

ПРЕДЕЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ

Н.А. Гильмутдинова

XX век кто-то определяет как век антропологического поворота в философии, а кто-то, напротив, как время «конца человека». Но как бы то ни было, проблема человека в XX веке оказалась одной из ведущих в философии. Человек попытался вновь раскрыть себя, осознать, создать целостную концепцию, поставив под вопрос Я, свою собственную индивидуальность.

Наиболее ярко суть этих поисков выявляется в двух параллельно развивающихся тенденциях. С одной стороны, философско-антропологические искания М. Шелера, К. Плеснера, А. Гелена и их последователей, направленные на поиск целостной, единой концепции человека, соединяющей в себе различные, многообразные идеи о человеке; с другой, - идущая от Ж. Батая традиция «фундаментальной недостоверности» человека, развиваемая в постмодернизме. Между этими полюсами - новой философско-антропологической метафизики и постмодернистской философии - находятся множество других важных направлений: экзистенциализм, марксизм, структурализм, психоанализ.

При всем разнообразии, а порой и альтернативности подходов, в них обнаруживается нечто общее. Прежде всего, сама плюралистичность, неоднозначность конкурирующих представлений о человеке. Она свидетельствует не столько о беспомощности нашего ума в теоретическом охвате и выражении уникального как целого, сколько о действительной многозначности, многоаспектности и многомерности человека. Традиционное представление о человеческой универсальности в наше время выявляется не как возможность сведения человека к какой-то одной характеристике, объявляемой «сущностью», а как сложное, разнообразное, внутренне многозначное единство.

В связи с этим пересмотрены приоритеты в отношениях «сущности» и «существования». Ведущее место занимает существование, реальная жизнь, бытие людей. Сущность же либо сопрягается с существованием, выводится из него; либо объявляется «продуктом деградации существования» (Ж.-П.Сартр); либо понимается как какой-то аспект, частный случай существования; либо вообще отбрасывается как пустое понятие, «издержка метафизики». Пересматривается традиционное понимание «природы» человека, взаимоотношения человека с миром, социумом, Богом.

На первый план анализа выходит не человек вообще, а индивид: как в виде множественности индивидов, так и в виде Я, т.е. проблемы самобытия, самости, самоидентификации, самосознания, собственности, приватности, личности, индивидуальности. Возникает вопрос: возможна ли теория индивидуальности? Ведь каждый индивид уникален, неповторим; то, что важно для одного, опровергается другим. Теория же чаще всего строится через выявление общего (за общее принималась сущность человека). Неважно, что именно считалось сущностью: создание, дух, язык, чувственность, деятельность, страсти и влечения, творчество, воля к власти, мораль, воля к смерти или воля к жизни, игра, любовь. Все эти представления о сущности человека выросли не на пустом месте. Из эмпирического опыта мы знаем человека как существо страдательное и активное, доброе и злое, альтруистическое и эгоистическое, совестливое и предательское, сознательно-рациональное и импульсивно-иррациональное, тварно-биологическое и социокультурное, властное и играющее. Возможно ли выстроить хаос впечатлений в стройное целое - в теорию?

В данном случае хотелось бы представить свое видение этой проблемы, выявив особый подход к теоретическому осмыслению многомерности индивида. Суть его заключается в том, чтобы за общее принять индивидуальность, точнее индивидуальное бытие. Тогда общим оказывается сама неповторимость, уникальность существования людей. Каждый из индивидов сам в своем существовании выявляет свой смысл жизни, свою сущность и предназначение. Каждый утверждает свою судьбу через свободную

деятельность. Итак, налицо. Осуществление этой задачи, - попытка совместить общее и уникальное, судьбу и свободу, метафизику и повседневность, - на наш взгляд, возможно через соединение антропологии с онтологией. Причем речь идет именно о бытии индивидов в его многообразии и незаконченности.

Это особая онтология. Бытие включает в себя «все, что существует», то есть и вещь и мысль о ней, плоть и дух, экономику и культуру, сознаваемое и несознаваемое, имманентное и трансцендентное. Только через бытие индивиды обладают целостностью. Все разграничения, сравнения, приоритеты или пиететы - внутри бытия. Бытие, хоть и неопределимо, не сводимо к какому-либо «что», «это», «то-то», «нечто», но не пустота, оно нетождественно «ничто». Напротив, бытие - изначальное «всё», наполненность, то есть бытие - синоним универсума, единства, Парменидова Единого. Эту традицию продолжили С.Л. Франк и М. Хайдеггер. Они говорят о бытии как о «дающем», которое предполагает всякое «даваемое», но не совпадает с ним. Бытие «мы как-то можем обозначить словами «полнота», «первичное внутреннее единство», «конкретность», «массивность», «жизненность» и т.п. - все то, что отсутствует в содержании понятий как таковых; и притом именно этот избыток - как бы трудно ни было его точно определить - образует существо того, что «содержит» или «имеет» эти содержания, есть их «носитель» [1; 223]. Бытие предполагает внутри себя определенности, но не сводится к ним, а «возвышается над ними, лучше сказать, лежит глубже их, составляя более первичный слой реальности. Этот слой мы называем металогическим «единством» [1; 227]. Выход в это единство - не логический, а жизненный, через жизнь индивида, через свое самобытие, через Dasein. Жить, существовать - значит пребывать, присутствовать в бытии, принадлежать единству. Конечное индивидуальное существование включается в полноту бытия: жить - значит присутствовать как просвет бытия. Индивид здесь - не часть, а голография целого, высветленность целостности и универсальности. Онтологический подход предполагает целостность и полноту, явленную в конкретности, взаимосвязь имманентности и трансцендентности.

Онтологический подход к человеку предполагает, во-первых, связь человеческого бытия с изначальной полнотой и целостностью универсума - «бытия вообще», высветленность и выявление универсума в человеческом бытии; во-вторых, самого человека в качестве целостности, мира, микрокосма.

«Бытие вообще» выявляется через конкретную жизнь конкретных людей. Человек же стремится понять себя и тайну своего бытия, вставая в разные позиции в сущем, соотнося себя с иным, находя себя в тех или иных определенностях сущего как в зеркалах. Таких определенностей может быть множество, но фундаментальных пределов-оснований его существования не так уж и много. Основание - те фундаментальные, изначальные отношения, сопряженности индивида с бытием, которые, как вечный двигатель, постоянно определяют человеческое существование само по себе и служат его пределами, гранями, отталкиваясь от которых, подступая к которым, раздвигая их, человек определяет себя. Именно эти пределы-отношения, пределы-границы и являются «зеркалами», глядя в которые, индивид себя постигает. Они-то и есть меры человека, то, чем себя индивид определяет.

Уже сам онтологический подход предполагает в качестве одного из фундаментальных оснований отношение «человек - мир». Это основание можно назвать субстанциальным, вытекающим непосредственно из человеческого существования, все из себя и собой порождающего. Здесь, очевидно, следует сделать уточнение. Мы уже говорили о том, что бытие как полнота, целостность, замкнутость на себя не исключает, а предполагает внутри единства разнообразие. Поэтому для понимания субстанциального измерения человеческого существования необходимо как бы разъединить человека и мир. Помня, что отъединенность их - внутри единства и этим единством охвачена. Их «одиночество» нужно для выявления конкретных путей и механизмов связи единого, для понимания конкретной наполненности бытия. И еще одно уточнение. Мы утверждали, что

речь идет об индивидуальном существовании, а вопрос ставили о соотношении человека и мира. И это не оговорка. В данном отношении индивид и человек еще во многом совпадают, индивид еще «не вылуплен» из человека, это отношение всеобщности. Возможна и здесь конкретизация до уровня индивида - отдельного, конкретного представителя «человека», но конкретизация уже в рамках отношения «человек - мир». Отношение «индивид - мир» уже опосредовано соотношением родовых понятий «человек - мир», «снимает» собой это более глобальное отношение. Не потому, что индивид в принципе не способен один на один встать в отношение к миру (универсуму, «свету белому»), а потому, что он не всегда знает себя в этом отношении. Чтобы в подобную сопряженность войти, человеческий индивид должен осознать себя как целостность. Безусловно, индивид изначально есть целостность и несет в себе это ощущение цельности - единения с миром, но он может заслониться от единства или вещами, или своими прихотями, пристрастиями и т.п. и не узнать «судьбы своего присутствия» в бытии, событиях. «Оставленность бытием» по-разному проявляется в индивиде. Индивид может оказаться винтиком системы, объектом манипулирования. А может принять свою субъективность за начало мира и жить или через поглощение его по способу «обладания» [2], или по способу проектирования своего эгоистического Я на мир, подминая мир под себя. Осознает же свою изначальную целокупность с миром индивид через становление отношения «человек - мир» и затем - его дальнейшую конкретизацию через иные измерения.

В рамках отношения «человек - мир» возникает мир человека и очеловеченный мир в их неразрывном единстве. Основой возникновения этого нового мира (точнее, единства, новой реальности) оказывается существование человека в мире. Это существование понимается по-разному, из разных человеческих проявлений. Одни принимают за изначальное телесный субстрат человека или какие-то его конкретные проявления (бессознательные инстинкты, витальные особенности и т.п.); другие — наличие сознания, души, духа; третьи рассматривают человека как субъекта, т.е. носителя активности: активной свободной воли, способности к творческому порыву, способности к познанию, деятельности (в частности, к предметно-практической самодеятельности); есть те, кто принимает за основание любовь, волю к власти и др. А, например, Э. Финк за изначальные выделяет сразу несколько оснований: это жизнь и смерть, воля к власти, труд, любовь, игра [3; 357-404]. К.Маркс говорил, что выводить человека и его особенности можно хоть из чего угодно (правда, сам выводил его из труда, полагая, что человек только в труде научился различать себя с животными и иным миром). Мы думаем, что, действительно, человека можно представить и вывести из самых разных оснований, учитывая и определенные приоритеты этих разных параметров. Но приоритеты эти не могут быть односторонними и абсолютными, т.е. нельзя вывести человека и мир человеческий на основе одного, хоть и важного человеческого родового качества: труда ли, любви ли, сознания ли и т.д. Очень важно не отделять эти качества от целостного человека и учитывать мнения людей о самих себе и своих родовых свойствах.

Пока же, не разобравшись еще в проблеме соотношения и превалирования человеческих родовых свойств, человеческой природы, можно все их охватить единым понятием - жизнедеятельностью. Под жизнедеятельностью мы разумеем в принципе то же, что и Л. Фейербах, К. Маркс и многие другие, — все многообразие и целокупность человеческих проявлений от способности регулировать температуру тела в окружающей среде через выделение пота до любви, творческого порыва, героизма, интеллектуальной устремленности людей, их свободной воли. То есть жизнедеятельность - синоним человеческой жизни, существования в многообразии проявлений и форм. Именно своей жизнедеятельностью в мире, в «свете белом» человек созидает свой мир с его особыми атрибутами: особым многослойным пространством-временем, в рамках которого разворачивается судьба человека и становится его свобода. Это параметры субстанциального отношения человека с миром, развернуть и обосновать которые нам

еще пока предстоит.

Как видно, даже в этих рамках онтология разворачивается через ее особый, человеческий срез. Она оказывается одновременно и антропологией, о чем свидетельствует и выбор такого понятия, как жизнедеятельность человека. Именно антропология продемонстрировала серьезность и глубину жизнедеятельностных измерений и больше всех других направлений прояснила человеческое существо как живое и жизненное.

Хотя субстанциальный уровень предполагает учет и иных направлений человековедения, он является фундаментальным, но еще весьма абстрактным и нуждается в дальнейшей конкретизации и наполнении. На этом уровне выявляется абстрактно-метафизическая «природа человека» - «держатель» всех человеческих качеств, свойств и отношений. Она уходит, с одной стороны, в глубины своих в природу, в «жизнь вообще», то есть в витальные, телесные, «зоо»-структуры и является продолжением вселенской, космической координаты жизни; с другой же - охватывает все многообразие собственно человеческих проявлений, свершений, воплощений; и, наконец, вновь выходит в «бытие вообще», пополняя и расцветивая его.

Элементарной, первичной, дотеоретической и дологической клеточкой жизни - жизнедеятельности человека, его субстанции является неотъемлемое от индивида проявление и предчувствие экзистенции, своего бытия, которое можно зафиксировать как «я есть», «я живу», «я существую», «я живое». Это как раз и есть первейший феномен, выражающий собственное человеческое бытие, его собственную природу.

Можно попытаться произвести процедуру «эпохэ» по отношению к миру, окружению, по отношению к другим людям, к своему Я, к рефлексивному сознанию и т.п., но ощущение себя живым, существующим, очевидно, неустранимо даже при наличии неразвитого сознания и неразвитой выделенности себя из мира. Пока человек жив, он ощущает себя живым. Остается ли это ощущение после смерти — вопрос для нас запредельный, его мы решить не можем (поэтому и «работаем» на предельном, а не запредельном уровне). Металогическое, дотеоретическое, несомненное и «неотдираемое» от человека состояние «я существую» — именно онтологический феномен. Это особая форма бытия, само бытие, точнее, самобытие, мое непосредственное бытие.

Подобное предощущение жизни дано в опыте тела: в пульсации крови, в дрожи, в ощущениях холода, тепла, жажды, голода, наслаждения, боли, т.е. в самом проживании, фиксируемом уже на физиологическом и соматическом уровне. Оно же, но особым способом проявляется в образах восприятия, воображения, памяти, в эмоциях, сложных чувствах, т.е. в переживаниях человека - в сфере психической реальности. Это и мое сознание. Но утверждение «*cogito ergo sum*» — только один, частичный и далеко не первичный момент жизнедеятельности. Сознание и подсознание, рефлексия и неререфлексируемые проявления, психическое и физиологическое - все слито в единый процесс жизни, - в жизнедеятельность. «Начало», т.е. вхождение в этот жизненный процесс, надо искать не в регистрации отдельных актов сознания, а в первичном, неразложимом предощущении жизни, себя как живого.

«У мысли нет орудья измерить глубину», — сказали бы мы словами К. Бальмонта. Самые глубинные основания постигаются не мыслью, не рефлексированием, а внутренним «чувством жизни», точнее, её состоянием. «Я есть», «я живу» оказывается «иррефлексивным помостом», к которому все стягивается и из которого все вытекает. Это свернутая полнота. Во что она развернется - зависит от традиции, от времени, от культуры. Осознавая эти ограничения, правомерно, идя вслед за традицией, опытом повседневности и здравым смыслом, выделить такие структурные элементы природы человека, феномена «я существую», как телесное, душевное и духовное самобытие.

«Природа человека» позволяет зафиксировать «вечное» в людях; то, что характеризует и древнего грека, и английского пуританина, и современного американского рокера, - любого из людей. С точки зрения абстрактной человеческой

природы «люди все те же», как говорил Волад у М. Булгакова в «Мастере и Маргарите».

«Тело - душа - дух» в их единстве составляют абстрактную природу человека, общее для всех людей. Фактически же человеческая природа трансформируется в культурно-историческом существовании человечества, зависит от условий жизни, от ориентации общества, от приоритета ценностных и смысловых установок.

Поэтому необходимо рассмотреть человека и в культурно-историческом плане. Абстрактное измерение, абстрактно-всеобщую природу человека необходимо наполнить особым содержанием через культурно-историческое измерение человека.

В аспекте его исторического становления речь может уже идти об отношении индивида и рода. Это определенность человека внутри своего мира. Она не исключает атрибутов человеческого мира (пространства, времени, смысла), но показывает их конкретно-историческое изменение. Данный уровень позволяет выявить человека как существо единое, целостное, но всегда и конкретно-историческое. Вот тут-то можно вести речь о становлении и индивида, и рода, конкретно увидеть родовые свойства: единую, но исторически трансформирующуюся природу человека и его мира. Это измерение позволит увидеть определенность индивида в качестве общественного культурно-исторического типа инварианта, а также в качестве индивидуальности: конкретно-всеобщего человека. Здесь же появляется возможность через культуру вскрыть механизмы определения индивида и рода. Только оформившись в качестве индивидуальности, человек достигает уровня всеобщности и наконец-то может и способен встать в отношение к универсуму не через передачу своих целостных качеств социуму, а через собственное присутствие. В культурно-исторической трансформации человек постоянно определяет горизонты своего мира, постоянно пересматривает «дом» своего бытия, Dasein, присутствие. Он и меняется, и остается все тем же человеком, никогда не изменяя своей эксцентричной природе, незавершенности, но умудряясь хуже ли, лучше ли сохранять равновесие, гармонию с миром.

Конкретно-исторические основания индивидуального существования нельзя вскрыть без культурологического исследования. Именно культура отвечает за функцию перевода родового в индивидуальное, а индивидуального - в родовое. Культурная среда выносит индивида во всеобщность, она есть и аккумулятор всеобщности, проявляющийся через индивидуальность. Именно этот уровень позволяет увидеть смену приоритетов человеческих характеристик и свойств, взятых не субъективно-волюнтаристски, не с точки зрения личного предпочтения того или иного человеческого параметра, а определенных культурно-исторически, самим ходом исторической жизни людей. То есть наш подход к человеческому существованию оказывается и культурологией. Нет бытия людей, их мира вне культуры. Культура же «оседает» и в социуме, и в индивиде.

Полюсами культурно-исторического развития человечества выступают «индивид» и «род», а между этими полюсами помещается все многообразие явленностей культуры — групповое, социальное, этническое, формационное.

Еще одним основанием индивидуального бытия является отношение «Я - Другой».

На этом уровне происходит вновь возвращение к наличному бытию, к Dasein в непосредственной полноте его связей и отношений, уже качественно определенных, выверенных в индивиде-индивидуальности. Не параметры «дома бытия» выходят на первый план, а тот, кто живет непосредственно в этом доме. Причем индивид рассматривается не со стороны, не через его окружение, не через мир, творящий его, будь то мир символов, отношений, овеществленности и т.п., а через самого себя, собственное Я, в отношении с другим Я. Таким образом, в центре внимания - отношение индивидуальностей «Я - Ты». Отношение «Я — Ты» как отношение индивидуальностей принципиально отличается как от субъект-объектных, так и от субъект-субъектных связей. В отношении «Я - Ты» индивид измеряется уже не с точки зрения носителя активности, люди соотносятся не как столкнувшиеся и противоборствующие воли, а в иных качествах. К сожалению, парадигма человека-субъекта, активно подгибающего под

себя и мир и иного человека, превалирует в европейском индивиде. Даже такое глубинное качество, как любовь, оборачивается борьбой, завоеванием, подчинением, что великолепно анатомировали экзистенциалисты (в частности, Ж.-П. Сартр [8; 207-229]), фрейдисты, неофрейдисты и др. Эта парадигма обрекает индивида на отчужденность и одиночество. Разумеется, одиночество и отчуждение имеют причины в социуме, в обстоятельствах: быте, экономике, культуре и т.п., но связаны все обстоятельства индивидуальной жизнью и самопониманием своего Я и Я другого, т.е. в конечном итоге, все укореняется в индивиде, в его внутреннем мире, в его проявлениях, во внутренних связях, в ощущениях этих связей.

Конечной постановкой проблемы бытия индивида оказывается проблема смысла его существования, или, иначе говоря, проблема подлинности существования, и способы разрешения этой проблемы. Все уже перечисленные основания — отношение с миром, с трансформирующимся человеческим родом, с другой индивидуальностью — оказываются зеркалами. Они нужны, чтобы понять себя самого, свою подлинность. Все эти зеркала показывают нам разные образы нашего Я. Понять, а где же собственно находится подлинное Я, что такое Я в себе самом, можно лишь отнесясь к себе самому. Необходимым, имманентным основанием индивидуального бытия оказывается отношение «Я - Я». Отношение к самому себе позволяет самоидентифицироваться индивиду. Причем идентификация осуществляется не с чем-то надиндивидуальным (классом, нацией, партией, вещным богатством, другим человеком), а именно с собой подлинным. Проблему подлинности решает всегда каждый сам, именно ему присущим способом.

Обстоятельства же только способствуют выявлению или сокрытию своего Я поставлением ситуаций, которые нельзя обойти, где Я - главный член ситуации. Причем в одних и тех же внешних обстоятельствах в зависимости от разных индивидов, - всякий раз их центральных членов - выявляются разные грани, разные смыслы, т.е. разные ситуации. Оказывается, что мир выявляет себя через индивидуальность особым способом и индивидуальность выявляет себя через обращение к миру, к другому, а в конечном счете - к бытию вообще, абсолюту, универсуму.

Итак, сам предмет анализа - индивидуальное существование задает особый ракурс исследования - онтологический. Но этот ракурс не изолируется от многообразия человековедческих подходов, а напротив, синтезирует их. Многомерность индивидуального бытия не означает невозможности его философско-теоретического осмысления. Она лишь не позволяет загонять человеческое существование в какие-то узкие границы и рамки. Выделяя разноуровневые основания индивидуального бытия, мы ни в коей мере не имеем в виду линейно-иерархическую соподчиненность этих уровней. Все они в равной мере, но в разном отношении фундаментальны. Все являются постоянными базисными «пружинами» индивидуального бытия, альфой и омегой, т.е. началом и результатом одновременно. На любом из этих уровней мы сталкиваемся с индивидуальной жизнью или, иначе говоря, с жизнедеятельностью индивидов, но в разных аспектах. Это всегда наличное бытие индивида, Dasein, но акценты переносятся то на метафизический смысл бытия-в-мире, то на культурно-историческую трансформацию своего бытия как бытия-в-мире и в социуме, то на смысл со-бытия с другими, то на себя самого. При этом философское теоретизирование «снимает» и научные, и художественные способы исследования. Человеческая онтология оказывается в равной мере (но в разных отношениях) и антропологией, и культурологией, и социологией, и экзистенциализмом, учитывает и иные направления человековедения. Большой, драматический путь философии и культуры в целом в постижении человека никогда не может завершиться. Однако выявление фундаментальных, глубинных оснований индивидуального бытия позволяет корректно подойти к проблеме меры индивида, создать целостный и в то же время многомерный образ индивида.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Франк, С.Л.* Непостижимое // Соч. М., 1990.
2. См.: *Фромм, Э.* Иметь или быть? М., 1986.
3. См.: *Финк, Э.* Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
4. См., напр.: *Сартр, Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.