

**О СМЫСЛЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ\***

**Презентация книги:**

**Конев В. А. Смыслы культуры : сб. ст. —  
Самара : Самарский университет, 2016. — 276 с.**

В нашей повседневности, пронизанной рекламой, крепко укоренился феномен презентации, когда в некоей реальной ситуации какие-то авторы (создатели) воочию представляют продукт своей деятельности. Я бы хотел воспользоваться этой традицией, но с добавкой инновации и осуществить презентацию своей новой книжки не в реальном, а в виртуальном пространстве журнальных страниц. Правда, такой тип презентации публикаций всегда назывался рецензией, которая представлялась не авторами, а специалистами/знатоками, оценивавшими место такой публикации среди произведений подобного рода. Но данный текст, который вы сейчас имеете перед собой, не является рецензией (или саморецензией), а представляет все-таки презентацию. И это оправдано, по крайней мере, двумя моментами. Во-первых, он представляет книгу, существующую в реальном мире всего-навсего в 100 экземплярах, которые волею нынешних обстоятельств жизни наших вузов сложены в кабинете кафедры Самарского университета и никому, кроме нескольких ее сотрудников, больше не доступны. А во-вторых, в этом тексте автор не стремится излагать содержание статей, представленных в сборнике, а намерен представить то видение проблемы, которое «рассыпано» по данному содержанию.

Итак, если такое самооправдание принято (а оно принято, если текст существует на страницах этого журнала), тогда — к делу!

Начну с названия сборника — «Смыслы культуры».

Слово «культура» в этом словосочетании стоит в родительном падеже единственного числа. А *genetivus singularis*, как известно из грамматики, может выражать два смысла: «родительного субъекта» или «родительного объекта». То есть слово «культура» в родительном падеже может указывать на культуру как на субъекта, производящего смыслы, или как на объект смыслов, то есть быть объектом осмысления. И эти две ипостаси культуры так или иначе объявляют себя в этой книге.

Мысль, которая постепенно кристаллизовалась в моем сознании, проста — культура имеет тот смысл, какие смыслы она продуцирует. Или: культура приобретает тот смысл, какие смыслы в ней производились и производятся. Эта мысль кажется тривиальной: скажи мне, что ты делаешь, и я скажу тебе, кто ты. Но в отношении к пониманию культуры, которая нас окружает и в которой мы живем, это не так тривиально, так как от того, как мы поймем ее, зависит, как нам представится наше будущее и в каком направлении будет (или должна) развиваться культура. А это важно!

---

\* Поступила в редакцию: 01.12.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-8

© Конев В. А., 2017

После того, как Ф. Ницше объявил, что Бог умер, в европейской культуре наступила череда смертей. Р. Барт объявляет о смерти автора, Ж.-Ф. Лиотар — о кончине больших рассказов, а М. Фуко — даже о смерти самого человека. И ведь это не просто оборот речи, «красное словцо». Разве гибель миллионов людей на фронтах двух мировых войн и миллионов в лагерях нацистов и ГУЛАГА — это не смерть человека? И вряд ли случайно, что философия, которая, по словам Гегеля, является самосознанием культуры, стала искать замену умершему Богу. В этих поисках она поворачивается то в сторону языка (лингвистический поворот), то в сторону практики (прагматический поворот), наконец в сторону человека. И в этом антропологическом повороте философии нашел свое отражение антропологический разворот самой европейской культуры. Этот разворот начался опять же благодаря философии Ф. Ницше.

Фридрих Ницше — знаковая фигура в развитии европейской культуры. Его философия — это яростный протест человека против всякого подчинения, это дионисийский бунт против любого порядка, бунт свободы против необходимости, это песня безумству храбрых. Олицетворением этого бунта стала идея сверхчеловека. И вот вопрос — что принесла в европейскую культуру эта идея? Рубеж XIX—XX вв. — с одной стороны, декаданс, упадок, рост всяческих мистических настроений, с другой — авангард, модернизм. И те и другие, по-своему, но отстаивают свободу творчества и творца. Авангард и различные формы модернизма захватывают европейскую культуру — искусство, литературу, повседневность (мода, «звезды»). Призывы, тыкающий перст — «А ты записался добровольцем?!», а не простертая рука героя на пьедестале, вторят указаниям Заратустры: «Туда, где кончается государство, туда смотрите, братья мои. Разве вы не видите радугу и мосты, ведущие к сверхчеловеку?»

Мне представляется, что абсолютно точно и трезво понял значение Ф. Ницше Томас Манн, который в статье «Философия Ницше в свете нашего опыта» в 1947 г. писал, что идея Ницше о сверхчеловеке служила перестройке в корне человеческого сознания, призывала перейти «к новому, более глубокому пониманию гуманизма, чуждому самодовольной ограниченности, отличающей гуманизм буржуазного века». Этот призыв Ницше Т. Манном рассматривается «как последняя трансформация Просвещения». Вот ключевое слово — «трансформация Просвещения».

Во что трансформируется Просвещение? В постпросвещение, в постмодерн? Нет!

Новое время (modern age), возникает после Возрождения как развитие и укрепление его идеи — идеи свободы человека, идеи права человека пользоваться самому своим главным достоянием, умом, способностью мыслить, cogito. Я мыслю, я есть, я существую. Право на быть — в самостоятельности мысли. Иммануил Кант, отвечая на вопрос, вынесенный в заглавие статьи «Что такое Просвещение?», со свойственной ему пронизательностью сказал: «Sapere aude!» = «Имей мужество пользоваться собственным умом!» Но бюргерское общество оскопило возрожденческий дух, ограничив cogito рассудком, который живет идеей необходимости, истины и универсальной логики. Железные доспехи логики Канта, науки логики Гегеля сковали разум: «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать!» (Спиноза). Ницше же, как замечает Делёз, требует свободного, легкого и безответственного действия — смеяться, играть, танцевать. Смеяться — означает ут-

верждать жизнь и даже присутствующее в жизни страдание. Играть — означает утверждать случайность. Танцевать — утверждать становление бытия. И это прямая параллель Возрождению, его духу, его идеям. Ницше возвращается к истокам культуры *modern age*, истокам культуры Нового времени. Он не авангардист, он фундаменталист, защищающий *исходные* ценности культуры Нового времени. Пафос утверждения ценности жизни, пафос «конкретной логики» (так Ницше называет способ понимания собственного опыта жизни), пафос созидания дали в результате креативную экономику и преобразование индустриального общества в постиндустриальное. «Последняя трансформация Просвещения» — это не отказ от Просвещения в пользу постпросвещения или постмодерна, это трансформация всех сфер культуры модерна на основе укрепления и развития главной идеи этой культуры — идеи ценности человеческой жизни и прав человека. Тогда «*Sapere aude!*» открывает другой смысл — стремись понимать (*sapere* — быть мудрым, понимать), стремись понимать *смысл* истины, который у одной и той же истины может быть различным. Утверждается логика смысла, которая управляет сферой личностного применения разума. Если мысль классической эпохи *modern age* нашла отражение в «Науке логики» Гегеля, то мысль современного состояния культуры находит свое отражение в «Логике смысла» Делёза.

Первый раздел сборника объединяет статьи под заголовком «Смыслы современности», в которых проводится и обосновывается мысль, что современная эпоха — это эпоха нового проекта модерна. Здесь делается попытка показать, как сама культура и европейская философская мысль шли к пониманию необходимости разворачивания проекта модерна просвещенческого типа в сторону креативного типа, шли от культуры тождества к культуре различия. В культуре современного типа происходит освобождение, отделение смысла от знания, свободы от необходимости, ситуации от обстоятельств, события от бытия, поступка от деятельности, потребительной стоимости от стоимости. Отделение не значит отказ, отделение — значит проведение границы, а граница, отделяя, в то же время соединяет.

С такой границей, со способностью жить на границе, осваивать ее опыт как вечное неслиянное единство начала и конца связана особая ипостась бытия человека — индивидуальность, способность быть особенностью и неповторимостью.

Тема индивидуальности — это своеобразный лейтмотив всех статей представляемого сборника. Но, обращаясь к индивидуальности, мысль оказывается в ситуации неопределенности. Всем понятно слово «индивидуальность», но как только мы пытаемся сформировать понятие, мысль попадает в ловушку, выстроенную новым вариантом проблемы универсалий. То, что индивидуальность существует, — это факт, но существует ли индивидуальность как *эта и только эта*, или есть некая *универсальная индивидуальность*. Если индивидуальность универсальна, то чем она отличается от вот этой индивидуальности? А если индивидуальность только *эта* и не имеет в себе универсальности, то что обеспечивает ее узнавание и признание, возможность выхода во всеобщее?

Для современной культуры индивидуальность стала значимой (ценностной) характеристикой бытия. Каждый стремится не смешаться с толпой, а выделиться, каждое дело организуется как отличное от других. Но, как справедливо заметил Хайдеггер, значение не предикат мышления, а ядро

опыта мира. Поэтому индивидуальность как значимость и ценность осваивается не логикой, а опытом. Однако культурное требование — уметь ценить индивидуальность, уметь видеть, понять и организовать индивидуацию этого часа дня, этого места, этой встречи, этой ситуации и т.д. — должно опираться на знание, на способность реализовать принцип индивидуации. А это уже выходит за пределы опыта в сферу когнитивного, где должно быть знание индивидуального, а знание — всеобщее. Вот дилемма новой проблемы универсалий — дилемма знания и опыта, знания и способности (компетенции, как любит говорить новая педагогика). Тогда становится понятна такая очевидная характеристика современной культуры — быть культурой провокации, а не культурой обучения. Она стремится вызвать *отклик*, она нацелена не на то, чтобы породить повторение, а на то, чтобы услышать собственный голос отвечающего.

Конечно, между устремлением современной культуры, зарождением ее нового содержания и его реализацией в социальности, в цивилизационном облике существует временной разрыв. Просвещенческая культура (классический вариант культуры модерна) реализовалась в цивилизации индустриального общества и общества дисциплинарного (в различных вариантах — буржуазное, социалистическое, социал-демократическое и т.п.), а культура провокации (культура креативности) своей цивилизационной реализации еще не имеет. И ряд статей, образующих второй раздел сборника «Культурные смыслы социальности», посвящен рассмотрению некоторых аспектов этой проблематики. Здесь для меня было важно показать, что ни одно социальное действие не обходится без реального, живого действия человека. Любая социальная структура — это тело выстроенное, склеенное безличным социетальным сознанием, но чтобы бездушное тело ожило, его нужно окропить «живой водой» действия человека. Эта «живая вода» социальности свой источник имеет в самом человеке, в его стремлениях, желаниях, чувствах, настроениях. А они подпитываются внутренними водами культуры. Как любой родник оказывается выходом подземных вод на поверхность земли, так и энергия человеческого деяния (поступка!) является объявлением в социальности культурных смыслов и культурных напряжений.

В третьем разделе сборника, который называется «Онтологические смыслы культуры», собраны статьи, в которых рассматриваются бытийные характеристики культуры, а поскольку в культуре всё значимо, то ее бытийные характеристики — это ее онтологический смысл. Поскольку культура дает существование смыслам, постольку само ее бытие ориентировано на смысл, пронизано возможностью смысла. Мне прежде всего интересны были два момента культурного бытия — время и пространство.

И пространство, и время культуры — это основания действенности культуры, действенности ее смыслов.

Архитектоника пространства культуры определяется метрикой границы. Это пространство порождает существование различий, отличие значимого и незначимого. Культурное пространство не пространство положений, а пространство расположений и направлений. Граница придает пространству культуры напряжение, воление, притяжение/отталкивание, оно энергично насыщено. Именно эта сила культурного пространства питает человеческий поступок, организуя его существование.

Но особенно интересно время.

Проблема времени стала в XX в. крайне актуальной. С Ницше, Бергсона, Гуссерля, Хайдеггера время обретает свою философию. Замечательный питерский философ А.Г. Черняков справедливо заметил, что онтология в XX в. становится хронологией не в смысле исчисления, а в смысле понимания бытия как временения, становления, событийности. Эта сторона бытия раскрывается со всей очевидностью на примере бытия культурного, поэтому именно в культуре и через культуру время обнаруживает свою природу.

Если обратиться к тому, как человек осмысляет время, то мы увидим, что время предстает для нас как необходимая характеристика действия. Уже Аристотель, определяя время как меру движения, тем самым фиксирует, что время указывает на способ оперирования человека с движением, на вовлечение его в орбиту человеческого существования, то есть в культуру. Основные ипостаси времени — настоящее — прошлое — будущее — это чисто культурные расчленения, которые вносятся в процессы человеческой деятельностью. Настоящее — актуальность действия, действие в его акте движения от цели к результату. Пока нет достигнутого результата, пока не реализована цель, длится настоящее (настоящее = стояние деяния). Прошлое и будущее как горизонты настоящего — также производные от деятельности человека. Но кроме этих известных форм проявления времени культура знает вечность. Вечность — это время хранения самого значимого и ценного. Вечность — знак ценности времени. А есть еще и «вдруг». Это время изменения, резкого поворота, время возникновения события.

Время культурного явления всегда состояние, имеющее границы от и до. И эти границы определяются затратами определенных материалов, которые необходимы для совершения действия. Не об этом ли свидетельствует наш язык, когда мы говорим о времени: «Дайте мне время! Время закончилось! Время не подходящее! Времени не достаточно, не хватило и т.д.» Время предстает в деятельности человека как средство, необходимое для ее свершения, как своеобразный материал строительства человеческой жизни и ее смыслов. Не случайно Кант видит во времени особую схему перехода от понятия к явлению и условие действия продуктивной силы воображения. А Бергсон в жизненном порыве увидел способность творчески преобразовывать косный материал и ту силу, которая создает возможность времени. В чувстве времени как длительности (*la durée*) человек воспринимает саму необратимость затрат какого-то материала, который расходуется при становлении нового состояния бытия. Как цвет является формой данности человеку волн определенной длины, так и время (*la durée*, необратимость моментов дления) оказывается формой данности человеку использования им материала, необходимого для жизни его организма и его культурной жизни. Если пространство конституирует существование вещи, то время конститутивно для жизни и в ее биологическом, и в ее культурном виде. Причем для культуры время оказывается источником значимости — ядром опыта жизни, которое закрепляется ценностями культуры. Не поэтому ли ценности (и классика культуры!) оказываются аккумуляторами времени, его времяхранителями, так как они времятворны, времяносны, времяточивы (из «Неологии времени» М. Эпштейна). Думаю, что именно исследование культуры открывает человеку путь в новую реальность — во вселенную времени, как исследование природы открыло ему путь во вселенную пространства. И как пространство покорило человеку, когда он изобрел

колесо, так и покорение времени ждет изобретения своего гаджета. Овладеть временем не значит изобрести «машину времени», на которой можно рулить по прошлому/будущему, это значит — уметь оптимально использовать, эффективно тратить и осмотрительно накапливать.

Основой пафоса многих статей — анализ тех культурных показателей, которые свидетельствуют о зарождении идеологии культуры нового модерна, культуры, ориентирующей человека на абсолютную свободу, на утверждение приоритета индивидуальности над тождеством. Современная культура стоит перед двумя существенными вызовами — вызовом свободы и вызовом творчества. Свобода действия, не ограниченная необходимостью или пользой, и творческая мысль, не ограниченная истиной, могут привести к хаосу. А может ли хаос обернуться космосом, хаосмосом (Джойс/Делёз)? Как может утвердиться культура, несущая в себе хаосмос? Условием утверждения такой культуры может быть только то, что в ней появится такой «ограничитель» свободы, который будет свойственен самой свободе, и такой принцип индивидуальности, который будет имманентно нацелен на общность.

Свобода, освобожденная от необходимости, должна найти свой предел — этот предел существует для свободного индивида как его *опыт* предела, понимание того предела, за который я не перешагну. Что это такое? Это мой Абсолют, Абсолют во мне.

Индивидуальность — это отделенность, независимость, монадность, закрытость. Как могут индивидуальности «уживаться» в сообществе? Как найти ту гармонию, которая их объединит? Как мой Абсолют может сосуществовать с Абсолютом Другого? Это вопрос абсолютного согласия.

Тогда, когда будут найдены и закреплены в культуре эти новые Абсолюты, Абсолют свободы и Абсолют согласия, тогда в истории утвердится культура нового модерна и соответствующий ей цивилизационный строй.

В. А. Конев

**Тетюев Л. И. Введение в теорию коммуникативного разума  
Юргена Хабермаса : текст лекций.  
Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 2015. — 132 с.\***

Новая книга профессора Л. И. Тетюева представляет собой оригинальную систематизацию основных положений теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса. Ю. Хабермас — крупнейший философ нашего времени, живой немецкий классик, представитель теоретической философии, основатель универсальной прагматики языка и этики дискурса.

Философия Ю. Хабермаса в концентрированном виде вмещает в себя современное представление о философии как о всеобщей рациональной теории, которая занимается прояснением исходных оснований областей познания, действия и языка. Его философия охватывает обширнейшие

---

\* Поступила в редакцию: 01.09.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-9

© Белов В. Н., Ежов И. А., 2017

сферы человеческого знания — теорию познания и теорию действия, политические теории, герменевтику и социальную философию, эволюционную теорию, психологию и педагогику.

В книге в форме девяти лекций Л.И. Тетюев детально осуществляет анализ истоков критической теории общества, раскрывает специфику универсальной прагматики, научную значимость теории истины, философии языка и концепта жизненного мира. По словам автора книги, в основу работы были положены материалы лекций, читаемых им в разные годы для соискателей и аспирантов Саратовского государственного университета.

Тексты лекций можно рассматривать, как хорошее подспорье для желающих ознакомиться с воззрениями Ю. Хабермаса, в особенности со вторым периодом его философского пути, ознаменовавшегося выходом в 1981 г. двухтомного труда «Теория коммуникативного действия» (*Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*). Если в 60–70 гг. XX в. философ развивает критику Маркса и его понятия труда, обосновывая в работе «Познание и интерес» собственную теорию символической интеракции индивидов, то в дискуссии с Х.-Г. Гадамером выявляет идеологические корни герменевтики и ее границы, связанные со стремлением не замечать решающей роли саморефлексии в процессах понимания. Дискуссия вокруг проблем политической философии становится центральной в 1980-е г. в споре с О. Хёффе, профессором политической философии и этики.

Интерес к философии Ю. Хабермаса как в самой Германии, так и за рубежом возрос с появлением «Теории коммуникативного действия». Многочисленные труды и рецензии, посвященные критическому разбору его теории коммуникативного разума, сделали философа самым популярным и читаемым в мире. Знаменательной является и длительная полемика с коллегой и старшим другом Карлом-Отто Апелем (рожд. в 1921 г.) и его сторонниками — Д. Болером, М. Кеттнером, В. Кульманном. На основе разных подходов к пониманию этики оба философа создали две различные концепции этики дискурса. Дебаты по поводу обоснования моральных норм затронули не только вопросы значимости социальных норм в жизни общества, но и подтолкнули к поиску единого универсального принципа. В качестве последнего критерия правильности норм, в том числе и в этике дискурса, Хабермасом избирается кантовский практический разум. Многие критики усматривают в этом простую попытку нового формулирования традиционной кантовской этики, но уже на языке этики дискурса (А. Вельмер, Э. Тугендхат).

В седьмой лекции профессор Л.И. Тетюев раскрывает и поясняет основные теоретические понятия (с. 82–94), используемые Ю. Хабермасом для обоснования идей коммуникативного разума и коммуникативного действия. Коммуникативный разум, исходя из положений немецкого философа, представляет собой процесс выработки консенсуса относительно происходящих в мире событий. Под коммуникативным действием философ понимает символически опосредованную интеракцию, происходящую в соответствии с признаваемыми по меньшей мере двумя субъектами безусловно значимыми нормы взаимопонимания. Что, как можно предста-

вить, подразумевает общение, а значит, и язык как неизбежный инструмент коммуникации, вне которого не может быть в должной мере изучения специфики коммуникативного действия.

Философия языка — центральное звено в философии Ю. Хабермаса, она фокусирует на себя важнейшие проблемы теоретической и практической философии (с. 105–120). В этом смысле теория коммуникативного действия может выступать основанием социогуманитарных наук, поскольку открывает возможность изучения глубинных структур символической действительности и продолжает лучшие традиции европейской теории познания. Знакомство с основными идеями этого выдающегося современного социального философа представляется чрезвычайно интересным и для отечественного читателя. Заметим, что в России немецкий мыслитель побывал дважды — в 1989 г. в Институте философии РАН и в ноябре 2009 г., когда он выступил с лекцией «От картин мира к жизненному миру» перед аудиторией МГУ.

Автор рецензируемой книги отмечает, что язык сегодня становится предметной областью современных социально-гуманитарных наук. В философии Ю. Хабермаса язык — это субъект интерпретации, то есть действенный субъект интеракции, способный преодолеть изоляцию областей науки, морали и искусства. В работе дается всеобъемлющее описание видения современным философом концепта «жизненного мира» и его составных частей. Затронута тема дегуманизации общества в контексте так называемой колонизации жизненного мира подсистемами экономики и управленческой бюрократии, которым в ситуации «искаженной коммуникации» открыт «свободный» доступ к средствам власти и деньгам, что делает актуальным ряд этических вопросов.

Л. И. Тетюев отмечает, что Ю. Хабермас в своем становлении как философ прошел путь от Гегеля и/или Маркса к Канту. Кантовские мотивы в его моральной философии присутствуют наиболее очевидно в последние годы творчества. Поэтому возникает вполне закономерный вопрос, можно ли их контрастно соотносить или даже противопоставлять той позиции, которую развивает ранний Хабермас? Автор рецензируемой работы уверен, что даже в ранний период, находясь под влиянием М. Хайдеггера, Ю. Хабермас четко и недвусмысленно заявляет о важнейшей идее, волнующей его как философа: идее освобождения индивида как автономного существа от зависимости. Философия наполняет свои категории прежде всего из ситуации сознания свободно действующего индивида. Этот мотив эмансипации можно рассматривать как важнейший принцип его философского мышления в целом, как способность философа к примирению (*Versöhnung*) с самим собой и другими, как возможность свободно формулировать свою собственную позицию из многообразия существующих точек зрения.

Этим, по мнению Л. И. Тетюева, можно объяснить и отход немецкого философа от ранней критической теории франкфуртской школы М. Хоркхаймера и Т. Адорно. Приняв критический импульс и развив его в дальнейшем, он не смог согласиться с исходным пессимизмом авторов «Диалектики Просвещения». Ю. Хабермас приходит к собственной идее, которая становится центральной в его последующем творчестве: проект Просвещения должен быть защищен. Он берет на вооружение критическую философию И. Канта: человеку нужно помочь выйти из состояния несовершен-



нолетия, научить его мыслить и действовать самостоятельно. А это значит, что для немецкого философа Просвещение как идея проекта Модерна непосредственно связано с принципами прав человека и демократии, что следует рассматривать как исторический прогресс по отношению к ранним формам общественного и политического порядка.

Л. И. Тетюев соглашается с мнением тех, кто считает, что критическая теория Ю. Хабермаса определяется задачами трансцендентальной критической философии, поскольку и в моральной, и в политической философии он уже давно продолжает возврат от гегелевско-марксистской традиции к Канту. По крайней мере, свидетельством этому служит его книга «Фактичность и значимость. Статьи по теории дискурса права и демократического правового государства», которая вышла в 1992 г. Она появилась после долгого молчания философа. Труд является олицетворением его собственной позиции, продолженной и развитой применительно к проблематике философии права и государства.

Как замечает Л. И. Тетюев, изданная книга представляет собой первую часть систематического научного исследования философии Ю. Хабермаса. Запланированная вторая часть лекций будет посвящена дискурсу современной философии, а также программе этики дискурса и кантовскому проекту политической философии. Она призвана восполнить некоторые пробелы, имеющие место в данной работе, конкретизировать существующие в отечественной литературе представления о современной трансформации трансцендентальной философии.

Положительным моментом книги является широкий список литературы по теме, включающий в себя перечень работ немецкого философа, их переводы на русский язык, критические статьи на английском и немецком языках, что несколько упрощает поиск дополнительных материалов, а также помогает ознакомиться с позициями зарубежных и российских авторов по широкому кругу актуальных философских проблем. В целом новая книга Л. И. Тетюева дает базовое представление об одном из величайших философов современности и может быть рекомендована всем интересующимся историей философии и социальными проблемами современного мира.

*В. Н. Белов, И. А. Ежов*