

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Мальцев Я.В. — Человек и бытие как факторы динамики культуры в концепции перманентной современности // Философская мысль. — 2022. — № 8. — С. 77 - 96. DOI: 10.25136/2409-8728.2022.8.38515 EDN: XIKHCY URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=38515

Человек и бытие как факторы динамики культуры в концепции перманентной современности

Мальцев Ярослав Владимирович

ORCID: 0000-0002-1725-2859

кандидат философских наук

доцент кафедры истории и мировой политики Тюменского государственного университета

625003, Россия, Тюменская область, г. Тюмень, ул. Володарского, 6

✉ maltsevyaroslav@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия культуры"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2022.8.38515

EDN:

XIKHCY

Дата направления статьи в редакцию:

26-07-2022

Дата публикации:

02-09-2022

Аннотация: В статье рассматривается динамика культуры как результат саморазвертывания и самопознания бытия, агентом которого является человек, являющийся одновременно и актором самого себя, своим собственным бытием, и создающим культуру как оболочку "второго" бытия, как экран (С. Жижек), сцену, на которой разворачивается его действие, его практики познания бытия и себя (в том числе как части бытия). Происходит складывание триады бытия, человека и культуры, соотносящейся с известной формулой Лакана: Реальное, Воображаемое, Символическое. В границах этой триады происходит субъект-субъектный диалог человека и человека, человека и бытия как равных объектов, находящихся в отношении со-творчества, со-бытия, со-познания. Статья коррелирует с актуальными на данный момент поисками новых онтологических теорий (объектно-ориентированная онтология, спекулятивный реализм, теория сборки и пр.), стремлением к переосмыслению роли и значения субъекта (к чему призывает С. Жижек), к переосмыслению Гегеля и актуализации его философского наследия (опять же тезис С. Жижека), с поиском новых

концепций, который бы лучшим способом объясняли происходящие в культуре процессы, чем это делает теория постмодерна (Л. Хатчеон). В статье предлагается рассматривать динамику генезиса и эволюции культуры как соотношение автономных феноменов разума, как результат рефлексии бытием себя через собственные мыслящие формы - живое: взаимодействие бытия с его собственными мыслящими формами ради включения объектов бытия в движение бытия и его самораскрытие, раскрытие способов быть, суть имманентное свойство бытия, раскрывающееся в процедурах поиска истины, в границах которых и возникает культура.

Ключевые слова: перманентная современность, культура, диалог, бытие, онтология, субъект, Гегель, модерн, постмодерн, философия

Введение

Конец XX и начало XXI веков ознаменовались рядом очередных философских поворотов, частично связанных с возвратом к традиционным темам, после попыток эти темы похоронить: к теме субъекта, к метафизике, к отказу от постмодернизма. После всех психоаналитических и структуралистских объявлений о смерти и перечеркивании субъекта С. Жижек призвал сторонников картезианского субъекта не только снова громко заговорить о существовании субъективности, но и создать «манифест самой картезианской субъективности» [\[19, с. 24\]](#). Параллельно в пользу существования субъекта высказывается А. Бадью, хотя и с собственными концептуальными оговорками [\[1\]](#). В этой связи интересна работа П. Кокельмана [\[48\]](#), не только посвященная субъекту, но и рассматривающая его в контексте онтологии (в данном случае онтологии объектов). Подобный подход связывает актуализацию размышлений о субъекте с происходящим т. н. «онтологическим поворотом» [\[53, 17\]](#), нацеленным на поиск и удовлетворение вновь возникшей потребности в онтологии и в обновлении теорий о бытии [\[52, 72\]](#). В результате происходит рост числа теорий (онтологизация против деонтологизации) об устройстве реальности: уникальные концепции Делеза и Гваттари [\[15\]](#) находят развитие в акторно-сетевой теории Б. Латура [\[20\]](#), спекулятивном реализме К. Мейясу [\[23, 40\]](#), объектно-ориентированной онтологии Г. Хармана [\[34\]](#), новом материализме/теории ассамбляжа [\[16\]](#), теориях сборки [\[3\]](#), агентном реализме [\[42\]](#), критическом реализме [\[46\]](#) и пр. Свой взгляд на устройство универсума излагают и физики [\[17, 30, 35, 36, 49\]](#).

Все это совершается на фоне меняющейся культурной ситуации, когда с легкой руки Л. Хатчеон [\[45\]](#) происходит настоящий взрыв теорий, связанных с попыткой осмыслить происходящие с культурой, после периода постмодерна, изменения — теорий постпостмодерна: сверхсовременность М. Оже [\[24\]](#), гипермодерн Ж. Липовецки [\[21, 22\]](#), текущая современность З. Баумана [\[4\]](#), вторая современность У. Бека [\[5\]](#), поздняя современность Э. Гидденса [\[13\]](#), время после конца истории Э. Чорана [\[37\]](#), альтермодернизм Н. Буррио [\[8\]](#), космодернизм К. Морару [\[50\]](#), диджимодернизм А. Кирби [\[47\]](#), метамодернизм [\[9\]](#), неомодернизм [\[28\]](#) и др., наиболее полно освещенных в монографии Александра Владимировича Павлова [\[27\]](#). Из возникших на этой почве концепций современности, связанных с характеристиками исторического участка пространства-времени, наиболее универсальной видится теория перманентной современности, возникшая на основе идей Александра Валентиновича Павлова [\[25, 26\]](#),

активно обсуждавшихся на страницах журнала «Социум и власть» [\[6, 18, 31, 38\]](#). В данной концепции современность предлагается мыслить не исторически (как было впервые сделано Кассиодором), а экзистенциально: как гегелевскую («Постичь в мысли свое время») связь человека с временем, с бытием, связь глубинную, индивидуальную, основанную на диалоге между человеком и бытием, человеком и человеком, человеком и временем/культурой; связь, где сама культура, сам человек возникают как результат саморазворачивания и самопознания бытия; где культура создается как *второе бытие*, бытие (по Гегелю) наличное, феноменальное, семантическое, явленное, поименованное, конструируемое человеком для собственного познания и познания бытия в общем. При этом само бытие осуществляет самопознание через человека и культуру. В результате концепция перманентной современности, как кажется, позволяет наиболее удачным образом увязать три указанных выше направления актуальных сегодня философских размышлений: проблему субъекта, проблему бытия, проблему культуры. Учет этих трех регистров (соответствующих знаменитой лакановской триаде Воображаемого, Реального, Символического) в границах одной теории позволяют наиболее полно представить себе субъект-субъектную парадигму диалоговой модели универсума, где между человеком и бытием разворачиваются отношения со-бытия, со-творчества, со-знания.

Методология

В результате цель предлагаемой вниманию читателя работы: по-новому посмотреть на динамику культуры, разворачивающуюся в диалоге субъект-субъектных отношений человека и бытия как равноправных партнеров, где деятельность человека и существование культуры — часть самознания бытием самого себя. Методологически в статье используются: феноменологическая оптика Э. Гуссерля, аналитические концепции Ж. Лакана, картезианская парадигма, даэйн-анализ и идеи А.В. Павлова о современности как Я-субъективности. Также автор опирался на философское наследие Гегеля и Хайдеггера. Новизна исследования заключается в рассмотрении культуры, человека и бытия в их диалоговой целостности, где между бытием и человеком признается наличие партнерских отношений, а культура выступает как результат развития этой онтологической связи; а также связана с особым статусом субъекта как творца и носителя культуры, который и созидает уникальную ситуацию перманентной современности.

Основная часть

Диалог самосознаний — один важнейших пластов динамики культуры. Культура суть диалог вещи и сознания, где сознание обращено внутрь и наружу. В некотором отношении сама культура, как плод сознания, проходит путь обособления и превращения в самосознание. Культура автономизируется от субъектов культуры, обретает свои собственные линии и разломы развития, а субъекты становятся акторами и агентами культуры: они действуют, будучи сами опосредованы культурой, но и опосредуя культуру. Сложность этой динамики оказывается в том, что субъект представляет собой трещину культуры, через которую она говорит сама с собой: субъект есть тот, кто обретает целостность самого себя и понимает механизмы, влияющие на его субъектность, умеет самостоятельно их подбирать, определяя свои собственные цели, но при этом субъект есть тот, кто находится в диалоге с самой культурой как с духом, т. е. с культурой, как она сложилась в моменте его бытия здесь и сейчас. Субъект не просто находится в диалоге с культурой, как она сформировалась здесь и сейчас, не просто усваивает, транслирует и создает, но создает формы культуры, определяющие ситуацию нового модерна. Субъект всегда пытается услышать то истинное звучание, тот призыв к истине, призыв к иной возможности, находящиеся за текущей формой. Собственно

говоря, гегелевский дух, как абсолютная субстанция, как равенство Я с Мы и Мы с Я [\[12\]](#) — это и есть культура, как она являет себя субъекту.

Бытие есть движение. Культура есть движение. Движение определяется стремлением сознания постичь истинное бытие социальных и материальных вещей, а также самое себя при одновременной неспособности к этому. При этом сознание существует как часть целого. Оно существует в диалоге сознаний. В итоге культура есть движение самосознаний: «Каждое из них видит, что *другое* делает то же, что оно делает; каждое само делает то, чего оно требует от другого, и делает поэтому то, что оно делает, также *лишь* постольку, поскольку другое делает то же; одностороннее действие было бы тщетно, ибо то, что должно произойти, может быть осуществлено только обоими» [\[12, с. 100\]](#). Притча о Господине и Рабе отражает диалектику модерна и постмодерна в динамике культуры.

Традиционно притчу Гегеля о Господине и Рабе интерпретируют через ее аффилиацию с политическим или психоаналитическим измерениями. Однако представляется, что сам Гегель имел в виду под этой притчей как раз обозначение взаимодействия культурных акторов и изменчивость культуры как таковой. И Господин, и Раб есть разность самосознаний в своем взаимодействии друг с другом. Но не самосознаний равных друг с другом субъектов, а самосознаний разности культур. Трудность понимая этого фрагмента у Гегеля [\[12, с. 99-106\]](#), как и самого Гегеля, представляется, состоит в том, что его мысль в данном случае несколько размывается: он говорит о самосознании как единичном субъекте (обозначим за самосознание первого уровня) и о самосознании как форме культуры (самосознание второго уровня). Почему культура есть самосознание? Потому как она организована в качестве сознания: культура конструируема мыслью в качестве простого базового элемента и представляет собой цепочку взаимосвязей, некоторый вид сборки (мысли, пространство, время, люди как носители информации), развернутой в условной бесконечности человеческого (индивидуального и родового) бытия (а, возможно, и более глобальной, если верить, что информация сохраняется, даже проходя через черную дыру: возможно, Вселенная конституируема информационными кодами, с которыми человечество лишь определенным образом взаимодействует, не до конца осознавая свою роль в этом взаимодействии). Безусловно, что второй уровень по-гегелевски снимает первый, но при этом остается с ним в диалоге, как писалось выше: *субъект-в-культуре* постоянно определяем и определяет (пользуясь гегелевской терминологией), постоянно вовлечен в процесс *движения* культуры, в ее изменчивость. Он есть то, через что культура мыслит и обращается сама на себя как *для-себя-бытие*, функционируя в качестве совокупности независимых информационных единиц (мемов). При этом субъект — сложная единица, обладающая собственным самосознанием и волей, поэтому его влияние на культуру — всегда диалог самостей: преломление культуры через призму Я и всегда воздействие Я на культурное целое.

Однако в этой связке Я и культуры видна и другая связка: культурных уровней друг с другом, обозначаемых как модерн (устоявшаяся форма) и постмодерн (форма движущаяся). Касательно гегелевской притчи, постмодерн есть самосознание Раба. Модерн и постмодерн, Господин и Раб — это дуальное отношение культуры, в котором разворачивается борьба и формы культуры обретают свое становление. Гегель пишет, что Господин есть властвование над Рабом, сложившееся в результате борьбы и победы Господина и «только в качестве некоторого негативного» [\[12, с. 103\]](#). Т. е. модерн отрицает, стремится отрицать присутствие в себе и ценности самого по себе постмодерна. Вместе с тем, как живое измерение культуры, именно постмодерн

оказывается между Господином (модерном) и вещью: *именно в постмодерне выражается поиск истины, поиск способа интерпретации вещи, в то время как модерн умирает в своей стабилизации*. Модерн в своей стабилизации постепенно утрачивает истину и стремление к ее поиску, невольно передавая эти функции постмодерну: «Истина самостоятельного сознания есть *рабское сознание*», — отмечал Гегель [\[12, с. 104\]](#). Именно через подобную интерпретацию притчи мы можем взглянуть на историю культуры XIX и XX веков, когда в недрах модерна Г. Курбе открывает «Павильон реализма»; когда в глубинах благополучного общества потребления и государства всеобщего благосостояния вдруг рождается контркультура 1968 года; когда на фоне господствующего языка, зачастую присваиваемого властью, постоянно рождаются новые формы этого языка, как призыв к освобождению: от национальных языков, создаваемых в новое время в виде мечты интеллектуалов о новом политическом сообществе, где каждый сможет участвовать в политическом действии на площади, где каждому будет понятен язык этого участия [\[43\]](#), до постоянно возникающих языков субкультур, как попытки создать собственное независимое сообщество, собственную культуру, собственные правила взаимодействия с истиной Реального, собственные правила проживания. Постепенно динамика этого взаимодействия Господина и Раба, модерна и постмодерна приводит к переворачиванию ситуации и ролей. И ради этого переворачивания постмодерну приходится проделать трудную/трудовую работу. Рабу приходится трудиться.

Собственно говоря, перманентные разлом и диалог между модерном и постмодерном, разворачивающиеся в пределах поля культуры, по-гегелевски можно определить в качестве сознания, сшитого противоречием. Культура как «форма, которая *для себя* есть двойное сознание себя» [\[12, с. 112\]](#). Культура в качестве единого целого, конституируемого разломом двойственности, где каждый разлом распадается на все более мелкие агональные (то, что Ш. Муфф обозначает как противоборство в сотрудничестве [\[51\]](#)) акторы — носителей индивидуальных микропроектов для макрокультуры.

Акторы (субъекты перманентной современности) действуют. Гегель писал, что индивидуальное сознание актора желает, действует и потребляет культуру, тем самым растворяя действительность культуры в себе. Таким образом крайность действительности снимается крайностью деятельности. Но это становится возможным лишь постольку, поскольку сама действительность культуры содержит в себе деятельное начало [\[12, с. 118-119\]](#).

Итак, согласно Гегелю динамика культуры обеспечивается отношением вещи и сознания, при том последнее может выступать вещью самого себя, а первая некоторым образом *навязывает* себя для познания. Операция познания осуществляется через первичное становление сознания: ему нужно обратиться на себя и в себя, некоторым образом на время отказавшись от мира, от действительности, чтобы потом обратиться к нему полноценно. Сознание субъекта как бы вбирает в себя реальность и «открывает мир как *свой*»: «Разум есть достоверность сознания, что оно есть вся реальность», — и далее: «Самосознание есть вся реальность не только *для* себя, но и *в* себе лишь благодаря тому, что оно становится этой реальностью или, лучше сказать, *выказывает* себя таковой» [\[12, с. 125\]](#). Разум включает в себя вещь, символизируя ее, и таким образом выстраивает реальность, в которой ему и приходится жить. Реальность культуры. Реальное, разлинованное на категории.

Естественная склонность разума — стремление к познанию. Стремление к познанию обусловлено осознанием разумом факта, что включенная им в себя (в свою картину мира, карту реальности, свои категории и представления) вещь не дана ему как истинная. *Вещь дана разуму как понятие*. Говоря языком постмодерна: *познающий разум имеет дело с достоверностью* (кстати, Гегель именно так и говорит: Гегель — постмодернист! [\[12, с. 129\]](#)), а не с истиной. Это пересекается с мыслью Р. Брассье: «Мышлению не гарантирован доступ к бытию; бытие не является чем-то по сути своей мыслимым. У познания нет иного доступа к реальности, кроме понятия» [\[7, с. С. 228\]](#). Но стремление разума — к истине; оно в стремлении познать «*сущность вещей как вещей*» [\[12, с. 130\]](#). Познавая, разум превращает вещи в понятия, т. е. в свое собственное бытие (бытия Я, бытие субъекта), поскольку понятия неотделимы от сознания, их определяющего. В итоге бытие вещей, с которым имеет дело разум, есть мысленное бытие разума, где вещь представлена в качестве понятия [\[12, с. 131\]](#), а совокупность понятий расчерчивает культурную матрицу. Культура — это жизнь человека в пределах «многообразно определенного мира» [\[12, с. 109\]](#). Иначе, образуется то, что Гегель обозначает в качестве *системы формообразования сознания*, представляющей собой жизнь духа [\[12, с. 159\]](#) — культуры, возникающей на стыке единичного (Я, чувственного сознания, субъекта) и всеобщего, разумного всеобщего, т. е. включенного в общую понятийную сетку [\[12, с. 134-137\]](#). Культура есть результат реализации закона перехода внутреннего (как субъект *определяет* себе мир, категоризирует *свой* мир) во внешнее (какую форму в результате обретает мир во взаимодействии с имеющим волю и силу деятельным субъектом) [\[12, с. 142\]](#). В глобальном смысле этот процесс определяется в качестве *всемирной истории*. Всемирная история суть разворачивание горизонта культуры, которая сама — выражение индивидом «своей деятельности в мире» [\[12, с. 169\]](#) и «абсолютный диалектический непокой» [\[12, с. 111\]](#). Всемирная история есть актуализация бытия.

Итак, согласно Гегелю (и в соответствии с отстаиваемой в данной работе концепцией) индивид есть активный элемент культуры. Нельзя сказать, что он есть первоэлемент, т. к. в качестве такой выступает Вещь, которая в качестве феномена включается в культуру. Но индивид есть сознание, которое создает ткань культуры (правда при этом для самого себя он также выступает в качестве Вещи) через постижение Вещи, через вынужденное взаимодействие с нею и включение ее в свою понятийную цепочку взаимодействий. Гегель удачно формулирует складывающуюся ситуацию в следующем предложении: «Индивид потому не безмолвствует по поводу своего внешнего действия, совершая его, что он при этом одновременно рефлексирован в себя и внешне проявляет эту рефлексированность в себя; это теоретическое действование или разговор индивида об этом с самим собой доходит и до слуха других, ибо сам этот разговор есть лишь внешнее проявление» [\[12, с. 169\]](#). Упрощая, можно сказать, что гегелевское понимание отношения индивида и культуры заключается в расширении пространства индивидуального в пространство межиндивидуальное, т. е. внутренняя рефлексия субъекта и создание своего Я становятся частью его внешнего взаимодействия с другими субъектами, частью intersubjectивного диалога о том, что все же таки это Я (как определяю себя я и как определяют меня другие) и какой все же тот мир, в котором этому Я приходится действовать (я думаю, что этот мир есть братство любящих существ или гоббсовская ситуация волчьей стаи). «Сознание, которое устанавливает закон своего сердца, испытывает, таким образом, сопротивление других, ибо оно противоречит *столь же единичным* законам их сердца, и эти другие действуют в своем сопротивлении не иначе,

как устанавливая свой закон и заставляя с ним считаться» [\[12, с. 201-203\]](#). Вот из этого диалога и складывается культура, прослеживаемая как история. Культура складывается из внутренней рефлексии во внешнюю, проходит путь от индивидуальной к общей, в своем внешнем проявлении оставаясь внутренней [\[12, с. 169\]](#). Культура есть рефлексия.

Разве не отсюда соприкосновение понятий о культуре внутренней (культурный человек, человек культуры) и культуре как общем явлении? Человек выражает уровень своего внутреннего развития, свои переживания, запросы и потребности в деятельности, преобразовывающей среду вокруг него. Но будучи не один, он соприкасается с другими, и вместе они строят компромиссную среду, попутно совместно рефлексировав о том, какой этой среде быть. При этом процесс общей рефлексии всегда возвращается в рефлексии субъекта, а потом из субъекта снова выходит вовне. И этот процесс продолжается постоянно, подобно приливам и отливам. Или подобно футбольному матчу: мысль словно мячик мечется с общего поля во внутренние чертоги разума и возвращается обратно, где подвергается атакам со стороны футболистов, т. е. других субъектов, других мыслей. Некие принятые мысли, которым изрядно досталось, материализуются в форме футбольного поля, перил, кресел, стадионного купола и табло. Мысль материализуется через действие, потому как и истинное бытие человека есть действие [\[12, с. 172\]](#). Благодаря действию индивид вносит в мир определенность, определяет мир [\[12, с. 344\]](#), проделывая операцию Адама. Субъект совершает действие, сознавая параллельное существование двух действительностей: наличной и той, которую ему бы хотелось создать [\[12, с. 342\]](#). Культура оказывается постоянно обновляемой адаптацией, подпитываемой утопией [\[39, с. 302\]](#). Т. е. культура возникает в результате действия субъекта по определению (понятиям) и идеализации (желанию создать) окружающей вещи (в том числе и себя, как Вещи). При этом данные действия происходят в процессе экзистенциального диалога, т. к. совершаемое действие (определения и/или идеализации) должно быть признаваемо другими [\[12, с. 346\]](#). Собственно говоря, благодаря такому положению дел, такой вовлеченности индивида в мир, сам мир, сама действительность, существует как intersubjectивность, как нечто, существующее только в процессе и благодаря общению людей друг с другом. На этой intersubjectивности культуры строится, по Гегелю, мораль универсума. Эта мораль основана на долге. Но этот долг не кантовский, он не имеет отношения к деонтологии, к закону. Скорее, этот долг равнозначен пустоте. Долг есть ничто. Он пустое означающее. Все заповеди условны [\[12, с. 336\]](#) и снимаются своей множественностью и чем-то более высоким. Это что-то есть долг человека перед общением. Для Гегеля единственный долг человека — это долг бытия-для-другого. Именно в результате выполнения этого долга определяются конкретные формы этического, образуется конкретное понимание долга. Как писал А. Бадью: этики множественны [\[2\]](#). В итоге субъект бессознательно и сознательно проделывает общую работу по созданию целого через язык и коммуникацию. В результате возникает культура как действительность, имеющая форму всеобщего самосознания [\[12, с. 352\]](#).

Как поэтично пишет про подобную ситуацию Гегель: «Индивидосуществляет закон своего сердца», который превращается в «общий порядок» становясь «общей мощью, для которой "это" сердце безразлично, так что индивид, устанавливая свой собственный порядок, тем самым уже не считает его своим» [\[12, с. 198\]](#). То есть субъект реализует свою культуру через привнесение ее в общий культурный котел, где она и переплавляется, снимается, превращая самого субъекта в свой предмет, часть культурного кода. «Претворяя в действительность свой закон, он создает этим не свой

закон, а (...) создает лишь то, что он вовлекается в действительный порядок, и притом вовлекается в него как в некоторую ему не только чуждую, но и враждебную превосходящую его мощь. — Своим действием он включает себя в общую стихию (...) и само его действие должно по своему смыслу иметь значение некоторого общего порядка» [\[12, с. 198\]](#). — Трудно сказать точнее.

Культура есть рефлексия свободного индивида относительно себя и своего бытия в мире, выражающаяся в действии: «Человек свободен (...) *первоначальное* бытие — только *задатки*, т. е. *первоначальное* бытие духа можно равным образом назвать таким бытием, которое существует не как бытие. (...) Индивид может быть и чем-то иным, нежели он есть внутренне первоначально, а тем более — в качестве кости» [\[12, 181\]](#). Это гегелевское, которое нынче принято называть экзистенциальным, измерение культуры иллюстрирует настоящее отношение Гегеля к свободе: как к основополагающему принципу формирования человека и культуры. Свобода есть истина культуры, теряющаяся под пудом социальных практик и формализацией. Но остающаяся в качестве данности и в существующая в форме призыва: сокрытая истина индивидуального стремления и развития, а также социального пространства, прорывающаяся через тексты и революции в форме призыва к равенству и самореализации. Эта истина свободы на самом деле и есть то Реальное, вокруг которого вращается все Символическое социального, зачастую старательно это Реальное вытесняя: индивид отказывается от свободы, потому что так проще отказаться от ответственности (как показывает Фромм, как являет собой Эйхман), общественные институты нивелируют свободу, потому что так легче управлять и властвовать. Но свобода — изначальные условия формирования индивида и общества. Индивид возникает в условиях свободы быть любым, и эту внутреннюю потенцию свободы он либо реализует, либо вытесняет в окружающей его культуре (внутреннее во внешнее). Индивидуальность желает стать законом и, воображая это, нарушает установившийся порядок [\[12, с. 203\]](#).

Действие индивида в пространстве культуры, с точки зрения Гегеля, логично принадлежит пространству самой культуры (пространству всеобщего), но содержательно несет в себе его собственную индивидуальность, имеющую, однако, значимость всеобщего [\[12, с. 198-199\]](#). Культура — сплав индивидуальных утопий и попыток их осуществления, борьба за реализацию собственного удовольствия. Ее динамика и обеспечивается борьбой индивидуальных проектов друг с другом при общей стабилизации: «Существующие законы защищаются от закона одного индивида, потому что они не бессознательная пустая и мертвая необходимость, а духовная всеобщность и субстанция, где те, в ком эта субстанция имеет свою действительность, живут как индивиды и сознают самих себя» [\[12, с. 201\]](#). Именно в таком качестве культура обретает качество «всеобще-оживотворенной сущности», а индивидуальность становится ее формой [\[12, с. 201\]](#).

Нужно сказать, что гегелевское понятие культуры предвосхищает лакановское понимание отношения Реального, Символического и Воображаемого. С точки зрения Гегеля, культура, как всеобщий язык, воплощается и в конкретном сознании, которое одновременно с этим является творцом культуры. Это творчество происходит за счет развертывания универсума как речи, оперирующей абстракциями, «из коих ни одна не стоит на месте, а теряется в других и их порождает» [\[12, с. 352\]](#). При этом, по Гегелю (и тут мы в полной мере сталкиваемся с психоанализом, в частности, со знаменитым примером Фрейда, связанным со сном, где умерший сын, тело которого находится в соседней комнате, является к отцу и упрекает его: «Отец, разве ты не видишь, что я

горю?»), само создание этих абстракций, само развертывание этой речи (культуры) связано с нехваткой у человека силы выдержать бытие. Итак, динамика культуры есть попытка прикрыть эстетическим сущность бытия.

Культура по Гегелю — «есть закон всех сердец, в том, что все индивиды непосредственно составляют это всеобщее» [\[12, с. 201\]](#), но само всеобщее культуры, по результату, по качеству, по форме организации и внутренней динамике, по структуре — всеобщее сопротивления и борьбы всех друг против друга, «в которой каждый заставляет считаться со своей собственной единичностью, но в то же время не достигает этого, потому что эта единичность испытывает то же сопротивление и взаимно растворяется другими» [\[12, с. 202\]](#). Гегель, таким образом, мыслит культуру как постоянную динамику («общий ход вещей» [\[12, с. 202\]](#)) вражды индивидуального, как противоборство индивидуальных утопий. Мы уже знаем, что в поле Воображаемого, в поле *возможного культуры* противостояние идет между субъектами, которых социологи обозначают в качестве *групповых лидеров*: их роль сводится к обработке поступающего сообщения (в контексте работы данное сообщение поступает от бытия) и подстройки его/перевода под потребности и ожидания готовой для восприятия группы (множества).

Иными словами, по Гегелю культура возникает через снятие индивидуальности, присвоившей себе культуру. Культура конституируется через противоположность индивидуальной воли и устоявшейся формы (воли всеобщей). Она конституируется постоянным извращением своих оснований и борьбой за переопределение этих оснований. Она разворачивается между субъектами и между субъектом и социальным; между сущностью субъекта и сущностью социального (или другого субъекта). Динамика культуры — борьба между сущностями. Динамика культуры — действие субъектов (определяющих себя и свое) как становление культуры в качестве сверхсознания.

Гегель определяет культуру (сверхсознание, самосознание, дух, духовная сущность) в качестве *чистого сознания*, которое мы вправе понимать в качестве *ноосферы*, сферы мысли, сферы обращения мыслей, цепочки взаимодействий идей. В этой сфере чистой мысли снимается первоначально-определенная (т. е. единство изначальных, природных, качеств индивида и его самоопределение как предмета-для-себя) природа субъекта, вознося его до всеобщего культурной матрицы. Или: для культуры субъект остается субъектом даже в случае смерти его физического тела. Говоря, языком Фрейда: фигура мертвого отца продолжает конфигурировать пространство. В результате культура образуется как некая надындивидуальная вещь (вещь в понимании Гегеля, как оно было обозначено выше), содержанием которой становятся действия, мышление, множества индивидов [\[12, с. 224\]](#). Индивиды в подобной оптике суть культурные атомы, которым не дано в своей истине вообще ничего: ни они сами, ни материальный мир вокруг них, ни социальное пространство, которое они строят и в котором живут — все это познается индивидами в качестве предметов (ноуменов по Канту). И вся культура познается индивидами как феномен, но сама культура как бы обособляется от индивидов: она разворачивается согласно собственной логике, собственным цепочкам отношений, моделям развития, диалогам. Индивиды обеспечивают это разворачивание культуры. Ведя диалог внутри себя и между собой они лишь ведут диалог с культурой как таковой, вбрасывая свои идеи (суть себя) в ее общий плавильный котел.

В результате культура (дух) разумна [\[12\]](#): она сложена из категорий, созданных разумом и дана разуму как его мир, как действительность, в которой он существует. Культура — соотношение феноменов разума. Именно так следует прочитывать и вызвавший столько негодований тезис Гегеля о разумности действительности. Гегель не говорил о

приемлемости или неприемлемости конкретно существующего на тот момент государства. Он указывал на то, что *любое* государство, как форма культуры, как плод деятельности разума (совокупности индивидуальных волящих сознаний), разумно и только потому действенно (действительно). И он писал не только и не столько про государство, как данный тезис любили и любят понимать критики, сколько про культуру в целом: культура рациональна. А ее конкретная пространственно-временная форма (и ее формы, в том числе государство) оказывается такой, какой ее желают видеть проживающие здесь и сейчас индивиды, находящиеся на определенной стадии развития своего разума.

Культура, по Гегелю, — неизменная основа (индивид получает развитие через ее усвоение) и конечная цель (индивид своими действиями участвует в ее создании) действия людей «как мысленное “в себе” всех самосознаний», в результате чего культура становится всеобщим произведением (совокупностью произведений индивидуальных, т. к. по Гегелю субъект являет себя в форме произведения как бытие-для-другого) и представляет собой живую и действующую сущность [\[12, с. 234\]](#). Гегель указывает, что поскольку культура есть общий проект, равно создаваемый всеми, постольку можно говорить о конечном равенстве всех, т. е. обращается к истине конечного равенства человеческих существ друг с другом. По Гегелю культура нравственна — это «живой нравственный мир» [\[12, с. 237\]](#), как проект человеческого общежития. Культура как действительная субстанция есть народ, как действительное сознание — гражданин народа [\[12, с. 237\]](#). Культура существует (действительна) и существует в качестве разума, как плод деятельности индивидуальных сознаний, создающих сетку понятий и категорий.

В результате для гипотетического взгляда сверху (взгляда Бога из фильмов Хичкока) культура видится как сознающая себя действительность, действующая и мыслящая благодаря своим нейронам-индивидам, и воспринимаемая ими (снизу) в качестве закона, нравов — устоявшихся паттернов отношений всего со всем (культура как глобальная сборка, языком Делеза). Культура в этой оптике есть снятие конкретного индивидуального бытия в бытии всеобщем, в результате которого индивидуальное бытие на самом деле остается, даже после своего исчезновения. Во всяком случае, так должно быть в рационально устроенной культуре, где каждый индивид разумен, т. е. субъект, как субъект определяется в контексте данной работы (а определяется он классически, в чем его параллельность с пониманием разумного индивида у Гегеля; индивида, находящегося в основе идеального общества, гегелевского нравственного царства). Культура представляет собой некое сверхсознание, духовную сущность, которой противостоит сущность как действительность, как вещи в своем чистом бытии. Символизация этой Вещи человеческим сознанием (Воображаемое как акт *воображения/умопостижения* вещи) и ее остаток Реального составляют динамику культуры.

С точки зрения Гегеля, дух (культура) существует как абсолютная свобода, как сущность всех духовных масс (отсюда понимание культуры как духа — как общего духа, как общей формы мыслительной жизни: как высшей формы культуры, чья рациональность направлена как вовне, так и вовнутрь себя [\[12, с. 12-13\]](#)), включающая в себя всю духовную реальность (феноменальность, вещьность-для-нас) и проявляющаяся как общая воля, обладающая самосознанием [\[12, с. 315\]](#). Самосознание культуры означает ее организацию вокруг мысли (мысль как пракод, как структурный элемент) и способность к саморазвитию: любое культурное явление развивается за счет действий индивидов — носителей этой культуры, некой культурной общности, субкультуры. Абсолютная свобода

означает способность культуры быть любой: как и конкретный индивид, культура всегда потенция, всегда возможность, всегда проект, всегда развивающийся диалог, поворотными моментами в котором является Событие. В этом диалектическая взаимосвязь микро- и макрокультуры, культуры индивидуальной и социальной. *Дух — это объединение множеств единичных сознаний в одно.*

В категориях Гегеля модерн и постмодерн можно обозначить в качестве объективного и субъективного духов [\[11, с. 51-54\]](#). Под объективностью Гегелем понимаются рассудочные формы, формы ритуализированные, упорядоченное знание, абстракция, формы необходимо упрощенные (как предметы в кабинете натуралиста), сведенные к доступным пониманию категориям. Иными словами, модерн как объективная культура — это символическая сетка координат, *принуждающая* нас к культуре: индивид усваивает ее в процессе социализации, это его стартовая точка, стартовая площадка культуры, подставляемые ему плечи гигантов. Это вся масса накопленных человечеством знаний и предлагаемые готовые паттерны поведения. Это та часть культуры, которой человек обучается с детства, которая доступна ему через библиотеку или *Google*. Субъективный дух — это личностное измерение культуры. Это переживание непосредственного опыта, проживание самого мгновения с интуитивными реакциями на проблемность этого проживания. Субъективный дух, или *постмодерн как индивидуальный проект культуры*, — это реакция человека, стоящего-во-времени на вызовы этого времени. Это поиск ответа на экзистенциальные переживания (экзистенциальное проживание), когда паттерны модерна не устраивают: они либо неадекватны ситуации, либо не подходят личности, либо не соответствуют времени — в любом случае, они не решают проблему, личную проблему конкретного индивида. Т. е. субъективный дух — это пребывание человека в потоке бытия одновременно с восприятием этого потока и попыткой дать ему собственный ответ. Для Гегеля индивид есть абсолютная форма, т. е. непосредственная достоверность самого себя, безусловное бытие [\[12, с. 13\]](#), но чистое «бытие противостоит ему как некоторая иная действительность, нежели его действительность» [\[12, с. 192\]](#). Постмодерн как форма культуры — это совокупность реакций «живых человеческих индивидов» (К. Маркс) на проблемность собственного бытия (современность), складывающаяся в некий альтернативный культурный проект, которому еще предстоит доказать свое право на существование, еще нужно будет пройти долгий путь становления и некоего омертвления, нормализации, *превращения в модерн*. Сама культура — форма цивилизации как матрицы человеческого общежития, как ипостаси бытия, принимаемой им на определенном этапе развития. Потому культура находится в вечной динамике и бурлении: как отмечал Гегель, — в становлении: «Становление есть неустойчивое беспокойство, которое оседает, переходя в некоторый спокойный результат» [\[10, с. 110\]](#). Чем дальше мы от цивилизации к субъекту, тем с большей силой проявляет себя *неустойчивое беспокойство* становления.

Итак, самосознание культуры означает ее организацию вокруг мысли. Мысль связана с языком. Язык — с простейшими понятиями. С точки зрения Гегеля, новая культура сначала формируется в качестве *целого простого понятия*, создаваемого на основе всей совокупности предшествующего знания, и из этого простого понятия в дальнейшем разворачиваются новые формы культуры, обретающиеся в новой среде и обретающие новые смыслы [\[12, с. 6\]](#). *Первое явление новой культуры происходит в качестве простых понятий, которые на первоначальном этапе еще оказываются оттесненными богатством предшествующей культуры* (оппозиция модерна-постмодерна!), но, вызревая, постепенно способны набрать собственную силу. Собственно говоря, сам индивид, как актер культуры, как ее духовное первоначало, — плод языка. Гегель в некотором роде

предвосхищает и Хайдеггера, и де Соссюра, и Фуко. Он пишет: «Язык есть *наличное бытие* чистой самости как самости; в нем *для себя сущая единичность* самосознания как таковая вступает в существование в том смысле, что она есть *для других*. "Я" как этого *чистого "я"* в наличности иначе нет. (...) Язык же (...) содержит "я" в его чистоте, он один высказывает "я", его само» [12, с. 272-273]. Иными словами, Я существует как язык, как его произведение, и в качестве такового включается в общую *лингвистическую* и *семиотическую* ткань культуры. В конечном счете для Гегеля культура не столько дух, сколько текст, но текст как живой дух: текст, пишущий сам себя.

По Гегелю, язык есть *наличное бытие культуры* [12, с. 350]. Язык существует для другого и формы языка (а все культурные объекты, как феномены, суть формы языка) есть *сущее для других*. Язык всеобщ. Он охватывает всю целостность культурных объектов. И именно язык есть как бытие-для-других, так и бытие-для-самого себя, поскольку он есть знаковая система самосознания, знаковая система сознания, он есть то, благодаря чему происходит осмысление внешнего относительно языка, и рефлексия самого языка. Язык — универсальный код культуры. Язык — бытие культуры. Культура оформлена через язык и в языке. Собственно, тут мы и подходим к хайдеггеровскому «язык есть дом бытия». И язык есть механизм определения мира, *действующий* благодаря индивиду. Язык есть дух. И даже моральность универсума осуществляется в языке.

В этой связи Гегель критически рассматривает математику, уделяющую, по его мнению, внимание пространству и единице, которые сами по себе мертвы, если в них не привносится понятие. Именно понятие «разлагает пространство на его измерения и определяет связи между ними и в них» [12, с. 23]. Интерпретируя Гегеля через Делеза: понятие — это машина войны, которая сегментирует, расчерчивает плоское пространство. Понятие для Гегеля — основной и базовый элемент культуры.

Тут мы снова упираемся на формулу Гегеля «Все действительное разумно, все разумное действительно». Но в своем предисловии к «Феноменологии духа» Гегель дает полные ключи к интерпретации этого: «*Действительное*, само-себя-полагающее и внутри-себя-живущее, наличное бытие в своем понятии. Это процесс, который создает себе свои моменты» [12, с. 24]. Т. е. действительное, равно культура, — это саморазвивающаяся и сама себе данная сущность — дух.

Культура, по Гегелю, есть нечто сущее. Это то, что он называет наличным бытием. Наличное бытие — мельчайшая единица культуры: это мысль. Мысль есть нус (Анаксагор). Мысль есть Идея (Платон). Мысль является фундаментальным элементом культуры постольку, поскольку она проста, определена, подвижна, прочна, тождественна самой себе, рациональна, всеобща. Иными словами, мысль — это качество [12, с. 30]. Именно качество имеет право оказываться в основании культуры. К гегелевским выкладкам можно было бы добавить, что мысль также свободна, неподконтрольна, текуча и перманентна и отражает истинное равенство между человеческими существами.

Мысль (нус) есть субстанция [12, с. 30] культуры. Мысль есть простое понятие, которое находится в движении и становлении. Как самостоятельно движущаяся и развивающаяся субстанция мысль находится в основании рассудочности и разумности [12, с. 30]. Отсюда действительность разумного (мысль как действительное, как действующее, как существующее порождает разумное, т. е. некую взаимосвязь мыслей, некоторое разлинованное пространство) и разумность действительного — в основе этой формулы находится мысль — акт разума. В конечном счете, ошибка «негативных» толкователей

данного гегелевского выражения состояла в том, что они брали его локально: применительно к политическому устройству той или иной страны, в то время как сам Гегель говорит о всеобщности разумного и действительного [\[12, с. 34\]](#). Т. е. его речь скорее о культуре в целом, чем о ее конкретных формах. Вместе с тем, конкретные формы культуры суть «*формообразования сознания*» [\[12, с. 50\]](#).

Итак, сущность мира есть мысль. Само внешнее проявления культуры — материя — это определение мысли во внешнем существовании [\[10, с. 201\]](#). Субъект — мысль, освобожденная от оков телесности, мысль, сведенная к тексту. Ю. М. Федоров в своей концепции развивал идею о том, что весь универсум являет собой знак, шифр которого находится в руках субъекта — человека, предпринимающего усилия понять этот знак, понять и расшифровать Космос [\[32\]](#). С его точки зрения, в определенном абсолютном моменте Человек и Космос должны были бы слиться в некое единство. Собственно говоря, в подобном ключе и можно понимать субъекта — это мысль, оторванная от телесности: не тело без органов, но мысль без тела, потому как мысль субъекта имеет собственное развитие, часто непривязанное к субъекту: раз запущенная, она раскручивается и разворачивается самостоятельно, только вещая через человека, а после исчезновения человека распространяясь без своего первоначального носителя: переходя в тексты, переходя к другим людям, т. е. принимая характер того, что Р. Докинз обозначил термином *мем* [\[44\]](#).

Выводы

Итак, субъект — это мысль, которая высказывает себя сама. Каждый, занимающийся творчеством в состоянии понять сказанное, т. к. это состояние переполняющей человека интуиции, когда рука передает что-то непонятно откуда изливающееся, что можно только контролировать, но чем, на самом деле, нельзя рационально управлять, ему знакомо. Отсюда творческие кризисы и минуты отчаяния у тех, кто занимается творчеством — мысль, этот чужой внутри нас, молчит, и человек чувствует себя заброшенным. Потому что, вероятно, некоторые приходят в мир для того, чтобы строить, а некоторые — только для того, чтобы говорить. Говорить, схватывая культуру.

Схватывание культуры субъектом означает ситуацию современности. Субъект существует во времени. Субъект существует со -временем. Тот неосознанный голос, который субъект ощущает и транслирует — результат его усилий по расшифровке времени, с которым и в котором ему приходится существовать; современности, в которую он *вброшен*. Он слышит голос данного ему во временности бытия, трансцендентного (Космос, Бог) или материального (в качестве совокупного интеллектуального продукта человечества; в качестве некоего исходного информационного кода/поля), который пропускает через себя и выражает *по-своему*. Это *по-своему* и образует *modern* — новое время: новую культуру, предлагаемую субъектом миру. Сам субъект — постмодернистский паяц, игровой подрыв, элемент Реального: одновременно и носитель другого культурного проекта, альтернативного существующему, и актер, голос-вторжение которого способен изменить всё.

Субъект существует со временем, постигая время как мысль, целостно, сворачивая и разворачивая его: рефлексирова прошлое и пытаясь создать будущее; или, языком Гегеля, постигает и растворяет внутри себя объективное, чтобы развить его из себя. Субъект-мысль находится в диалоге с другими мыслями-субъектами. Эти мысли разбросаны во времени. Но они все ведут свой разговор в единственном настоящем единственного субъекта. Все субъекты-мысли со временны друг другу; они со -

временники. Сам субъект, сведенный к мысли, утратив физическое тело становится субъектом-мыслью, превращается в мем и транслируется как текст, и продолжает свой диалог с другими субъектами-мыслями (как текст в текстах) и другими субъектами. То есть субъект-мысль становится портретом в «галерее героев мыслящего разума» (Гегель). Так современность обретает свой перманентный характер: передаваясь от субъекта к субъекту в качестве мысли. Современность становится перманентной и по-настоящему текучей. Текучей не по З. Бауману, а текучей по-гегелевски: мысль отделяется от Я (лишается фиксированности, некоторым образом снимается) и отправляется в путешествие по стихии чистого мышления, превращаясь в *понятия*, которые, по Гегелю, суть самодвижение (= мем), круги, простые единицы новой культуры [12, с. 6-18].

Именно в этой передаче мысли от субъекта к субъекту можно видеть действие духа как воплощение саморазворачивающейся формы культуры, раз порожденной человеком и постоянно им подпитываемой, но живущей уже *в* человеке и *благодаря* человеку, но одновременно в значительной степени автономно от него и агрессивно относительно него. Перманентная современность — это имплицитно присущая конкретному субъекту трансцендентальная структура его разума, находящегося в постоянном диалоге с субъектами-мыслями. Перманентная современность существует только для конкретного субъекта как живущего сейчас и как мир-воспринимающего Я (существуя сам по себе, для конкретного Я мир существует только пока есть это Я и в форме, в которой Я в состоянии его воспринять), но одновременно и как эстафетная палочка, связывающая субъектов в единый континуум культуры, континуум человеческой мысли. Я всегда существует со-временем и «говорит» с ним, одновременно находясь в диалоге и с теми другими, кто был до Я — это и современность, и перманентность.

Таким образом, концепция перманентной современности опирается на картезианскую и кантовскую традиции относительно сущности, роли и значении Я: признавая за человеком возможность рациональной и осознанной субъективации, а также его право на целостность. Перманентная современность подразумевает Я в качестве точки, в которой на самом деле существует мир. Нет смысла в мире, если в мире нет человека. (Мир как смысл и связность существует только постольку, поскольку его есть кому воспринимать.). Более того, не просто человека, но конкретного Я, читающего сейчас эти слова, обретающие значение только в его сознании и только благодаря его знанию символов русского языка. Мир существует в качестве языка. Мир существует в качестве символа, инструментами для расшифровки которого наделено Я. Я дешифрует мир, расписывает мир как текст культуры и прописывает себя в качестве героя этого текста, конституируя себя в качестве очередного текста. Я занимается созданием текстов и благодаря этому укоренено в языке. Отсюда ключевая роль языка для субъекта. Собственно говоря, именно человек, овладевший языком, понявший его власть над собой, вышедший из-под этой власти (ложных потребностей по Маркузе; идеологии, лозунгов, призывов и прочих форм лингвистического господства) и укротивший его для использования, для собственного говорения, собственного объявления, для созидания собственного модерна — этот человек становится субъектом.

Иными словами, современность можно мыслить по-гегелевски. Если Жижек призывает нас воспользоваться Лаканом, чтобы приблизиться к Гегелю, то, кажется, лучше использовать современность, само бытие человека в проблемности его жизненного времени и длящегося времени человечества, чтобы в полной мере проникнуть в мысль Гегеля. Современность — гегелевский дух, который и «дышит, где хочет» (Ин. 3:8) и оказывается диалектикой развития и «путешествия» культуры: «Человеческий дух един

во все времена и отличается лишь своеобразием условий своего развития» [14, с. 11]. Индивидуальный субъект снимается гегелевской диалектикой. Вся гегелевская философия (если читать ее так, как рекомендовал сам Гегель: в ответ на критику своим учеником известного тезиса: «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно» [11], — Гегель однажды улыбнулся и добавил: «Должно», т. е. вся гегелевская философия должна восприниматься через эту улыбку, эту скрытую недосказанность человека, вынужденного одновременно и бороться за существование, «бежать от действительности в область внутренней духовной жизни» [14, с. 133], и говорить то, что думает) — это философия по-настоящему свободного субъекта. Гегель течение всей жизни восхищался Французской революцией, считал ее «великолепным восходом солнца» [14, с. 16], призывал стремиться к этому солнцу («Стремитесь к солнцу, друзья, чтобы скорее созрело спасение человеческого рода! Что из того, что нам мешают ветви и листья, пробивайтесь к солнцу!» [11, с. 233]), отмечал 14 июня в течение жизни и понимал всемирную историю как детерминированный прогресс в сознании свободы. В основе гегелевской мысли находится человек, индивид и античный демократический дискурс [14, с. 20-21]. Данные краеугольные камни своей философии Гегель сохранит в течение жизни. Это будет видно, в частности, в его отношении к кружку Буршенштафта, когда в условиях политических репрессий Гегель, будучи язвительным противником движения, по мере сил поддерживал жертв, «преодолевая, с одной стороны, свои антипатии к “демагогам”, а с другой — страх перед властями» [14, с. 124]. Кажется, в подобном казусе суть философии Гегеля: ее нужно понимать исходя из развиваемого им же самим подхода — диалектически. Частая ошибка, которую совершают по отношению к Гегелю — прерывают разворачивание его мысли на нем самом, на государстве, на Церкви, на его эпохе. Думается, что человек, который разрабатывал сложнейшее диалектическое мышление, употреблял его в практике и писал (предположительно) намеренно сложно (ведь он мог писать кристально прозрачно), не был настолько наивен, как ему пытаются приписать. Остановки Гегеля, за которые его ругают не одну сотню лет, неминуемо должны были сняться развитием человека и обретением им субъективности. Гегель впитал (Дух развивается поэтапно и на основе предшествующего опыта) философскую мысль античности, Канта и Шеллинга, чтобы по-своему высказаться о свободе, с одной стороны, предвосхитив 11 тезис Маркса («С тех пор как солнце находится на небе и планеты обращаются вокруг него, не было видано, чтобы человек стал на голову, т. е. опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им. Анаксагор впервые сказал, что nous (ум) управляет миром, но лишь теперь человек признал, что мысль должна управлять духовной действительностью» [12, с. 413-414]), с другой, оказаться предтечей критической франкфуртской мысли, направленной против общества потребления. Недаром П. Сингер считает, что: «Никто из философов XIX или XX в. не повлиял на ход истории больше, чем Гегель» [29, с. 3].

Мысль Гегеля о бытии и человеке-в-бытии получает развитие у Хайдеггера. Хайдеггер писал о *присутствии*: человек как один из объектов бытия присутствует в мире и, присутствуя, осуществляет тот или иной способ быть. Человек присутствуя, тут Хайдеггер сходится с Гегелем [12, с. 215], осуществляет (или упускает) *свою* возможность быть [33, с. 42]. И, осуществляя свою способность быть, человек создает эксплицитную идею мира вообще, который таким образом разрабатывается концептуально, а его образ есть конститутив присутствия [33, с. 52]. Мир-культура создается как концептуально-категориальная фиксация наличного бытия [33, с. 63]. Мир как поименованное означаемое бытия, как сеть понятий культуры, брошенная на безымянные и

непознаваемые в целостности объекты, суть возможность, реализуемая вместе с реализацией человеком возможности себя. Отсюда и связка субъекта+времени=современность.

То, что в контексте данной работы обозначается за современность, у Хайдеггера (который аналогично ставит время в основу бытия) означает как *забота* [33, с. 68-76]. Он разделяет *бытие «по-себе»* — вещи как они сами и как они *не даны* другим вещам, и *феноменальное бытие* как доступное познанию. Познание бытия возможно только в результате его высвечивания и *разомкнутости*. Но в границах самого бытия происходит взаимодействие предметов. Бытие раскрывается и конституируется *движением*: одни объекты бытия делают себя заметными для других, навязывают себя и даже могут быть назойливыми. Объекты бытия, являющие себя в разомкнутости озабоченности, предлагают познавать себя через использование себя. Бытие раскрывается через глагол использования. Хайдеггер приводит известный пример с молотком: молоток становится молотком, только используясь для забивания, используясь *забиванием*, таким образом присваиваясь забиванием и в некотором отношении учреждаясь забиванием. Таким образом озабочивание конституирует объект как определенное *для-того-чтобы*, тем самым находя ему некое место в структуре бытия. Такие же процедуры бытие продельывает и с остальными предметами: двери, окна, камни, скалы, законы физики. Озабочивание как форма диалога с миром *практически* находит применение (*усмотрение*) объектам бытия, используя их феноменальные грани и лишь вослед осмысляя теоретически. Бытие осуществляется как глагол, находя способы использования самого себя, своих собственных объектов, устанавливая зависимости. В силовом поле зависимостей бытие обретает целостность самого себя. Функция живого, функция человека — максимальная актуализация озабочивания, максимальное познание возможностей использования и сетки зависимостей. Человек и раскрывает связность бытия и увязывает его. Объекты бытия находят/открывают себя через озабочивание, и культура конституируется как результат озабочивания: возникает молоток, гранитные ступени, автомобили из стали (руды), поворотники у автомобиля и бесконечное прочее. Вся культура — поиск способов использования одних объектов другими в ответ на вызовы и как творческая деятельность Разума.

Вместе с тем бытие молотком не есть онтологическая суть молотка — это всегда возможное бытие. Как и в случае с человеком как *возможностью* вся культура — *возможность*, вся культура — возможное бытие. Возможное бытие, изначально возникающее из *приспособления*, из *использования*, а потом приобретающее форму знака. Знак наследует использованию и являет собой результат создания бытием мыслящих форм. Результат рефлексии бытием себя через собственные мыслящие формы. Взаимодействие бытия с его собственными мыслящими формами ради включения объектов бытия в движение бытия и его самораскрытие, раскрытие способов быть, суть имманентное свойство бытия, раскрывающееся в процедурах поиска истины, в границах которых и возникает культура.

Библиография

1. Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013. 192 с.
2. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб., Machina, 2006. 126 с.
3. Батлер Дж. Заметки к перформативной теории собрания. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 248 с.
4. Бауман З. Текущая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.

5. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
6. Борисов С. В. Что значит быть современным (в контексте статьи А.В. Павлова «Заметки о современности и субъективности») // Социум и власть. 2013. № 3. С. 123-126.
7. Брассье Р. Понятия и объекты // Логос. 2017. № 3. С. 227-259.
8. Буррио Н. Реляционная эстетика. Постпродукция. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 216 с.
9. Вермюлен Т., Аккер ван ден Р. Заметки о метамодернизме. URL: <http://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/> (дата обращения: 23.07.2022).
10. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Издательство АСТ, 2019. 912 с.
11. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1970. 668 с.
12. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. Т. 4. Феноменология духа. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. 488 с.
13. Гидденс Э. Последствия современности. М.: «Праксис», 2011. 352 с.
14. Гулыга А. В. Гегель. М.: Молодая гвардия, 2008. 263 с.
15. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
16. Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 170 с.
17. Дойч Д. Структура реальности: Наука параллельных вселенных. М.: Альпина нон-фикшн, 2021. 614 с.
18. Ершов Ю. Г. Современность как проблема // Социум и власть. 2013. № 5. С. 131-136.
19. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. 528 с.
20. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
21. Липовецкий Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб.: Владимир Даль, 2001. 331 с.
22. Липовецкий Ж. Империя эфемерного. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 336 с.
23. Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
24. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 136 с.
25. Павлов А. В. Заметки о современности и субъективности. Критерии современности // Социум и власть. 2013. № 1. С. 5-14.
26. Павлов А. В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6. С. 5-11.
27. Павлов А. В. Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2019. 560 с.
28. Пелипенко А. А. Манифест неомодерна. URL: <https://rufabula.com/articles/2016/08/26/neomodern-manifesto> (дата обращения: 25.07.2022).
29. Сингер П. Гегель: краткое введение. М.: АСТ:Астрель, 2007. 158 с.

30. Тайсон Н. Д. Астрофизика с космической скоростью, или Великие тайны вселенной для тех, кому некогда = *Astrophysics in a hurry*. Москва: АСТ, 2017. 240 с.
31. Тульчинский Г. Л. Современность и субъективность // *Социум и власть*. 2013. № 3. С. 116-122.
32. Федоров Ю. М. Универсум морали. Тюмень: Российская АН. Сиб. Отд-ние. Тюменский научный центр, 1992. 417 с.
33. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
34. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего». М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. 272 с.
35. Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. СПб.: «Амфора», 2012. 208 с.
36. Хокинг С. Теория всего. СПб.: «Амфора», 2009. 160 с.
37. Чоран Э. М. После конца истории: Философская эссеистика. СПб: Симпозиум, 2002. 544 с.
38. Чупров А.С. Современность постмодерниста, или «Некуда бежать» // *Социум и власть*. 2013. № 2. С. 129-131.
39. Эко У. С окраин империи. Хроники нового средневековья. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2021. 480 с.
40. Яркова Е.Н. Истоки и смысл спекулятивного реализма: к проблеме генезиса новых онтологий // *Вестник Томского государственного университета*. 2021. № 471. С. 93-100.
41. Badiou, A. *Theory of the Subject*. Continuum, 2009. 367 p.
42. Barad K. *Agentieller Realismus: Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp. 2012. 122 p.
43. Blinov E. *Politique et la micropolitique de la langue*. Philosophie. Universite Toulouse le Mirail — Toulouse II, 2014. 227 p.
44. Dawkins, R. What Use is Religion? / In *Free Inquiry magazine*, V. 24, No 5, Aug-Sept. 2004.
45. Hutcheon L. *The Politics of Postmodernism*. New York; London: Routledge, 2002. X, 222 p.
46. Kemp S. Critical Realism and the Limits of Philosophy // *European Journal of Social Theory*. 2005. Vol. 8. №. 2. 71-191 pp.
47. Kirby A. The death of postmodernism and beyond // *Philosophy now: A magazine of ideas*. L. 2006. № 58, 34-37.
48. Kockelman P. *Agent, Person, Subject, Self: A Theory of Ontology, Interaction, and Infrastructure*. Oxford University Press, 2012. 256 p.
49. Krauss L. Our Spontaneous Universe. *WSJ*. Sept. 8, 2010. URL: <https://www.wsj.com/articles/SB10001424052748703946504575469653720549936> (дата обращения: 26.07.2022)
50. Moraru C. *Rewriting: Postmodern Narrative and Cultural Critique in the Age of Cloning*. Albany: SUNY Press. 2001. 248 p.
51. Mouffe, Ch. *The Return of the Political*. London, New York: Verso, 1993. 164 p.
52. Pellizzoni L. *Ontological Politics in a Disposable World: The New Mastery of Nature*. Farnham: Ashgate. 2015. 268 p.
53. Wan P. Y. Z. *Reframing the Social: Emergentist Systemism and Social Theory*. Farnham: Ashgate. 2011. 256 p

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия на статью

Человек и бытие как факторы динамики культуры в концепции перманентной современности

В научной статье «Человек и бытие как факторы динамики культуры в концепции перманентной современности», представленной автором в журнал «Философская мысль», раскрываются актуальные вопросы современной философии культуры, поскольку одновременно автор затрагивает сразу несколько важных проблем, связанных с возрождением метафизики и переходом от постмодернизма к эпохе субъекта.

Актуальность предложенной темы исследования автор видит в том, что сегодня наблюдается новый поворот в изучении субъекта, возврат к традиционным темам и стремление переосмыслить позицию философов постмодернизма. В вводной части своего исследования автор приводит довольно объемный обзор мыслителей, так или иначе подтверждающих идею «возвращения субъекта» и особую роль метафизики в современном понимании культуры.

В статье нет привычного структурирования. Поскольку объем статьи очень большой, напрашивается выделение разделов, соответственно логично было бы обозначить отдельные части работы четкими подзаголовками. Текст хотя и воспринимается цельно, но скорее читается как книжный формат, статья, на мой взгляд, более лаконична по своему содержанию.

Специально автор не указывает цель, объект исследования, не прописана и методология, хотя очевидно, что все это можно самостоятельно вычленить, приложив некоторые усилия.

В названии статьи заявлена тема человека, бытия и культуры. Почему бы автору сразу не указать в теме, что кантовский Субъект является главным «открытием» современной философии культуры? В работе приводятся слова С. Жижека и его призыв создать «манифест самой картезианской субъективности» и судя по основным положениям в представленной работе, автор с ним согласен.

От субъекта предлагается перейти «к меняющейся культурной ситуации», связанной «с попыткой осмыслить происходящие с культурой, после периода постмодерна, изменения — теорий постпостмодерна».

Особый интерес и актуальность, на мой взгляд, представляет поднятый автором вопрос о разнообразии в смысловом посыле таких феноменов как модерн, постмодерн и современность. Перманентная современность явно противопоставляется традиционному ее пониманию. Так автор, предлагая свою интерпретацию современности, пишет, что она «имплицитно присущая конкретному субъекту» и это «трансцендентальная структура его разума, находящегося в постоянном диалоге с субъектами-мыслями». Он подчеркивает, что «перманентная современность существует только для конкретного субъекта как живущего сейчас и как мир-воспринимающего Я», она – то, что связывает «субъектов в единый континуум культуры, континуум человеческой мысли». Что, таким образом, определяет целостность культуры? Только человек («Я» – точка, в которой на самом деле и существует мир). Следовательно, современность обретается и становится текучей, поскольку существует только в живом взаимодействии, общении субъекта с субъектом.

Спорные моменты и замечания, на которые хотелось бы обратить внимание автора:

□ Не совсем понятно, в чем сам автор статьи видит новизну? Опираясь на многочисленные концепции, он доказывает, что на сегодняшний день уже существует довольно широкий исследовательский пласт в этой области, который очень подробно рассматривает вопросы, связанные с кризисом и переосмыслением традиции в понимании культуры. Далее в статье автором активно используются и интерпретируются образы Гегеля (господин – раб) и Хайдеггера (молоток) для описания динамики и сущности культуры как процесса (становящегося бытия).

□ Возможно, новизна исследования связана с особым статусом субъекта как творца и носителя культуры, который и созидает эту самую перманентную современность? В результате вывод статьи сводится к тому, что культура существует как «возможное бытие» и как «результат рефлексии бытием себя через собственные мыслящие формы».

□ Заключение является настолько органичным продолжением статьи, что не понятно где оно начинается и тогда встает вопрос о четких и понятных выводах, которые так необходимы в такой обширной статье.

□ В тексте встречаются опечатки, поэтому важно еще раз вычитать статью. Например, автор пишет «...уникальные концепции Дезеза и Гваттари» или «увязать три указанных вышел направления» и т.д.

Название статьи соответствует содержанию.

Задачи, поставленные автором в рамках данной статьи, в основном выполнены.

По тексту сделаны необходимые ссылки. Библиография отражает исследовательский материал и оформлена в соответствии с требованиями.

Характер и стиль изложения материала соответствуют основным требованиям, предъявляемым к научным изданиям такого рода.

Таким образом, не смотря на высказанные замечания, обозначенная автором тема, на мой взгляд, актуальна, имеет хорошие перспективы и может быть интересна для специалистов в области современной философии культуры и для широкого круга читателей.

Статья логично выстроена, стилистически выдержана. В целом содержательная часть представленной статьи соответствует требованиям научного текста, написана научным языком.

Таким образом, статья «Человек и бытие как факторы динамики культуры в концепции перманентной современности», на мой взгляд, при условии структурирования работы и более развернутого заключения, может быть рекомендована к публикации.