

Шичанина Ю.В. СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ ЗАМКНУТОСТЬЮ И ОТКРЫТОСТЬЮ – ДИАЛЕКТИКА ИНОМЕРНОСТИ

Человек никогда не бывает или абсолютно замкнут или абсолютно открыт, он всегда находится между замкнутостью и открытостью. Он всегда имеет некую простую, системную и реальную (перспективную) меру, и вместе с тем он никогда не бывает абсолютно «равен себе», не совпадает с данной мерой полностью и устремлен в Иное. Данный антропологический парадокс можно выразить и исследовать с помощью метафорического концепта «иномерности», где с онтологической точки зрения иномерность – универсальный антропологический феномен, который может пониматься и как характеристика человеческой жизни в целом (динамический момент бытия), и как специфическое качество ее некоторых форм и способов проявления (особое положение, характер целеполагания, статус в бытии, измененное, предельное состояние и т. д.). С гносеологической точки зрения иномерность – это метафорический концепт, отражающий парадоксальность антропологической меры и процессы её социокультурной трансформации, а именно противоречие между замкнутостью и открытостью человеческого бытия, его нормирующей фиксацией и эк-стазисом, антропотрансценденцией.

Данный концепт позволяет акцентировать философский интерес как на теме Иного как чужого, внеположенного, находящегося за границей наличного опыта и т. д., так и на проблеме «между» – интеграции антропологического разрыва иномерных оснований духа и тела, культуры и природы, сознания и бессознательного, Я и Другого, сверхбытия и ничто. При этом возможен как внешний пространственно-логический ракурс рассмотрения, так и внутренний – темпоральный, экзистенциально-личностный. Теоретическое преимущество данного концепта обнаруживаются также в том, что он ориентирует на философско-культурологическую экспертизу различных «иномерностей» через призму классической категории «мера».

Аперспективная, фиксированная как наличное состояние современного человека совокупность признаков и черт человеческого как среднестатистического homo sapiens составляет его простую непосредственную меру. Системная мера определяется, принимая в расчет масштабные «системы погружения» (природа, социум, вселенная и т. д.) человеческого, а также его положение внутри данных систем, отношение человека к границе (центральность, периферийность). Системная мера задает многомерного человека, где некоторая связанность плюральных измерений обеспечивается за счет общего контекста системы. Реальная же (перспективная) мера, как мера человека, рассматриваемого с точки зрения всех его возможных (и невозможных) систем взаимодействия, где репрезентируется его качество, – есть иномерность – мера, задаваемая во взаимодействии и перспективе актуализации иного, в том числе и онтологически запредельного человеческого.

Противоречие между замкнутостью и открытостью, иногда неразрешимое в пределах эмпирической человеческой жизни и принимающее вид трагического противоречия и даже парадокса, многообразно проявляется на метафизическом и социальном уровнях. Человек современной культуры (как правило, далекий от ортодоксальной религиозности, но доверчивый к трансцендентному) лицом к лицу сталкивается с иномерностью собственного бытия. Сознание современников больше, чем когда-либо, укоренено в посюсторонности прагматичной повседневности и вместе с тем активно призывается (психологией, философией, СМИ) к трансформации, нуждается в осознанной актуализации иномерного. До сих пор не определившись с проблемой антропологических оснований, человек отчаянно пытается существовать, по крайней мере, в двух измерениях: актуально-реальном и потенциально возможном/невозможном, существовать без осознания их реальной диспозиции, с претензией на реализацию этой потенции, пусть даже ценой радикальных трансформаций и выхода за человеческие пределы.

На метафизическом (онтофилософском) уровне данное противоречие (иномерность) хорошо просматривается сквозь теоретические построения философов-экзистенциалистов, в особенности М. Хайдеггера, А. Камю, Ж.-П. Сартра и др. Здесь, как мы считаем, уместно обратиться к тезису, утверждающему, что философия (в данном контексте современная западная философия) пыталась обнаружить антропологическую меру, выводимую из самой природы человеческого и способа его бытия, поэтому, наряду с поисками метафизической сущности человека, искала «меру» как результат онтологической динамики человеческого. В результате, как ни парадоксально, центрированные на становлении онтологии (прежде всего «фундаментальная онтология» Хайдеггера и теоретические построения Сартра и Камю), в которых декларировалось отсутствие у человека трансцендентной сущности, не смогли избавиться от противоречия между его подлинным и неподлинным существованием, мерой феноменальной и ноуменальной, социальной и индивидуально-личностной. В итоге сама антропологическая мера оказывалась отражением противоречия между различными измерениями универсума или собственно человеческими модусами бытия (Хайдеггер), а также результатом «метафизического бунта» (Камю).

Так, например, у Хайдеггера, который в результате феноменологического исследования и описания человека как особого рода сущего (который существует понимая, а его экзистенция мысляще обитает в истине бытия) с необходимостью существуют две экзистенции – подлинная и неподлинная (собственно экзистенция и несобственно экзистенция), причем существуют не оценочно, а онтологически, обеспечивая необходимую динамику и развитие человеческого. Различие между собственной и несобственной экзистенцией, а также их динамическое противостояние позволяет Хайдеггеру феноменологически описать «падение» человека как экзистенциальную черту разомкнутости бытия–в–мире, онтологическую возможность его темпорально структурированного выбора. Человек, таким образом, существует при мире, в повседневности, но это возможно только благодаря тому, что человек существует «в просвете бытия», выступает в бытие. Верно и обратное, так как «собственно экзистенция есть не то, что парит над падающей обыденностью, но экзистенциально она есть

лишь модифицированное овладение последней» [1].

Динамическая онтология переходности (пограничности между бытием и сущим) выражается в том, что человек, говоря языком Хайдеггера, способен соблазняться «усредненностью» повседневности, забывая свою истинную миссию быть «пастухом бытия» – высветлять измерение бытия. Причем модус обыденности, который чреват анонимностью, беспочвенностью и рассеянием понимания, соблазняет человека успокоенностью и внешней активностью, которая протекает в соответствии с общечеловеческими мерками и правилами. Иначе говоря, подлинная и, смеем предположить, желанная для Хайдеггера мера человеческого коренится в истине бытия, когда человек живет, задаваясь вопросом о бытии и понимая изначальность бытия по отношению ко всякого рода сущему. Человек живет из Иного, понимая и слушая бытие. Вместе с тем и неподлинная (неличная, обретаемая в усредненном общении с другими и отчуждающая) мера также являет собой необходимый модус человеческого бытия, подтверждает его онтологический статус. Значит, антропологическая мера обретается на границе между бытием и сущим, но обретается не посредством «где», а посредством «как» – в динамике присутствия как понимания. Такая специфическая мерность в терминах нашего исследования – иномерность. При этом задачей человека оказывается самореализация как модификация несобственного, а целью – обретение аутентичности.

Сартр также задает антропологическую меру динамически, обнаруживая ее внутри процесса свободного человеческого становления и выбора. В силу своей принципиальной открытости и незавершенности человек всегда есть больше, чем извне заданное. Он сам онтологически Иное по отношению к миру наличного сущего – он Ничто, «дыра в бытии». Но «реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление» [2]. Здесь мера а priori, заданная Сартром как свобода, вступает в противоречие с мерой конкретного самоосуществления, которое происходит в исторически конкретной ситуации и полностью фактично. И поскольку обозначенное противоречие – это следствие онтологической феноменальности человека, способа самореализации человека как экзистенции, в контексте философии Сартра также можно вести речь об иномерности как фундаментальной характеристике человеческого.

В отношении к избранной теме следует также рассмотреть философские взгляды Камю, а именно его концепцию «метафизического бунта», поскольку «бунт – это одно из существенных измерений человека», которое апофатически утверждает не только ценность индивидуального я (как это происходит в опыте абсурда), но и, выражаясь словами Камю, взламывает бытие таким образом, что оно выходит за свои индивидуальные пределы и утверждает ценность всех людей. С одной стороны, «бунтующий человек» Камю утверждает в бунте свою меру – свои границы, нечто, с чем он может отождествиться хотя бы на время и что он признает для себя ценным. «Вместе с отталкиванием чужеродного в любом бунте сразу происходит полное отождествление человека с определенной стороной его существа» [3]. С другой стороны – бунт выступает актом утверждения ценности, ради которой человек даже готов пожертвовать жизнью. Поэтому «...бунт, даже зародившийся в недрах сугубо индивидуального, ставит под сомнение само понятие индивида» [4].

Немаловажно, что для Камю «анализ бунта приводит по меньшей мере к догадке, что человеческая природа действительно существует, соответственно представлениям древних греков и вопреки постулатам современной философии» [5]. А в заключительных параграфах «Бунтующего человека» Камю акцентирует внимание именно на проблеме меры человека и вещей, которую сравнивает с неподвижной осью разлаженного маятника, каковым выступает сам бунт. Мера человека здесь уже не просто созидается от противного, а обнаруживает себя как золотая середина между мерой и безмерностью, бытием и становлением, рациональным и иррациональным, индивидуальным Я и коллективным Мы. Существенно также, что сама эта золотая середина утверждается не статически, а динамически – в бунтарском порыве, питаемом «жаром души» бунтующего человека. «Выявляя общую всем людям природу, бунт обнаруживает также ту меру и предел, лежащие в ее основании» [6].

Не менее наглядной концептуальной иллюстрацией выступает и философия представителя немецкой философской антропологии Х. Плеснера, в рамках которой человек сталкивается с необходимостью одновременно быть замкнутым как тело и разомкнутым как организм, средоточием двойного аспекта – полагания себя во внутрь и трансцендирования во вне.

В социальном плане данное противоречие выглядит еще более наглядным, хотя и всячески вуалируется идеологией открытого рыночного общества, глобализацией, виртуализацией и культурой постмодерна. Ситуация, описанная Г. Маркузе в «Одномерном человеке» и Хайдеггером (усредненный мир «Люди», мир «Ман») в «Бытии и времени», М. Фуко в «Ненормальных», по-прежнему актуальна. Свободы глобального мира жестко стандартизированы, и все неограниченные виртуальности на самом деле ограничены. Искусственный мир рыночной культуры всегда зависим, порожден и произведен, о-граничен и мерен. Но его меры, как правило, несут латентный, мобильный характер. Декларируя эк-стазис, свободу и мобильность, эти меры с нашего молчаливого согласия связывают и замыкают нас не меньше (а иногда даже и больше), чем многообразные «табу» традиционных религий и культур. Мобильный телефон, например, не только символ свободы передвижения, но и необходимости быть постоянно на связи, своеобразный добровольно носимый с собой «чип», позволяющий без труда локализовать нас во времени и пространстве. Мы связаны и зависимы от электропитания, от услуг оператора, от финансового обеспечения и т.д. Все более жесткими и нормативными становятся и законодательные, юридические рамки.

В идеологии современного потребительского общества доминирует призыв к эк-стазису – человеку надлежит меняться, завтра быть иным, чем вчера. В психологии доминирует установка на развитие и личностный

рост, в офисе надлежит каждый день в обязательном порядке носить новое платье, превозносится социальная мобильность. Вместе с тем налицо кризис самоидентичности, аутентичности человека. Человек замыкается внутри конфликтующих между собой социальных ролей (для каждой из которых характерна собственная жесткая мера), вынужденно с огромной скоростью перемещается в пространстве и времени. Кажется, что постмодерн нивелирует всякие противоречия, делает возможным всякий экстазис. Но императив экстазиса в социальной реальности оборачивается горизонтальным (в метафизическом смысле) перемещением внутри жесткой матрицы. Индивид не только открыт, но и замкнут внутри собственной изолированной квартиры, за персональным компьютером, в собственных виртуальных реальностях. Нас ограничивают по внешности и возрасту при приеме на работу, повсеместно распространенное статусное и престижное потребление замыкает человека в пределах референтной группы и т. д.

В качестве вывода не предлагается тотальный призыв к социальному бунту и «великому отказу» в духе мыслителей Франкфуртской школы или идеологов студенческих волнений 60-х годов прошлого века. Человек всегда, в силу того, что он социален, будет приобретать ту или иную меру (на определенной шкале, в определенном хронотопе, в известных единицах измерения), но он вовсе не обязан ограничиваться только подстраиванием под внешние параметры. Поскольку человек не только замкнут, но и незавершен и открыт, он может устанавливать и задавать меру «изнутри» – темпорально–телеологически, посредством индивидуальной экспертизы Иного, надления его экзистенциальным смыслом и ценностью. Осуществляя подобную процедуру, человек, конечно, не обретает абсолютную свободу, но в дополнение к социальной системе координат приобретает качества номада (странника), стремящегося к аутентичной мере как гармонии, совершенству, полноте бытия.

Источники и литература

1. Хайдеггер М. Падение и брошенность // Бытие и время. Гл. 5. § 38. <http://ihtik.lib.ru/philosoph/edu.html>.
2. Сартр Ж.–П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 338.
3. Камю А. Человек бунтующий // Камю А. Бунтующий человек. Ч. 1. <http://ihtik.lib.ru/philosoph/edu.html>.
4. Камю А. Указ. соч. <http://ihtik.lib.ru/philosoph/edu.html>.
5. Камю А. Там же.
6. Камю А. Мера и безмерность // Камю А. Бунтующий человек. Ч. 5. <http://ihtik.lib.ru/philosoph/edu.html>.

Яскевич Я.С.

ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ПРИОРИТЕТЫ

Для описания радикальных структурных перемен в обществе во второй половине XX века (1950–1960 гг.) стали использоваться понятия «социальная трансформация» или «трансформационные процессы в обществе» (итал. *transformare* – преобразовывать, превращать), которые позже применяли для обозначения общественно–исторических перемен, осуществлявшихся в 80–90 гг. XX в. в странах Центральной Европы, а затем и бывшего СССР. Учитывая синергетические модели интерпретации общества как сложноорганизованной нелинейной системы с многовариантными сценариями развития в точках бифуркации (социального напряжения), социально–экономические процессы, как на Западе, так и в странах Центральной и Восточной Европы и бывшего Советского Союза, связанные с системным кризисом данной концепции, указывают на ряд стадий социальных трансформаций: оценка существующего состояния общества как системно–кризисного; объективная характеристика возможных путей выхода из кризисной ситуации; демонтаж отжившей системы, ликвидация ее элементов, явно несоответствующих мировому уровню общественного развития и его тенденциям; новое самоопределение общества, обоснование путей его дальнейшего развития. В рамках системной трансформации общества осуществляется, как правило, изменение государственной и политической системы, обновление экономических основ общества, адаптация к требованиям мирового рынка, перемены духовно–культурных ориентиров социального развития.

Современная Беларусь представляет собой трансформирующееся или транзитивное общество, в котором пока еще не сформирована аксиологически ориентированная государственность, целостная система мировоззренческих ценностей, приемлемых для людей, познавших горечь и разочарование крушения кумиров и иллюзий, тяжелое испытание Чернобыльской трагедией и человеческого бытия "на изломе" в эпоху "великих перемен". С одной стороны, возникают новые, демократические модели мировосприятия, с другой стороны, пока еще сохраняются мировоззренческие стереотипы коммунистических идеологов. Парадоксы и разочарования новых идеалов и ценностей сочетаются с непреодолимым желанием отказа от модели «жить по–старому».

Фундаментальными приоритетами и консолидирующей идеей трансформаций белорусского общества, в рамках которых объединяются разнообразные многовариантные подходы и фиксируются значимые для открытого общества ценности, являются, несомненно, *национальные интересы*, предполагающие обеспечение национальной безопасности Беларуси и ее суверенности; *экономические приоритеты*, направленные на создание динамично развивающейся, социально–ориентированной, рационально–целесообразной, рыночной экономики; *основные приоритеты в социальной сфере*, предусматривающие реализацию принципов социальной справедливости, обеспечение условий для реализации творческих способностей людей, социальной защиты интеллектуальной элиты Беларуси, сохранения научных школ и направлений; приоритеты в духовной сфере, ориентированные на исторические и социокультурные истоки и традиции белорусского народа, чувство патриотизма и ответственности за судьбу белорусского государства, возрождение культуры и системы ценностей.