

УДК 141.2

ФЕНОМЕНОЛОГО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Н.А. Колодий, Н.П. Кнехт*

Томский политехнический университет

E-mail: kolodi@rambler.ru

*НИУ «Московский институт электронной техники»

E-mail: nata_knecht@mtu-net.ru

Обоснована классификация современных социальных онтологий, охарактеризованы преимущества несубстанционального подхода к развитию социальной онтологии. Феноменологические проекты социальной онтологии представлены в определённой историко-философской перспективе. Разработан концепт Другого, являющегося центром феноменологического проекта социальной онтологии. Осуществлён сравнительный анализ классического феноменологического проекта социальной онтологии и современных проектов.

Ключевые слова:

Социальная онтология, феноменологическое обоснование социальной онтологии, социальный мир, социальные практики, жизненный мир, интенциональность, Другой.

Key words:

Social ontology, phenomenological study of social ontology, social peace, social practices, the life-world, intentionality, the other.

Современная ситуация построения социальных онтологий той или иной направленности сложна. В этой ситуации можно выделить ряд противостояний: неклассические – постнеклассические, субстанциальные – несубстанциальные, феноменолого-герменевтические – исследовательские практики постмодернистских проектов, которые можно рассмотреть как оппозиции. Особенность настоящего момента состоит в том, что мы имеем взаимопроникновение идей, философов, методов, характеризующих вышеназванные деления. Нам представляется необходимым остановиться на ситуации поиска, определении оснований разноликих проектов социальных онтологий, инициированных феноменолого-герменевтической философией в ее неклассической и постнеклассической модификациях. Учитывая антитрансценденталистские тенденции и реакцию в последние десятилетия на феноменолого-герменевтические установки, важно проанализировать исследовательские проекты социальных онтологий эпохи постмодерна.

Социальные практики, вне всякого сомнения, многообразны, сложны в своей структуре, противоречивы, даже агрессивны. Они понимаются, объясняются, интерпретируются социальными теориями. Любое социальное свойство или качество имеет свое измерение, определенным образом исчисляется, калькулируется. Социальное поведение, казалось бы, давно понято в его принуждающих аспектах. Репрессивная сила культуры, ее норм тоже оценена и учитывается. Даже либидиозная энергия желания – имеет место быть в концептах поведения, деятельности. Индивиды, личности, участвующие в социальных и культурных практиках, в полной мере могли бы задать себе вопрос, мучавший философов XVIII в.: «Кто мы? Что мы собой представляем? Что есть эта наша современность?» Сегодня количество подобных вопросов неизбежно растет.

В современной философии ответы по-прежнему часто даются с позиций эссенциализма, догматической метафизики и пресловутого психологизма, войну против которого вели еще неокантианцы, ранний Э. Гуссерль, другие феноменологи [1]. Задача феноменологии: показать изначальную «онтологическую активность» сознания, его роль в самой представленности мира как наличного бытия, не позволяя победить натуралистическим способам понимания сознания, осталась лишь эпизодом истории феноменологии. Критический пафос последней сегодня, кажется, предан забвению.

Социальные теоретики и в настоящее время обращаются к сознанию как к вещи в ряду других вещей, даже истолковывая эту вещь философски. Сознание же не может быть понято как вещь среди других вещей. А социальные теоретики не могут узреть саму сущность социального мира, не обращаясь к способу данности этого мира в сознании.

Заметим, что когда социальные теоретики в послегуссерлеву эпоху акцентируют внимание на интенциональности, представлениях, соотношениях, существующих в сознании, то всякий раз отмечают, что эта интенциональность не обладает объясняющей силой и что она не может быть проверена, верифицирована, и потому теория, основанная на этом, не может быть научной.

Феноменология в этом случае дает, на наш взгляд, очень последовательный и внятный ответ хотя бы в философии Э. Гуссерля: «Никакая мыслящая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и, все, что предлагается нам в интуиции из самого первоисточника... нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [1. С. 51].

Мы еще вернемся к раскрытию принципа Э. Гуссерля, а пока только подчеркнем его абсо-

лютную актуальность для социальной онтологии феноменологического толка и абсолютную его неприемлемость для сторонников социальной теории во всех ее парадигмальных вариантах.

Феноменологический принцип: онтология есть онтология сознания для философии до сих пор сохранил свою эвристичность и методологичность, во всяком случае, если она хочет быть «строгой наукой» в гуссерлевом смысле. Принципы социальной онтологии, если она фундирована феноменологическими установками, использованные в описании и трансцендентального Я, и эмпирического Я, и трансцендентальной субъективности, и интерсубъективности, дают возможность представить весь круг проблем, связанных с социальным действием, социальным взаимодействием, с со-бытием Другого, историей. Социальная онтология в этом случае будет задаваться не только определенной интерпретацией сознания, но и своеобразной тематизацией Другого, идеализированного образа Другого.

С другой стороны, в условиях неприятия всех форм артикуляции бытия, привносимого в современный контекст постмодернизмом, кроме бытия нарратива, понятого в качестве единственного способа бытия, представляется особенно продуктивным выяснить: какие же проекты социальной онтологии несубстанционального толка могут противостоять «онтологии настоящего»?

Второе основание, актуализирующее экспликацию социальной онтологии в феноменолого-герменевтических проектах, связано с дискуссиями о возвращении субъекта или – напротив – о его окончательной смерти. Там, где так называемая чистая феноменология не может представить внятное и артикулированное описание современного субъекта, она в союзе с философской фундаментальной герменевтикой открывает возможности для понимания и объяснения. Это понимание и объяснение будут иметь свою специфику, возможно, и определенные границы, так как это все-таки рациональное объяснение, и научным оно будет только в том смысле, что оно свободно от всяких предрассудков и догматического предпонимания. К тому же, герменевтическая традиция сама по себе и (обогащенная феноменологическими установками) всегда осознавала, что она отнюдь не «всепонимающая», что тайна понимания если не в субъективности, то в том, чтобы открыть «необходимость единичного», его «не-отменяемость», не-заменяемость». Забывшая о субъекте постхайдеггеровская герменевтика – это все-таки нонсенс. «Герменевтическая бессубъектная философия» – так ее характеризует известный немецкий философ Манфред Франк – все же сумела показать в интерпретации хотя бы текста, что всегда существует нечто нередуцируемое ни к предметному миру, ни к языку, ни к социальности или истории [2. С. 5]. На такое видение итогов интерпретации только надо иметь волю.

Третье основание, заставляющее обратиться к феноменологическим проектам социальной онтологии, это живейшее обсуждение в философских сообществах трансцендентализма, его состоятельности или полного краха. В связи с этим феноменологию обвиняют в том, что она существует как некий объясняющий концепт только в границах трансцендентальной субъективности, а поскольку сегодня трансцендентальный субъект рассеян, децентрирован и отнюдь не представляет собой единство смыслов, значений; то и феноменология выступает как некий фантом, который актуален лишь для потенциального и возможного универсума сознания.

Едва ли возможно охарактеризовать всю послекантовскую традицию понимания трансцендентальной субъективности и все версии трансцендентализма, включая проект Э. Гуссерля [3–9]. Но обозначить основной итог этих изысканий можно и нужно, во всяком случае, как опыт, без которого невозможна современная онтология сознания и, следовательно, социальная онтология.

Четвертый фактор – это рациональное оценивание потенциала объяснения любой философемы, концепта в рамках сегодняшней текстуальной культуры, созданной благодаря нецелостному «фрагментарному опыту» и благодаря абсолютной невозможности артикуляции бытия. Итак, современная культура – текстуальна, любой текст – это отнюдь не реализация интенциональных намерений и желаний, это, скорей, вариант письма, где нет означаемого – мысли, вещи, бытия, самодостаточного и самоценного, требующего только определенного означаемого; и археологии в границах трансцендентальной субъективности здесь явно недостаточно, ибо письмо привносит в текст еще такую «самость», которую невозможно реконструировать с помощью феноменологического метода.

Но текст – это ведь всегда свидетельство, свидетельство опыта, и по законам опыта его и следует интерпретировать, а уж опыт, правда, как опыт сознания, экзистенциальный опыт всегда был в центре внимания феноменологии.

Феноменолого-герменевтическая интерпретация опыта всегда сопровождается веером параллельных и чуждых толкований, все они бросают вызов рациональному и строгому пониманию сознания, субъективности, авторства. Солидаризироваться с этой интерпретацией – признак старомодного вкуса. Но, быть может, последовательное выстраивание феноменологических воззрений (пусть в традиции раннего Э. Гуссерля или в проекте радикализованной феноменологии М. Хайдеггера) более плодотворно, чем постмодернистские штудии и прагматический выбор, сужающие возможности понимания социальности, истории, культуры в их современном варианте. Феноменолого-герменевтический опыт означает не только чистое переживание, направленное на Универсум, социальный мир, переживание единства с этим Универсумом, это еще и реконструкция смысла.

Предметное единство феноменологической и герменевтической традиций – трансцендентальная ориентация исследований. Такая ориентация позволяет увидеть предмет исследования не в сущем мире, не в объективном мире, а в способе данности этого мира сознанию, фиксирующим эту данность. Процедуры феноменологической работы и археологии не подразумевают частного предмета феноменологической мысли, некоторого «что», но, скорее, отсылают к «как», к феноменологическому способу работы.

Дискуссионность проблем языка и его игнорирование в феноменологии раннего Э. Гуссерля – еще один повод обратиться к феноменолого-герменевтическим проектам социальной онтологии, которые стали основой нередуцируемого разнообразия современных постнеклассических проектов, уже создаваемых как онтология языка или дискурса. Э. Гуссерль почти не обращался к проблемам языка, во всяком случае – ни в «Логических исследованиях», ни в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» [4, 5, 7]. Еще в них для Э. Гуссерля эмпирический язык – только «запутанная» реализация языка сущностного. Конкретные виды реального языка – это бледные кальки повседневного возможного языка, предназначение которого – быть определённой системой знаков, вступивших со своими значениями в некие однозначные отношения. Они доступны сознанию, предстают пред ним своей структурой. Язык играет по отношению к интенции значения лишь роль временного спутника, заместителя.

Но феноменолого-герменевтический тип философствования все-таки к проблемам языка неизбежно обращается и их интерпретирует. Представляется предельно интересным выяснить, насколько современная социальная философия использует этот опыт интерпретации и использует ли вообще. Совсем недавно даже представители так называемой рефлексивной социологии были убеждены, что феноменологическая социология в лице А. Щюца, например, хотя и осмысливает социальный мир в его сугубо человеческом бытии в соотношении с представлениями, идеями, мотивами, дискурсом действующих социальных индивидов, но истинной цели познания не достигает [10].

Важно выявить, насколько феноменология, по словам Л.Г. Ионина, неприспособленная к анализу объективных предметно-деятельностных процессов, ведет к подмене объективности социальных явлений феноменологически трактуемой интерсубъективностью [11]. Интерсубъективность – это одно из фундаментальных понятий не только феноменологической социологии, но и социальной онтологии.

Если систематизировать все существующие подходы, имея в виду нашу цель – выявить: насколько феноменологическое описание «чистого сознания», Другого, жизненного мира, интерсубъективности, феноменологически-герменевтическое понимание могут служить основанием со-

временной социальной онтологии, то следует отметить три тенденции.

Первая тенденция выявляет принципиальные отличия в сложившихся направлениях феноменологии: дескриптивной, предлагающей методы описания области переживаний; традиционной, обращающейся к реальным феноменам без проведения феноменологической редукции; классически-эйдетической, исследующей эйдосы, их структуры и отношения; герменевтической, которая стремится раскрыть смысл феноменов посредством их интерпретации; конститутивной, анализирующей процессы конституирования смысла в сознании; трансцендентальной, согласно которой феноменологический метод следует использовать как абсолютно вспомогательную методологическую процедуру.

Вторая тенденция связана с историко-философской интерпретацией воззрений феноменологов-классиков, которая касается эволюции воззрений Э. Гуссерля, М. Шелера, Л. Ландгребе, М. Хайдеггера, выявления неких констант феноменологического метода, суть которых в рамках так называемого трансцендентального поворота, обозначившегося после издания работы Э. Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии I», сводима к следующему: примат сознания, редукция (во всех ее вариантах), проблема конституирования, трактовка феномена (в феноменологическом смысле) [12].

Третья тенденция связана с конструктивным анализом герменевтики либо как культур-исторической парадигмы, либо только как методологии интерпретации текстов, либо как «бессубъектного понимания», либо как устаревшего искусства толкования объективированных форм духа. Эта традиция с неизбежностью анализирует феноменологию и герменевтику как два противоположных философских метода, вынужденно признавая их сходимость в так называемой трансцендентальной герменевтике.

Лишь отчасти интерпретирующая литература касается проблем феноменологически-герменевтического проекта, тем более, что его целостность весьма проблематична, и она скорей реконструируется, создается, нежели существует. Кроме того, жизнеспособность этого проекта в условиях критики онто-лого-рацио центризма, деконструкции исследовалась крайне редко, а если и исследовалась, то примерно по такому сценарию Ж. Деррида и Э. Гуссерль, М. Фуко и М. Шелер, Ж. Лакан и Г.-Г. Гадамер. Тем более, слабо (за исключением трудов А. Щюца) изучалось влияние феноменологически-герменевтического типа философствования на формы социальной герменевтики, структурирующей определенную социальную онтологию.

Наиболее существенной проблемой для социальной аналитики является господство объективирующего мышления. А поскольку это так, то и разум – инструментален, истина – полезна, субъект «сделан», история и социальность – исчи-

сляемы и калькулируемы. Чаще всего мы сталкиваемся с тем, что история, социальность, влияющие на социальный и культурный опыт индивида, структурирующие этот опыт, предстают для исследователей в своей овеществленной или объективированной, превращенной форме. Натурализм, несмотря на основательную критику его феноменологами, по-прежнему актуален и по-прежнему является важным и самодостаточным принципом для целого ряда социальных теоретиков и философов. Как, впрочем, и историзм, до сих пор проявляющийся в признании финалистского детерминизма, идее разумной необходимости.

Исторически развивающийся мир, действительно, есть всеобъемлющая реальность. Нет никакого сущего, которое не охватывалось бы ею, — ничего запредельного, трансцендентного, потустороннего. Нет вечного, вневременного, надисторического бытия. Но это не означает, что проблема историчности сводится к факту включенности человека в объективную историю, и что такая онтическая версия историчности абсолютно истинна.

Человек, непрерывно пребывая во времени, не является — тем не менее — полностью подвластным ему, не является потому, что по способу своего бытия он сам есть время, или как утверждает М. Хайдеггер, «сам простирает и длит время, сам себя времени» [13. С. 256]. Если природа, общество, мир имеют историю, то человек обладает онтологической привилегией непосредственно «быть историей». Персоналистски понятое человеческое бытие и есть некая первоисторическая реальность, определяющая историчность всех других явлений и процессов, возникающих в результате жизненных практик, повседневной человеческой деятельности.

Что можно противопоставить историзму, эссенциализму и объективизму? Попробуем ответить на этот вопрос, обращаясь к феноменолого-герменевтическому опыту, этосу, к пониманию сознания вообще, к возможности необъективирующего мышления, к социальной онтологии, экспликация которой становится возможной в рамках этого необъективирующего мышления.

Философско-феноменологическая тематизация, под ней мы подразумеваем в данном случае способ раскрытия, подход к проникновению в способ данности мира сознанию, позволяет реконструировать смену базовой метафоры, направляющей концептуализацию социальной жизни. Как уже неоднократно замечалось: метафору общества как организма, системы сменяет метафора «сети» социальных практик. Здесь одинаково важна как мысль о свободе включения индивида в социальные структуры, о регулярности возникновения и действия определенных структурированных принципов и норм, детерминирующих поведение индивида, так и идея неабсолютного им подчинения. Индивид вступает с этими структурно-упорядоченными нормами, принципами в определенный торг, дискурс, и не «оплетен» ими нацело.

Но гораздо важнее то, как понимается жизненный мир или миры этого индивида, как описывается интенциональность сознания, каковы структуры сознания, конституирующие значение как определенное идеальное единство, которое не имеет ни психологического, ни предметного статуса.

И еще один важный посыл: как с феноменологической точки зрения интерпретировать представление о культуре и социальности как вечной процессуальности, незавершенности, не ставшего бытия? Смысл исторического события сегодня не зря трактуется не как фундированный онтологией исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. Презумпция неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть передана посредством всеобщей дедуктивно-номологической схемы, вот что характеризует человека в истории и современности.

Социальная теория, которая сегодня в постсоветском философском сообществе складывается или сложилась, как утверждает ряд исследователей, может функционировать либо только как критическая теория, по сути дела ведущая по-прежнему борьбу за социальную эмансипацию; либо как эрзац-постмодернистская, едва-едва усвоившая урок постструктурализма; либо — в форме квази-трансцендентализма или даже как «инкарнация трансцендентальной установки».

Квази-трансцендентальная установка означает то, что трансцендентальный субъект, как его понимают социальные теоретики, рассеян, децентрирован, и роль intersубъективных структур в нашем опыте играют иные формы. Квази-трансцендентализм становится возможным, согласно этим воззрениям, только тогда, когда возникает критическая опять же саморефлексия современного типа социальной жизни, интегрирующая роль в которой принадлежит философской рефлексии.

Нам представляется, что адекватная современным реалиям социальная теория возможна будет тогда, когда конституируется социальная онтология, фундированная феноменологически-герменевтическим опытом. Мы постепенно стали привыкать к тому, что нерелевантным является понимание знания как репрезентации, в соответствии с которым субъект противостоит объекту. Но мы должны осознать и некие новые эпистемологические принципы, которые ныне возникают и которые не снимают проблемы понимания действующих в социальной и исторической жизни акторов, индивидов.

Феноменолого-герменевтический проект в этом смысле до сих пор пугающе не исчерпал своей значимости и эвристичности. Развитие представлений о трансцендентальной субъективности не будет казаться морально устаревшим, если мы будем понимать трансцендентальную субъективность как возможный универсум сознания, как рефлектирующее эмпирическое Я.

Трансценденталистское обоснование истории, культуры, социальности даже в условиях постмодерна является самодостаточным и жизнеспособным, выдерживающим натиск релятивизирующих подходов, создающих образ «истории в осколках», культуры без центра, социальности умирающей и исчезающей, субъекта, несомненно, сделанного и уже провозгласившего свою смерть [14].

Реконструкция феноменолого-герменевтического опыта как определенной целостности и помещение его в современный философский и культурный контекст это то, что может отличать наш подход от всех других [15]. Исследование тех идей, которые лежат в основании трансценденталистской герменевтики и влияют на формирование социальной онтологии, тоже представляется по-своему новой идеей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie // Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. III (I). – Dordrecht: Kluwer, 1995. – S. 1–78.
2. Малахов В.С. Манфред Франк и конец послевоенной немецкой философии // Логос. – 1998. – № 4. – С. 1–14.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены к чистой логике // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. – Киев: Вентури, 1995. – Ч. 1. – 255 с.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2 // Логос. – 1997. – № 9. – С. 25–41.
5. Гуссерль Э. Логические исследования Т. 2 // Логос. – 1997. – № 10. – С. 5–64.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, 1998. – 315 с.
7. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В. Молчанова. – М.: Гнозис, 1994. – 164 с.
8. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Пер. с нем. А.В.Михайлова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
9. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 297–330.
10. Щюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. – 1998. – № 2. – С. 40–49.
11. Ионин Л.Г. Социология культуры. – М.: Наука, 2000. – 280 с.
12. Очерки феноменологической философии / под ред. А.Я. Сливина, Б.В. Маркова. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1997. – 224 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
14. Хестанов Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос. – 1991. – № 1. – С. 67–75.
15. От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии / под ред. Т.И. Щитцовой. – Минск: Пропилей, 1998. – 234 с.

Поступила 26.09. 2011 г.

УДК 316.346.32-053.6

«ПОКОЛЕНИЕ Y» В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Е.И. Хомякова

Томский политехнический университет
E-mail: hom1@list.ru

Рассматривается проблема дифференциации ценностей различных поколений молодежи. Анализируются особенности взаимодействия с разными поколениями молодежи, в частности – с современными молодыми людьми, годы рождения которых пришлись на 1983–2003 гг., так называемым поколением Y.

Ключевые слова:

Молодежь, поколение, ценности.

Key words:

Young people, generation, values.

Развитие общества напрямую связано со сменой поколений, сформировавшихся в различных социально-культурных контекстах. По мнению испанского мыслителя Х. Ортега-и-Гассета, именно поколение есть единица глобальных исторических перемен [1]. Для оценки ближайшего будущего России наиболее важны характеристики современного поколения молодых людей, которым сейчас от 8 до 28 лет, поскольку именно им придется в бу-

душем определять направления социально-экономического, политического и духовного развития страны. И именно от них будет зависеть последующий процесс воспроизводства ее населения. Актуальность проблемы обусловлена тем, что современное поколение молодежи обладает следующими особенностями:

- 1) может сыграть важную политическую роль, являясь активно действующей политической силой;