

УДК 130.2
ББК 87.0

И.В. ГИБЕЛЕВ, О.К. РУМЯНЦЕВ

ОТКРЫТОСТЬ ГРАНИЦЫ ЖИЗНЕННОГО МИРА И ЕЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

Статья посвящена анализу жизненного мира, пониманию его границы с внекультурными детерминациями — природной и сакральной сферами — как открытости. Показано, что в современной философии в чрезвычайно сложное взаимодействие вступают концепты жизненного мира и европейского разума. Предложено решение одной из наиболее острых проблем философского знания — понимания открытости человека как границы немысленным детерминациям. Результаты исследования найдут применение в практиках современного образования.

Ключевые слова: открытость, жизненный мир, неопределенность как избыточность.

В современном философском знании одной из нерешенных остается проблема субъективности человека. Два выдающихся философа XX века, Э. Гуссерль и М. Хайдеггер, предложили свои варианты видения субъективности, однако и там, где они разделяют исходные положения феноменологии («назад, к самим вещам»), и там, где они расходятся в ее видении (понимание «самости» вещи), проблема субъективности осталась нерешенной. Общий для двух философов фон, на котором указанная нерешенность проявляется достаточно ясно, — это повышенное внимание к проблеме времени и небрежение идей пространства.

Внешняя и внутренняя интенциональность, предложенная Гуссерлем в качестве ответа на вопрос о понимании целостности субъективности, «*Sache selbst*», в виде предметности и жизненного мира укореняются в ретенциально-потенциальных интеракциях внутреннего сознания времени. Уже Хайдеггера деструкция и затем деконструкция постструктуралистов были направлены на радикальное переосмысление роли его в деле построения границы с инаковостью мира. Другими словами, граница «реальных компонентов интенционального переживания и их интенциональных коррелятов» [1, с. 280] не могла быть синтезирована в двух ее качествах, отмеченных еще Аристотелем. Во-первых, *соединяющей-различающей* и, во-вторых, *предельности*; оба качества предполагают хрупкий и неуловимый мир внутреннего и внешнего как единство.

Хайдеггер строит иную логику субъективности. Предметность, в которой *внесенность* трансцендентного в имманентное стала жизненным миром, подает себя открыто, и человек непосредственно принимает открытость мира — происходит переосмысление онтологического статуса границы человека и мира. Его, опосредовавшее в естественной и теоретической установках полагание горизонта жизненного мира, становится непосредственным *Dasein*. И время для него теперь есть не интерьер жизнепроживания, а сама воплощенность (и самовоплощенность) его существования.

Требование понять границу человека и мира как то, что одновременно, с одной стороны, их связывает и разделяет, а с другой — является их неким общим пределом,

мы осмысляем как требование построить опосредование так, чтобы эта граница в полной своей возможности выступила как открытость. Представляется, что ни Гуссерлю, ни Хайдеггеру не удалось сделать этого в полной мере. И внутреннее сознание времени, и временность *Dasein* не избавляют человека от чрезвычайного состояния в современной гуманитарной мысли. Его, *Dasein* в качестве границы должны быть рассмотрены не только во временном аспекте, но и в пространственном, то есть не только как самодетерминация, но и как детерминация извне.

В этой связи в первой части статьи будет предложен взгляд на образ субъективности в свете современной постметафизики, где тема границы как предела все более приобретает апокалипсическую интонацию. Понимание границы человека и мира в радикально нетрансцендентном мире подводит философскую мысль к экстатическому переживанию предельности человека, истории, европейской рефлексивной культуры.

Однако в нетрансцендентном мире ни в природе, ни в сакральности мысль как граница не может опознать немысленность иного в качестве положенной мыслью радикальной инаковости. Следовательно, мысль, «иступая» из себя, оказывается в своих же собственных тенетах, и хотя градус самовозгонки от этого повышается, увидеть собственную работу мысль не в состоянии. В постметафизике уже давно звучат призывы вернуться к переосмыслению метафизических корней. А осуществление этого возвращения неизбежно протекает в трансцендентальном поле рефлексии, поскольку здесь именно мысль авторствует и несет ответственность.

Во второй части статьи намечен возможный путь движения современной мысли к трансцендентализму, где авторы следуют трансцендентальной трактовке субъективности, предложенной в работе Л.С. Черняка [2]. Ученый полагает, что современную трансцендентальную философию характеризует интеллектуально трезвый взгляд на вещи, когда мысль, «выступающая из себя» навстречу немысленному иному, отдает себе отчет в собственной экстатичности. Осознание строгой ответственности мысли в построении границы с миром — кредо современной постметафизики, ищущей своей состоятельности.

Получается, что перед нами взаимооборот трансцендентальной философии и постметафизических исследований, исповедующих принцип не-репрезентативности. Допускают ли последние в качестве собственной составляющей или сопредельной расположенности трансцендентальное мышление? Видимо, нет (даже у столь бескомпромиссного и радикального мыслителя, как Ж. Батай, понятие и хюбрис не получили достаточной координации). Трансцендентализм, хотя и не предполагает для себя непосредственной вовлеченности в мир, однако экзатичность его, обращающегося к иному, сохраняет ясность видения и предоставляет не-репрезентативности возможность быть услышанной и понятой.

Европейский разум и жизненный мир на границе чрезвычайности

Феноменологическое конституирование границы субъективности

В философии неоднократно предпринимались попытки связать природную и сверхприродную детерминированность существования и увидеть в этой связи условие свободы, субъективности человека. В гуссерлевской версии феноменологии предполагалось, что единство теоретической и естественной установок приведет проблему субъективности к ясности и решению. На этом пути Э. Гуссерль предлагает использовать понятие жизненного мира, который выступает в роли границы, различающей и синтезирующей мысль и немысленность иного. Поскольку граница с иным положена мыслью, постольку речь идет о горизонте жизненного мира, в котором иное выступает как немысленность (см.: [2, с. 160]).

Для раннего Гуссерля, критикующего психологизм и историзм в качестве препятствий к достижению сущности познания, находками на этом пути становятся чистый разум и открываемая им в эйдетической редукции предметность. Но предметность есть одновременно то, что и конструируется и воспроизводится рефлексией, откуда следует, что и субъективность возникает в одновременности репрезентируемых мыслью конструирующих и воспроизводящих возможностях [3, с. 290—293]. Сложность с прояснением такой репрезентации была опознана уже М. Хайдеггером в постструктурализме и постфеноменологии, что отразилось в различных версиях современной постметафизики (их мы будем связывать с идеями Ж.-Л. Нанси и Дж. Агамбена). Трансцендентальное единство монадологических «Я», удостоверяющее субъективность, конституированную в граничности жизненного мира, было проблематизировано. В самом деле, каким образом трансцендентальность (= субъективность) может быть представлена и понята в множественном мире, в котором исключительное авторство рефлексии и иного в полагании различающей и связывающей их границы оказывается ослабленным?

«Жизненный мир» и «разум» попадают в апорию понимания субъективности — неясность конституции горизонта жизненного мира. Суть затруднения можно

объяснить следующим образом. Намерение практической философии найти смысл концепта свободы предполагает интерпретацию этого концепта в имманентной экономике мира. Однако категория смысла имеет метафизическое основание и поэтому приносит в постметафизику идею трансцендентного. В таком случае прояснение онтологической содержательности субъективности непосредственно связано с открытием новых способов общительности, одной из форм которых должна выступить множественность как «со-вместность, бытие-вместе» [4, с. 15]. Обращение к идее множественной субъективности сталкивается со сложностью переинтерпретации смысла в нетрансцендентном мире.

Противопоставление «европейского разума» и «жизненного мира» еще Гуссерлем было понято как непродуктивное: оно, отмечал впоследствии Ю. Хабермас, вовлекает рефлекссию в круг философии субъекта, препятствует открытию новых горизонтов смыслостроительства [5, с. 21—23]. Феноменология возлагала надежду по гармонизации теории и практики на укоренение разума в жизненном мире, однако жизненный мир деградировал к репрессивной системе, полагает Агамбен, и сам нуждается в освобождении [6, с. 161—173]. «Приоритет возможного над действительным» выхолостился в пустоту риторического жеста, а ведь именно в практическом развороте, обозначаемом термином «концепт», современная философия видит условие тематизации субъективности.

Существенным при этом является то обстоятельство, что европейский разум располагается под светом трансценденции, а жизненный мир концептуализируется как трансцендентальное единство монадологических «Я». У Гуссерля это связано с «бесконечными задачами разума», поэтому граница со-конституирования (взаимных усилий мысли и иного по выстраиванию различающей/синтезирующей границы) располагается в интенциональности *сознания*. Практическая философия делает из этого вывод об угасании импульса трансцендентного, что ведет к радикально имманентному миру, в котором, согласно В. Беньямину, «павшая трансцендентность Бога ввергается в человеческий удел» [7, с. 101] или, как считают Т. Альтицер и Дж. Ваттимо, смерть Бога ведет к воплощению любви в историчности мира [8; 9].

В таком случае выявление предметного содержания культурных смыслов человеческой истории, межличностного общения требует понять трансцендентно-имманентный удел человеческого существования и в постистории.

Тезис Ф. Ницше «Бог мертв» не может означать метафизического принципа отсутствия Бога как устройства реальности. Его смерть и отсутствие как раз удерживают современного человека в состоянии радикальной неопределенности, разбивают любой догматизм, поскольку само это утверждение в строго атеистическом смысле отнесено к самому себе, *ликвидируя как религиозную, так и атеистическую метафизику*. Иначе говоря, отсутствие не восполняет и не имитирует присутствие трансцендентного. Тезис о несуществовании Бога вовсе не превращает фигуру мысли о нем в новый Абсолют. Скорее удержание

абсолюта в горизонте культурного смысла европейской истории продлевает утвержденную экзистенциализмом радикальную открытость мира как неопределенность.

Проблема со-конституирования европейского разума, изобретенного под светом трансценденции, и жизненного мира, питаемого естественной установкой, связана с пониманием конституции горизонта жизненного мира, в котором немысленное иное предстает таковым благодаря усилию мысли. Каков механизм смыслонаделения, обеспечивающий понимание данного вопроса, и какой должна быть рефлексивная позиция, эксплицирующая логику со-конституирования?

Границы субъективности на постисторическом горизонте

Дж. Агамбен считает, что современность найдет выход в трансформации европейских институтов, места европейской культуры в множественности культур, образа человека в радикально имманентном мире в переосмыслении понятия отношения в семантике суверенной власти [6, с. 41—42]. Ж. Делёз, Ж. Деррида, Ю. Хабермас и Дж. Агамбен указывают на Б. Спинозу как на первого из философов, разрабатывавших онтологию власти, связанную с диалектикой суверенности и свободы в становящемся имманентным мире. Их общей позицией является убеждение, что избавиться от апорий суверенности, избывая и удерживая метафизику, не удастся. Следует, полагает Агамбен, изобрести новую онтологию власти. Разделяя эту заботу, сверх того нельзя не видеть, что для понимания парадоксальности встречи разума и жизненного мира требуется решить упомянутую задачу осмысления их со-конституирования.

Очевидно, что классическое содержание этой задачи хорошо знакомо философии. Этот путь был намечен уже Аристотелем, разбирающим понятие границы как эквивокальную философскую категорию, содержащую смысл синтеза-различения и предела [10, с. 64—67]. Кант видит ее как необходимость концептуализации свободы в мире природы, а Гегель полагает необходимым понять истинное не только как субстанцию, но и как субъект. В практико-политической контекстуализации концепта границы постметафизика видит преодоление нерешенной диалектики внутреннего и внешнего, пространства/бесконечности и времени/вечности. Она намерена наконец-то разъяснить историчность встречи европейского разума и жизненного мира.

Но думается, что граница как горизонт, в котором являет себя иное, не может быть истолкована лишь в режиме исторического понимания, редуцировавшего живую трансцендентность к общезначимости анонимных смыслов культурного мира. Ведь экзистенциальный запрос исторического субъекта не может удовлетвориться идеей воплощения и верой, заново открываемой на пороге радикального окончания исторического проекта. Эта вера никого не спасает и ничего не решает, она, скорее, возникает как лишь психологическая реакция на вторжение радикальной инаковости иного в нетрансцендентный мир.

Схожим образом Ж. Батай говорит о вторжении гетерогенного элемента в профанный мир человека. Необустроенность и трагичность положения человека на границе жизненного мира и активизма конструирующего разума ставит вопрос обретения живой трансцендентности иного в открытии не-чрезвычайных форм исторического существования.

Произойдет ли это в имитации непосредственной данности трансцендентных смыслов или встреча жизненного мира и европейского разума поставит своей задачей конструирование трансценденции — для современной философии значимо расслышать голос иного. Радикальная инаковость иного не может быть понята лишь как изобретенное в истории послание, как хаос коммуникативных интеракций, равно как и единственный источник, дающий основание всем формам множества и плюрализма. Поэтому логический и экзистенциальный потенциал процедуры со-конституирования эксплицирует в современной культуре смыслы границы субъективности, которые складываются в результате встречи запредельной трансценденции и радикальной имманенции сознания. В этом случае аналитика со-конституирования, спроецированная как исследование феноменологии границы, предоставляет условия для понимания множественной субъективности — субъекта как многообразной колонии, сплывающей в агломерацию онтологической и культурной осмысленности существования.

Однако изживание традиционной метафизики в фигуре постметафизического субъекта и надежда пережить на этом пути «сбывание бытия» (Хайдеггер) попадает в круг непроясненных предпосылок онтологического статуса понятия отношения, что, к примеру, вызвало переосмысление Ж. Бодрийаром диспозиции реального и виртуального. Э. фон Самсонов считает, что монадологичность субъекта составляет его собственное, в котором он полагает свое основание и условие коммуникативного взаимодействия [11, с. 150—156]. Концепты телесности и воплощенности, как видно, предлагают продумать логику со-конституирования европейского разума и жизненного мира в секулярном мире. Правда, историчность, с которой они имеют дело, не может быть столь радикальной, чтобы поставить предельный вопрос о человеке по ту сторону всякой трансценденции или рационально освоенных сакральных пространств. Можно предположить, что на этом пути находился Батай, для которого эмфатичность внутреннего опыта и запредельность (и жестокость) гетерогенного элемента выступали в экономии космоса силами, принуждающими человека синтезировать понятие и хюбрис. Таким образом, задача понять границу европейского разума и жизненного мира как горизонт иного, положенный мыслью, предполагает одновременное удержание сакрального (как трансцендентного) и природного (как нетрансцендентного) модусов иного, а для этого — обретение способа концептуализации такой одновременности. Парадоксальным образом методологический прием, позволяющий удержать присутствие немысленности иного и самой мысли в рефлексивном

взгляде, возникает как результат концептуализации искомого единства и его репрезентации. Представляется, что это связано со следующим обстоятельством.

Преодоление трансцендентального понимания отношения, которое Агамбен ищет на пути обретения бытия по ту сторону бытия, следует рассмотреть в перспективе синтезов античной рациональности и иудейско-христианской религии. Возможно, здесь мы обнаружим другой рельеф современности. С одной стороны, Агамбен полагает, что речь идет о синтезах. Но в самом ли деле встреча античности и иудео-христианства ведет к синтезу, не становится ли на деле ее результатом, как считает Агамбен, гибридность [12, с. 91—109]? Не потому ли он так настойчиво говорит о превосходении отношения, что жизненный мир, превращающийся в источник насилия под сговором суверенной власти и жизни («бессовестной природы»), на самом деле был гибридом естественной и противоестественной установок? И не предзаявлено ли этим, что граница, обозначающая место мысли и внемысленного иного в интерьере субъективности, служит своеобразным воплощением постантропологической перспективы в современной культуре? Исследование со-конституирования внемысленности иного и мысли, понимание их границы как силового поля, создающего горизонт жизненного мира, предполагает выход за пределы политического, естественного (природы, изучаемой наукой) и сакрального. То есть *преодолевают* принцип отношения, с чем жизненный мир мириться не может, канализируя и рассеивая онтологический смысл границы в формулах наивной повседневности.

Вряд ли можно найти удовлетворение в том, что жизненный мир выступает как граничная зона номоса и фюзиса, легитимирующая, в свою очередь, режим насилия в отношении и того и другого. Здесь мы имеем дело не с чем иным, как с ослабленной, «падшей» границей. Отвергая номос, она предоставляет место насилию, а отвергая фюзис, автоматизирует и выхолащивает жизнь. В учрежденной таким образом границе право санкционирует насилие, а насилие рождает право.

Если политика сливается с жизнью и экономикой, какое основание у нас есть, чтобы утверждать, что решение о чрезвычайности есть политическое решение, а не экономическое, не научно-технологическое или любое другое? А ведь от определения статуса решения зависит понимание той самой чрезвычайной ситуации, в которой оказался современный человек. Даже если привлечь понятия политэкономии, они не прояснят принципиального содержания современности — уже потому, что современность как постисторический процесс превосходит свои определения.

К пониманию границы авторствующей мысли и внемысленного иного, изучению трансграничных эффектов и гибридности в современной постметафизике можно было бы отнести как к очередной «игре в бисер». Но этому препятствуют два обстоятельства. Во-первых, эти исследования имеют своим истоком трансцендентальную мысль Гуссерля и Хайдеггера, открывающую радикальную

конечность человека и новый горизонт истории как пост-истории. А во-вторых, развитие трансцендентализма в постхайдеггеровой философии неизбежно сталкивается с задачей понимания авторствующей мысли в ситуации конца истории.

Это требует прояснения конституции самой трансцендентальной манеры рефлексии, чему и будет посвящена вторая часть статьи. Здесь будет осуществлена попытка, следуя концепции Л.С. Черняка [2; 13], несколько выйти за пределы и без того весьма нетрадиционного трансцендентализма Гуссерля и Хайдеггера ради объяснения культурного смысла и происходящих в современности изменений онтогенеза человека. Для этого потребуются некоторые трансформации предложенного в первой части статьи понимания границы, а главное — введение концепта «место». Речь пойдет об обремененности человека не просто сложившимися реалиями жизненного мира, а именно предметностью места как индивидуального локуса жизненного мира; о взламывании субъективностью человека им же самим положенных себе пределов.

Экстатический характер онтогенеза человека и его «место» в мире

Предпосылка открытости человека и его «место» в мире

Распространено мнение, что человек очерчен двумя пределами. Первый — это граница между ним и животными, в общем случае — сферой природы. И второй — граница между человеком и Богом, или сакральной сферой. А между тем ведь это, конечно, две разные стороны, но именно *одной и той же* границы. Граница различает, открывает и связывает, затворяет своих контрагентов, но нас будет интересовать граница как открытость, поскольку субъективность, или свобода человека — это не автономная самодостаточная независимость от мира, а именно его *открытость* миру. В кантовских терминах, мысль-граница — созерцание, открывающее тот трансцендентный горизонт (называемый природой), в котором внемысленное иное предстает перед мыслью уже в качестве явлений природы, а их понятийное схватывание — дело рассудка. Граничность, положенная таким образом, предполагает принципиальную конечность человеческого разума. Однако кантовский проект онтологии как метафизики конечного разума так и не был реализован. Если в «Критике чистого разума» был поставлен вопрос о возможности свободы человека в *мире явлений* природы, то во Второй и Третьей Критике мы получили другой ответ: как возможна свобода человека в мире морали или сфере искусства [13, с. 68—92]. Основной конфликт человеческого бытия — конфликт между моральной, осмысленной свободой и бессовестной, бессмысленной, но по-настоящему существующей природой — остался не решен, и существование человека раздвоилось. Либо он был понят как самодетерминирующийся и закрыт (автономен) от внекультурных детерминаций. Либо — признание последних означает отрицание свободы, самодетерми-

нации человека. Затруднение понятно. В случае природных детерминаций *мысль ответственна* за открытость безличного трансцендентного горизонта иного — как трансцендентального условия явленности природы. А в случае сакральных детерминаций личностный горизонт трансценденции открывается *по собственной инициативе*. Но граница предполагает *совместное участие* обоих контрагентов: без собственных усилий человека. Обращенность к нему личностного Иного неосуществима [14, с. 10—28, 80—83]. Как возможны и что означают «усилия» человека? Если граница с природной и граница с сакральной сферой понята как две разные границы, то существование человека оказывается расщепленным — на существование в природе и в свободе. В данной работе предлагается установка, согласно которой проработка концепта «места» позволяет подойти с новой стороны к решению этой проблемы.

В связи с этим выдвинута гипотеза, что принадлежащая человеку безграничная открытость (составляющая его отличие от животных) может быть присвоена только в результате его *усилий*, поскольку она подарена человеку в форме *неопределенности как избыточности*, выступающей *предпосылкой* открытости. Превращение неопределенности-избыточности в открытость предполагает *репрезентацию* избыточности, представленную как состоятельность освоения человеком этапов своего онтогенеза. В этом и заключаются усилия, необходимые для получения дара. Такой дар можно понять как присущую человеку *абсолютную инаковость*, но вменяемую *без ее присутствия* — в качестве *призыва* человеку стать открытым. Избыточность составляет *конститутивную* характеристику и природной, и культурной жизни как принципиальное *неравенство* организма самому себе. Хотя сама жизнь и есть неравенство себе, однако, по словам М. Хайдеггера, «Жизнь есть особый образ бытия, но по сути доступный только в Dasein» [15, с. 50]¹.

Существование организма как *предела себя*, предела со своим сопредельным окружением, означает его существование в качестве такой границы, которая является вовсе не отрицанием организма, а полагаемой им самим *схемой* тех условий, на которых смежное иное может открыть себя организму именно как *сопредельное* ему иное. В кантовских терминах граница-открытость мысли немысленному представлена пространством и временем как условиями упорядоченности, или априорными формами внешнего и внутреннего опыта, а значит — созерцанием как мыслью-границей. Для Э. Гуссерля — это мысль-граница как мир-горизонт в качестве условия возможности интенционального акта, обеспечивающего встречу мысли с предметностью.

Если представить, что в избыточности завязывается *проект* индивидуального пространственно-временного

горизонта, в котором окружение человека открывается как его индивидуальное, то это и может быть понято как *положительная* характеристика неравенства себе, или избыточности. Чтобы немысленное, выделенное мыслью (выступившей в роли созерцания), оказалось сопредельным мысли, *прежде* сама мысль должна предстать *для себя* как сопредельное своего окружения, а это значит, необходимо соотнести и разделить (опосредствовать) в интерьере своей души себя и пространственно-временную схему своего окружения.

Но ведь в отношении своего окружения мысль выступает *всего лишь только* в виде горизонта, схемы (заданной в избыточности) ее окружения. Потому для определения мыслью себя как сопредельной она должна сначала осуществить *проекцию* (объективацию) индивидоспецифического горизонта данного окружения в само же это окружение. Такой инверсией осуществляется рефлексия мысли на свое определение как свою границу. В качестве своей границы мысль и есть хронотоп места, в котором теперь *уже окружение* открывает себя миру. Именно через предметность освоенного места возможно *опосредствование* мысли и схемы горизонта ее окружения. Тем самым, предметность здесь выступает как «субъективность», полагающая границу с мыслью.

В терминах Гуссерля это означало бы опосредствование актуальной предметностью ноэмы и ноэзиса (как внутрисмысловой структуры интенции) — опосредствование, которое для него в принципе невозможно, поскольку внешний предмет в сознании есть некоторый X, а по сути *ничто* [2, с. 148, 152]. А такая возможность опосредствования предполагала бы, что в структуре границы как положенности горизонта мира тем самым представлен и акт полагания мыслью этой границы-горизонта. Потому в рассмотренном концепте «места» мысль (или его) действительно отделена / соотнесена со своим окружением, поскольку в построении границы участвуют оба контрагента, и мысль опознала себя как горизонт мира, обеспечивающий возможность встречи мысли с актуальной предметностью, которая и опосредствует внутрисмысловую структуру интенции.

А собственный проект органогенеза начинает формироваться *только* с осуществлением описанной инверсии заключенного в избыточности (или, например, в интактном геноме) конкретного проекта горизонта индивида (или вида для животных организмов). Органогенез начинается с вписывания в мир этого проекта места, открывающегося миру, и продолжается в течение всего онтогенеза, и в том числе — постнатального периода. Такой онтогенез следует понять как постоянно репрезентирующий позитивную неопределенность-избыточность, поскольку речь идет о самом *становлении неравенства себе* как «экстазисе» — вписывания себя в сферу сопредельного, другого как иного.

Культурный онтогенез человека как экстазис

Предложенное понимание избыточности, открытости и места человека в мире позволяет по-новому взглянуть

¹ В переводе В.В. Бибихина — «присутствие», а не Dasein. Различие животного и человека понято в статье по Хайдеггеру: камень не имеет мира, животное обделено миром и только Dasein открыто миру (имеет мир).

на смысл и механизм индивидуального развития человека. Начнем с описания некоторого социокультурного феномена. По одной из гипотез, эволюционная линия приматов, приведшая к *homo sapiens*, заключалась в ювенилизации (раннем половом созревании) и элиминации поздних стадий онтогенеза обезьяньих предков человека. А в культуре, как обратил наше внимание Л.С. Черняк [16], наблюдается обратный порядок развития: чем на исторически более раннем этапе находится традиционное общество, тем характернее для него быстрое взросление и старение человека, обусловленное заданностью ценностей, целей, технологий. Потому, благодаря формализованному обучению, быстро достигаются жизненные горизонты и исполненность жизни. Реализуемый в Европе уже более трех столетий проект построения нетрадиционной культуры (проект модерна) постепенно изменил ситуацию, причем решительные перемены происходят буквально на наших глазах. Если в Европе и Америке середины прошлого века шестидесятилетний человек редко инициировал новый бизнес, изменял свой жизненный уклад, то уже в 1980—1990-е годы это стало обыденным — как следствие массового преодоления традиционности в экономике и культуре. Здесь на зрелых стадиях онтогенеза воспроизводится изначальная избыточность человека², и это позволяет ему открывать для себя новые горизонты жизненного мира. Потому мы обозначили такую ювенилизацию как культурную.

В городской культуре России культурная ювенилизация менее заметна, но зато более массовой, чем в развитых странах, является псевдоювенилизация. Последняя обусловлена комплексом причин, и главная из них — полная индифферентность образовательной практики к реальному онтогенезу учащегося, что провоцирует остановку онтогенеза в отрочестве и даже в детстве. По причине гипертрофии такого образования в России большая часть взрослого населения относительно благополучной Москвы 1980-х годов, по данным нейрофизиологических исследований, не достигла психологической юности, подавляющее число старых и пожилых людей имели подростковую энцефалограмму [17, с. 2].

Дети одного календарного возраста по психофизиологическому возрасту имеют огромный разброс (и девочки на пару лет опережают мальчиков), причем еще и этот реальный возраст неодинаков для одного и того же ребенка при восприятии разных предметов. Для решения большинства образовательных задач дети должны иметь один и тот же психофизиологический возраст. И просто невозможно понять, почему максимальные школьные нагрузки, как нарочно, приходятся на самые критические этапы онтогенеза, когда эти нагрузки надо снизить до предела. В принципе все эти задачи решаемы, но для нашей неповоротливой системы образования они оказываются неразрешимыми проблемами. Отмеченные недоразумения

с образованием, гипертрофированные в России, доводят общемировую тенденцию к псевдоювенилизации до социальной, культурной и индивидуальной кризисной коллизии.

Два описанных варианта ювенилизации можно выразить (на что обратил наше внимание Л.С. Черняк), «воспользовавшись гегелевским комментарием к словам Христа “станьте как сие дитя малое”. Иисус, — говорит Гегель, — не призывает: “*останьтесь* как сие дитя малое”, а призывает Он: “*станьте* как дитя малое”. Только следует подчеркнуть, что субъективность человека, вырастающая из его открытости, не может быть *предпослана* его онтогенезу, а должна *вырабатываться* (что для нас принципиально) именно в его процессе.

Культурный органогенез, понятый как «экстазис», означает обращение к себе как границе, которая и разделяет и объединяет. Потому вписывание в свое окружение есть одновременно и процесс отождествления со средой, и идентификация себя как не-тождественного (открытого) своему сопредельному. Органогенез, считает Черняк [13, с. 93—159], и представляет формирование такового неслиянно-нераздельного единства организма со своим окружением. А в основе культурной ювенилизации лежит инверсия индивидуализированного горизонта мира, превращающая его в место человека. В этом отношении, считает Черняк [16], культуру можно определить как ту объективизацию экстатической формы человеческого бытия, которая составляет горизонт жизненного мира человека. Тогда культурный онтогенез каждого этапа развития человека (предполагающий воспроизведение изначальной избыточности) начинается с завязывания проекта новой меры горизонта жизненного мира. Необходимость взаимосвязи экстатичности человека и его самодетерминации выразительно сформулирована М. Хайдеггером. У него, как показывает Черняк [2, с. 259—265], речь идет о ключевом вопросе взаимозависимости трансценденции *Dasein*, *направленной к себе*, и той же трансценденции как экстатичности *Dasein* — *его бытия с иным*. То есть речь идет о свободе как открытости внекультурным детерминациям. Бытие-в-мире, или безмерная открытость человека, не является первичной конститутивной характеристикой *Dasein*. Да и само *Dasein* есть имя того модуса бытия человека, который представлен мыслью-границей, или мыслью-созерцанием. Потому *Dasein* одновременно и является само-детерминацией, и само детерминировано наличным (тематизированным подручным). *Dasein* это «место», в котором сущее открывается и как сущее (детерминант), и как бытие (самодетерминация).

Но для того, чтобы брошенность в наличное сущее выступила как сопредельная *Dasein*, *Dasein* сначала должна выступить как сопредельное своему сущему. Ведь для Хайдеггера *Dasein* одновременно и трансцензус, и сопряжено с сущим. Но с сущим в таком мире³, который

² Это сопровождается и некоторой ретардацией развития, и более длительным обучением, и более поздним вступлением в брак, и вообще — во «взрослую жизнь».

³ М. Хайдеггер пишет: «...мир не есть нечто имеющееся в наличии, не есть природа. Мир есть то, что только и делает возможным раскрытость природного» [18, с. 341].

и есть *собственный мир* Dasein. Для Dasein выступить сопредельными своему окружению значит и отделить, и соотнести в себе себя и пространственно-временную схему своего окружения⁴. А для этого, как уже обсуждалось, необходима проекция горизонта, или схемы окружения, в само же это окружение. Данная проекция и реализует рефлексию Dasein на свое определение как границы. Именно в качестве своей границы Dasein выступает как свое собственное «индивидуализированное» пространственно-временное место, открытое миру.

В этом смысле концепт «место» предполагает, что Dasein не просто соотносит себя с сущим как иным (то есть выступает границей). Но соотносит себя с другим, так, что в структуре отношения заложена открытость самого Dasein навстречу бытию сущего. Иными словами, речь идет об открытости той общительности сущего как иного, которая понуждает, инициирует Dasein к утверждению своей открытости.

Это и есть положительная определенность *сущего как сущего* (положительная, так как оно участвует в конституировании Dasein в качестве границы), в частности — пространственности иного как детерминанта, понуждающего Dasein к открытости навстречу бытию. Потому и его Гуссерля, и Dasein *экстатично* — всегда находят себя бытующим вне себя, и это всегда-уже-пребывание-вне-себя конституирует горизонт жизненного мира.

Этапы онтогенеза

как перестройка горизонта жизненного мира

Освоение избыточности уже в качестве открытости представлено как состоявшиеся этапы собственного онтогенеза. Начало этапа конкретного постнатального онтогенеза человека — завязывание проекта, схемы индивидуализированного пространственно-временного горизонта, являющегося условием открытости будущего индивидуализированного жизненного мира. Теперь его (мысль) для того, чтобы выдвинуться в качестве сопредельного пока схематически определенному месту, должно объективизировать индивидуализированный горизонт жизненного мира — вписать этот горизонт в жизненный мир. Поскольку такая объективизация выражает рефлексию его на себя как границу локального места (открытого миру), постольку *через посредство* предметности индивидуализированного жизненного мира его обнаруживает себя в качестве встроенного акта полагания (опосредствования) в положенный его горизонт. А тем самым его обнаруживает обоснованность горизонта жизненного мира в своей внутрисмысловой границе между собой и схемой окружения (внемысленное в мысли).

Теперь этот очерченный индивидуализированный жизненный мир надо заселить реальным опытом, что предполагает доведение конкретного ситуативного опыта до общезначимой формы (знания), а затем и объективизацию теперь уже обобщенного опыта, причем потом —

вплоть до отчуждающей догматизации. Ведь человеку (так же, как и человечеству) в своей истории не на что опереться, кроме своего же опыта, который для этого надо догматизировать. В силу необходимой отчуждающей догматизации накапливающегося собственного творческого опыта его оказывается в таком индивидуализированном жизненном мире, в котором открытость его навстречу новой актуальной предметности уже не может состояться просто потому, что теперь отчужденная догматизированная предметность его места как бы «вписала» акт полагания (сделала неотличимым) в уже положенный его горизонт.

А значит, новая предметность теперь невозможна как субъектность, участвующая в построении границы его и его окружения (догматизированная предметность места не выполняет своей функции опосредствования внутрисмысловой структуры его); соответственно, горизонт индивидуализированного жизненного мира застывает. Наступает кризис данного этапа онтогенеза, и разрешение кризиса требует преодоления отчуждения. Для этого надо снова вернуться к исходной избыточности, которая, слава Богу, подарена и сохраняется. Но и «возвращение», и необходимость новой репрезентации избыточности как *истока* открытости в качестве *новой меры* жизненного мира следующего этапа требуют собственных усилий человека, направленных навстречу этому дару. Каждый этап и кризисный период онтогенеза являются неповторимыми самоценными сущностями, обладают своей субкультурой. Однако новая репрезентация обязательно опирается на догматизированный опыт предыдущего этапа, в чем и заключается преемственность или единство онтогенеза.

В случае остановки или задержки онтогенеза при псевдоювенилизации человек заключается в горизонте *уже догматизированного* опыта жизненного мира, причем данный горизонт постепенно начинает *сужаться*. Например, вследствие изменений жизненного мира своего поколения, естественной убыли близких и родственных душ или постепенного затухания общения со знакомыми и друзьями, да и просто потому, что календарный возраст, в отличие от психофизиологического, не останавливается.

Несмотря на, казалось бы, пессимистическое завершение, необходимо подчеркнуть, что все же псевдоювенилизация — при ее явном доминировании в российской действительности — не представляет собой некоторой объективной исторической закономерности, а является делом ума, души и рук человека, точнее — его недоумия, бездушия и криворукости. Значит, человек сам ответствен за то, чтобы у него лично (и в его культуре) доминировала бы не псевдоювенилизация, а культурная ювенилизация.

Открытость внемысленным детерминациям — проблема, которую выдвинул Хайдеггер, — связана с пониманием границы как открытости и взаимного усилия мысли и иного сконструировать ее. В настоящей статье было предложено решение, которое состоит в репрезентации избыточности человека, а механизмом ее осуществления является вписывание в жизненный мир индивидуализированного горизонта жизненного мира. Представляется,

⁴ Правда, она выстраивается из «схемы» темпоральности. См.: [15, с. 404—437; 2, с. 251—274].

что это позволит переформулировать те проблемы, которые остались нерешенными в блестящих философских проектах Гуссерля и Хайдеггера.

Авторы намеревались показать, что *живая философия*, оставаясь, по сути, трансцендентальной, отчетливо видит собственный постметафизический изгиб. Она не собирается уклоняться от тематики чрезвычайного положения человека в политике и бытии, неимоверного возрастания насилия над человеком, задавленным пост-исторической судьбой (бескомпромиссным и буквально демоническим крушением идеалов свободы, любви, дружбы, красоты, гуманизма), гибридизации культурных и постантропологических форм. Философия не может и не должна быть маргинальной областью научных, социологических, экономических, политических и прочих исследований, не должна превращаться в набор практических умений. А должна выполнять свою прямую обязанность — искать и находить человеческое в человеке.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. — М.: Академический Проект, 2009.
2. Черняк Л.С. Вечность и время — М.; СПб.: Нестор-стория, 2012.
3. Румянцев О.К. Воспроизведение и конструирование в европейской мысли // Метаморфозы разума в европейской культуре. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.
4. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. — Минск: Логвинов, 2004.
5. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М.: Весь Мир, 2003.
6. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — М.: Европа, 2011.
7. Беньямин В. Учение о подоби. Медиаэстетические произведения: сб. статей. — М.: РГГУ, 2012.
8. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. — М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2010.
9. Ваттимо Дж. После христианства. — М.: Три квадрата, 2007.
10. Аристотель. Метафизика. — М.: Эксмо, 2006.
11. Самсонов фон Э. Тело, машина и искусство // Хора. — 2010 — № 1/2 (11/12).
12. Агамбен Дж. Открытое. — М.: РГГУ, 2012.
13. Черняк Л.С. Часть I Начала телеологии культуры // Метаморфозы разума в европейской культуре. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.
14. Черняк Л.С. Внезаходимость в диалогике: самодетерминация мысли и детерминации немые // Владимир Соломонович Библер. — М.: РОССПЭН, 2009.
15. Хайдеггер М. Бытие и время — М.: Ad marginem, 1977.
16. Черняк Л.С. Из личной переписки.
17. Чебанов С.В., Сопиков А.П., Ковалева М.К. Предпроектное изучение возрастных особенностей учащихся 6—17 лет с целью оптимизации учебного процесса в массовой средней школе. Отчет по договору для Московского института развития образовательных систем. 1992 (рукопись).
18. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

УДК 130.2
ББК 87.0

Д.А. СЕВОСТЬЯНОВ

ИНВЕРСИВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ

Осуществлен философский анализ инверсивных отношений в социуме. Описываются инверсии элементов в социальной иерархии; постулируется противостояние ордера и инверсии. Ордер представляет собой упорядоченную социально-экономическую иерархию. Инверсия, напротив, предусматривает функциональный переворот соподчиненных элементов (субъектов). Утверждается, что накопление и развитие инверсивных социально-экономических отношений приводит к общественным потрясениям. В этой связи изучение инверсивных отношений имеет не только социальное, но и широкое философское значение.

Ключевые слова: социальная стратификация, иерархическая система, ордер, инверсия.

Иерархическая схема общественного устройства отражает, прежде всего, отношения неравенства. Экономические отношения составляют одну из основополагающих сторон социального неравенства. Вместе с тем, это отнюдь не единственная форма неравенства среди людей. Анализ экономических отношений

неизбежно приводит нас к необходимости исследований социальной стратификации, поскольку эта последняя составляет для таких отношений важнейшее реальное выражение.

Обычно исследования социальной иерархии находят целиком в рамках социологического дискурса. Од-