельствуют, что в основе их лежит не Я и не Ты, а Я-Ты одновременно. Значит онтология Я у Бубера лежит в сфере отношений Я с Ты, их судьбы. Эти отношения и представляют основу проблемы, заключающуюся в неопределенности, открытости, двойственности и т. п. Но главное в этих отношениях — это их безответность, отсутствие строгих правил осуществления этих отношений. Ибо наличие ответа в отношении Я-Ты порождает опыт, который отдаляет Я от Ты, отдаляет по той причине, что, определяя Ты, Я придает ему ясность, четкость, ко-

которые сковывают Ты, лишая его творческой динамики. И, наоборот, отвечая на вопрос в отношении Я, мы также отделяем его от Ты. Вот и получается, что безответность изначального отношения Я-Ты обеспечивает жизненность и естественность природы человека, т. е. когда мы говорим о безответности, то имеем в виду проблемность этого отношения, проблемность как обязательное, неискоренимое обстоятельство. Т. к. искореняя проблемность, мы искореняем отношение Я-Ты, которое является источником проблемности.

Безответность Бубер предлагает понимать как безмолвие, как доязыковую реальность. «Однако здесь сильнее всего являет свою власть судьба процесса отношения. Чем сильнее ответ, тем сильнее он связывает Ты, превращает его в объект. Лишь безмолвие, обращенное к Ты, лишь молчание всех языков, безмолвное ожидание в неоформленном, в неразделенном, в доязыковом слове оставляет свободным, пребывает с ним в постоянности там, где Дух не обнаруживает себя, но присутствует. Всякий ответ вплетает Ты в мир Оно. В этом — печаль человека и в этом — его величие. Ибо так среди живущих рождается знание, творчество, образ и образец» [2. С. 37].

Онтология «Я» М. Бубера выступает хорошей иллюстрацией целостности истоков проблемы. Проблема характеризуется двойственностью своей структуры, включающей вопросно-ответную и вопрошательную составляющие. Онтология «Я» Бубера показывает пример такого разделения оснований в человеке. Я-Ты — это пример вопрошания (безответного отношения), Я-Оно — это пример вопросно-ответного отношения (отношение в форме ответа).

Человек — это двойственность, утратившая свою сущность (бытие «между») и ищущее его. Проблема также представляет двойственность, ищущее свое единство. Вопрос — это поиск в мире, вопрошание — это поиск в себе и в «другом». Проблема находится в середине как единое начало, которое проявляется раздваиваясь, ее суть «между». Как пишет Ю.В. Петров, «Между» — это не грамматическая частица и не простая связка Я с Ты. «Между» раскрывает подлинное содержание человеческой личности, не сводимой ни к локализованной индивидуальной жизни, ни к всеобъемлющему миру всеобщего. «Между» есть также способ бытия человека в мире и особое видение мира, т.е. заданность бытия в конкретных формах» [3. С. 702].

Бытие «между» — это бытие проблемности, подлинных проявлений проблемы, поскольку последняя всегда выступает как третья составляющая, содержащая в себе двойственность ее изначальных источников. Поскольку, если двойственности нет, а есть нечто одно, то проблема не возникнет, ибо ее онтологический источник однозначен и очевиден. Но в человеке, в его «я» все по-другому.

Хорошую аналогию онтологическим истокам проблемы демонстрирует сам М. Бубер, утверждая,

что «нет двух родов человека; но есть два полюса человечества. Ни один человек не есть чистая личность, ни один человек не есть всецело действительный, ни один — всецело недействительный. Каждый живет в двойственном Я. Но есть люди, которые так определены своим личностным началом, что их можно начать личностью, и есть такие, которые так определены своим особенным, что их можно назвать самодовлеющим и обособленным в своей особенности существом. Между теми и другими разыгрывается подлинная история» [2. С. 53]. Это значит, что онтология «я» понимается как единство, потому что двойственность по отношению к ней является следствием человеческого восприятия (рационализм и эмпиризм, душа и тело и т. д.). Принадлежало что-то одно (бытие или небытие). Но когда произошло обращение к человеку, к его «я», то стало ясно, что если человек — самая главная и самая ценная реальность, то двойственность это не порождение сознания человека, двойственность — это онтологическая укорененность его бытия.

Это двойственность, которую нельзя преодолеть, исправить, ее следует понять и признать. Поэтому онтологический источник проблемы — это не знание, а бытие человека. А раз так, то этот источник характеризуется как неустранимость, потому что устранение его ведет к утрате человеком своего бытия. Онтологическое понимание проблемы означает, что человек теперь не только мыслью, но и жизнью выражает ее источник.

Жизни без проблемы не бывает. Именно обратившись к исследованию субъект-субъектных отношений, М. Бубер хотел показать подобную специфику человеческой природы как источника трактовки природы проблемы. «Тот, кто хочет разрешить противоречие антиномий как-либо иначе, нежели жизнью, погрешает против смысла ситуации. Он же заключается в том, что ситуация во всей ее антиномике проживается, и только проживается вновь и вновь и каждый раз по-новому, проживается непредвидимо, непредсказуемо, неопределенно» [2. С. 70].

Сфера проблемы должна стать таким предметом философии, где человек должен стремиться не столько ответить на вопрос: «Что такое человек?», сколько должен научиться проживать с этим вопросом, не пытаясь искоренить его, сведя к какому-либо окончательному ответу. Вопрос должен не просто задаваться, а прочувствоваться, проживаться также, как и вопрошание должно быть не просто безответным безмолвием, а напряженной и полной жизнью. Ибо настоящая жизнь — это не жизнь ради того, чтобы стать умным, богатым и т. д. Это — жизнь сама по себе, являющая собой проблемность.

По этой причине М. Бубер, также как и М. Бахтин обращаются к теме диалога, где корни проблемы проявляются сущностно. Бубер резюмирует, что «диалогическая ситуация получает адекватное истолкование лишь в понятиях онтологии. Но это объяснение должно исходить не из онтического ха-

рактера личной экзистенции (или двух личных экзистенций), а из трансцендентного им сущего между ними. В самые яркие моменты диалога, когда и в самом деле «бездна призывает бездну», со всей несомненностью обнаруживается, что стержень происходящего — не индивидуальное и не социальное, а нечто третье. По ту сторону субъективного, по ту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область. Между» [2. С. 232].

Т. о., М. Бубер, обращаясь к теме субъект-субъектных отношений, демонстрирует их специфику в отличие от субъект-объектных отношений, а также отношений бытия и человека. Особенность этих отношений заключается в их нецентрированности, в их промежуточности. М. Бахтин же констатирует в рамках философии поступка, что ответственность «я» необходимо понимать как ответственность перед другим, но это не значит, что «я» перестает быть центром. М. Бахтин как бы оговаривает условия онтология «я» как поступка, но не идет дальше. Поэтому «я» для него остается центром поступка, откуда проистекает единственное единство, целостность и жизненность человека.

М. Бубер же не просто констатирует, что промежуточность, «между» — это следствие единства бытия и небытия, человека и бытия. Онтология проблемы — это отсутствие центра, это не сводимость сущности человека ни к Я, ни к Ты, это «между».

Однако М. Бубер не единственный, кто понимал человека ни как Я, ни как Ты, а как единство Я-Ты, явленное в «между». Близкое понимание человека можно встретить в философии Востока. Человек на Востоке рассматривается как нецентрированная в «я» целостность.

Но есть и отличие от представлений М. Бубера. Последний промежуточность как сферу подлинной природы человека понимает как результат двойственности этой природы. Двойственность человека организуется в единство через низведение ее в сферу «между». Только в ней человек обретает свои единство и целостность. На Востоке же нецентрированность человека не обусловлена его двойственностью. Двойственность здесь понимается не как структура реальности, а как фазы одного и того же процесса (конец и начало, верх и низ и т. д.), но если мир, вещь, человек не двойственны. Как пишет К.Г. Юнг, «поскольку двойственности не существует в действительности, многообразие неистинно. Это, безусловно, одна из фундаментальных истин Востока. Нет противоположностей, а есть — вверху и внизу — все то же самое дерево. «Изумрудная скрижаль» говорит: «Что внизу, то и наверху; что наверху, то и внизу, чтобы могло совершаться чудо Единого»» [4. С. 130].

На Востоке нецентрированность человека значит то, что человек не может здесь пониматься как «я». Человек — это медиум, в котором присутствует текучесть жизни. Для европейского человека характерна бинарность мышления и жизни, рассматриваемая либо как разные сущности, либо как не-

раздельное единство. На Востоке все иначе. Здесь допустимо и отрицание, и утверждение одновременно. Допустимо, потому что нет центра.

Но центр всё же есть, только он иной. Вот как это можно показать. По Д.Т. Судзуки, «для людей запада вещь либо существует, либо не существует. Утверждение, что она существует и одновременно не существует, они считают невозможным. Они скажут, что раз мы рождены, то мы обречены на смерть. Восточный ум работает иначе: мы никогда не рождались и никогда не умрем. Нет рождения и смерти: нет начала и конца — вот что такое восточный образ мышления» [5. С. 53].

Человек в восточной философии вообще не характеризуется как мыслящее существо, поскольку мышление — это опосредование мира, препятствие на пути к нему. Человек на Востоке должен жить, проживать, но никоим образом не отвлекаться, ни уходить со своего истинного пути. Поэтому вся философия ориентирована на то, чтобы исключить мышление, а значит «я человека» из своего бытия. Непосредственность достижения мира — это пребывание в этом мире, пребывание на том пути, который уготован человеку. Мышление, «я» человека — это уход с истинного пути, нарушение гармонии мира. Судзуки следующим образом характеризует такую особенность понимания человека. «Восточный образ «мысли» означает, что мыслитель теряется в мышлении. Это уже не мышление в обычном смысле слова. Вот почему я говорю, что восточному уму несвойственно «мышление»» [5. С. 55].

Отказ от понимания человека как «я» демонстрирует непосредственность отношений человека и мира, невычлененность первого из последнего и наоборот. Непосредственность может показать, что нецентрированность человека — это не только его промежуточное проявление, видение его сути в бытии «между», но и обратное, то, что нецентрированность человека означает беспрепятственность его бытия.

Действительно, раз двойственность мира на Востоке не признается, то не признается также и двойственность человека. Нет необходимости спрашивать о нем, поскольку вопрос возможен через посредство разных начал бытия и небытия. А здесь все едино. Поэтому если в Европе (у М. Хайдеггера) язык — это дом бытия, он посредник, с помощью которого мы вслушиваемся в бытие, то на Востоке язык — это препятствие, помеха на подлинном пути. Судзуки пишет: «Вся беда в том, что язык — это самый ненадежный инструмент, который когда-либо изобрел человеческий разум. Мы не можем жить, не прибегая к помощи этого средства общения, ведь мы существа общественные: но если мы только примем язык за реальность или сам опыт, мы совершим самую ужасную ошибку, и начнем принимать за луну палец, который всего лишь указывает на нее. Язык — обоюдоострый меч. Если пользоваться им неосторожно, то он поразит не только врага, но и самого нападающего. Мудрый

избегает этого. Он всегда очень осторожен в обращении с языком» [5. С. 56].

В итоге, нецентрированность человека на Востоке — это бесппроблемность его бытия. Только М. Бубер пытается соблюсти целостность проблемы, выявив сферу «между» в подлинной ее природе, в человеческом «я».

Т. о., задача статьи, обозначенная как исследование человеческих основ природы проблемы, реа-

лизована через осмысление человека и бытия, человека и его отношений с другим человеком (одного «я» с «другим»). Соотношение показало, что это взаимодействие определяется особой посреднической сферой, бытием «между». Именно она выступает источником проблемы, ее генезисом. Такая основа обязательно предполагает двойственную противоречивость в нерасчленном единстве как фундаментальное начало проблемы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Человек в мире слова. — М.: Мысль, 1995. — С. 22–66.
2. Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — 464 с.
3. Петров Ю.В. Философия человека. — Томск: Изд-во НТЛ, 2002. — 1004 с.

4. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. — М.: Медиум, 1994. — 255 с.
5. Суздуки Д. Основы Дзэн-Буддизма // Дзэн-Буддизм. Суздуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн / Пер. с англ. — Бишкек: МП «Одиссей», 1993. — С. 19–468.

Поступила 22.04.2008 г.

УДК 37:01,301:151

ПРИРОДА «Я – ФОРМИРУЮЩИХ» ТЕХНОЛОГИЙ И ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА ПОВСЕДНЕВНОСТИ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Н.А. Нехаева

Нефтеюганский филиал РГСУ, г. Нефть-Юганск
E-mail: rgsu86@bk.ru

Исследуются предпосылки формирования человека повседневности, раскрыта роль средств массовой информации в этом процессе, обоснована специфика влияния «четвертой власти» на мир повседневности.

Ключевые слова:

Повседневность, культурологический дискурс, «жизненный мир», культура повседневности, массовая информация, симулякр, персонификация.

Понятие повседневности вошло в культурологический дискурс с работами Э. Гуссерля («жизненный мир»), М. Хайдеггера и Б. Вальденфельса. Отождествляя мир повседневности (а прежде фиксируя «повседневность» как философскую категорию) с платоновским миром не-знания, открывая его как мир копий, эти исследователи показали возможность и легитимность решения таких проблем, как «смерть субъекта», «человек — симулякр», «человек-знак». В бессубъектном знаковом мире повседневности царят законы массовости. «Человек-масса» — это тот самый человек, на которого рассчитывают СМИ. В характеристике Х. Ортеги-и-Гассета такой человек действует, «пуская в ход материальное давление, навязывая свои желания и вкусы» [1. С. 46], не соблюдая единых норм и правил, удостоверяясь некоторым количеством идей и «считая, что в интеллектуальном плане уже ни к чему стремиться не надо» [1. С. 95]. Он — «интеллектуальная жизнь», не имеющая своего мнения, но только потребляющая чужое, не принимающая решений, не стремящаяся к истине, поскольку обла-

дает «интеллектуальной непроницаемостью». Рассчитанные на такого человека, СМИ как часть культуры утрачивают духовное измерение.

Человек XXI века — существо нестабильное, утратившее свое сущностное существование, постоянно вынужденное менять ролевое поведение — «масочный» человек. Об этом говорит Ж. Липовецки, когда исследует процесс современной персонификации и приходит к выводу о том, что понятие «персона» имеет смысл некоей безличности, ибо имеет конногацию с понятием «маска», которая может скрывать откровенную пустоту. Об этом свидетельствует и Э. Фромм, определяя современный антропологический тип как «человек с рыночным характером», то есть человек, потерявший себя и заботящийся только о собственном товарном виде, ибо он обязан продать себя. В постметафизической ситуации, когда деконструировано единое «начало», утрачена «сущность», человеческое «Я» растворяется в постоянно меняющихся началах. Если эта культурная ситуация не предоставляет человеку самостоятельного выбора для себя какого-то одно-