

25. Чернякова, Н. С. Ценностная природа истины: автореф. ... д-ра наук. / Н. С. Чернякова. – М., 1995.

26. Юм, Д. Сочинения: в 2 т. / Д. Юм. – М., 1980. – Т. 2.

(Дата подачи: 29.01.2015 г.)

И. В. Жук

Республиканский институт высшей школы, Минск

I. Zhuk

National Institute of Higher Education, Minsk

УДК 1:316

## КАК ВОЗМОЖЕН ДИАЛОГ? (К КРИТИКЕ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ)

### HOW THE DIALOGUE IS POSSIBLE? (TO THE CRITIQUE OF SOCIAL ONTOLOGY)

*Статья подготовлена на основе материалов доклада в рамках конференции, посвященной проблемам социальной онтологии. Целью статьи является проблематизация темы Другого с тем, чтобы указать на «фигуру» Третьего в диалоге, что задает возможность социо-культурного пространства как пространства диалога и требует критики понятия «социальной онтологии». Сам факт обращения к проблеме Другого в философии и культуре XX-XXI веков свидетельствует о глубинном разладе новоевропейского человека с самим собой.*

*Ключевые слова: диалог; речь; Я – Другой; сущее; бытие; со-бытие; интерсубъективность; социальная онтология.*

*Article prepared on the basis of the report of the Conference on social ontology. The purpose of the article is the subject of Another problem in order to indicate the «shape» of the Third dialog that sets to socio-cultural space as space requires dialogue and criticism of the concept of «social ontology». The very fact that the issue of dialogue and the Other in the philosophy and culture of the XX–XXI centuries demonstrated the deep disorder new European person himself.*

*Key words: dialogue; speech; I – Other; things; Genesis; the Genesis; intersubjectivity; a social ontology.*

С удивительной настойчивостью, регулярностью, а иногда и легкостью мы вновь и вновь обращаемся к проблеме диалога, полагая диалог в качестве одной из фундаментальных ценностей современного многополярного мира и многообразного топоса современной «мозаичной» культуры. Сам факт обращения к проблеме диалога и проблеме Другого в философии и культуре XX–XXI вв. свидетельствует как о некотором глубинном разладе новоевропейского человека с самим собой, так и о некоторой фундаментальной разобщенности с миром вообще, и с миром Другого в частности. Разобщенность толкает нас к проблематизации диалога, к общению с Другим, к поиску оснований «общности». Утомленный монологизмом собственного Я, современный человек, захлебываясь в потоках коммуникации, бросается на встречу Другому.

Но «встреча» отнюдь не гарантирована. Два монолога – это еще не диалог, равно как и много докладов о диалоге еще не гарантируют нам «общности» и приближения к проблеме диалога и проблеме Другого. Ведь встреча с Другим как событие диалога предполагает «опыт Третьего» и полагает присутствие Третьего в диалоге. И этот парадокс недостаточно объяснять так, будто бы «человек Петр смотрится как в зеркало в человека Павла» и при этом обретает еще некую свою «социальную сущность». Она от этого не менее абстрактна и иллюзорна. Так «Третьего не будет», а значит не будет и Другого. Хорошо бы и нам в разговоре о Другом не забыть и о месте Третьего в диалоге.

Не уверен и в том, что следует «забыть Фуко», а вместе с ним и Беккета, ибо тезис о смерти автора и реплика, «Какая разница – кто говорит?», свидетельствуя о «риторической утомленности» современного человека в потоках коммуникации, симуляции и «словоблудия» (вспомним, хотя бы, у Арсения Тарковского: «Мне опостытели слова, слова, слова...»), отнюдь не снимает проблему Другого в диалоге, но, напротив, заостряет ее, указывая на фигуру Третьего.

«Постмодернные скрипторы» не походят на самоубийц. «Здоровый прагматизм» сверхсовременных авторов (еще бы, представьте себе «здоровый прагматизм самоубийцы» – здесь тройное *contradictio in adjectio*) и той многочисленной компании проворных философствующих писак (корректнее – работников литературного труда), эксплуатирующих эту тему и все еще продолжающих «добывать» бедного автора, увы, не позволяет им вступить «на тропы молчания» или раствориться «в тумане анонимности».

Напротив, если пост-современность и испытывает еще некий «страх и трепет», то это страх и трепет перед анонимностью и молчанием. (О, они, как бы это не забыть сказать, «как бы» не молчат! – По принципу: «Кто «чирикнет» громче всех, тот получит большую сладкую конфету!»). Кажущаяся анонимность «логина» остается в ряду псевдонимичности (мало Мастеров, сплошь какие-то Иваны Бездомные) и слишком далека от улисовского «Никто». Псевдонимичность логина выдает, скорее, «нুবоришевскую» страсть к самоназванию (*Я сам себе дам имя!* – Ну, что-то вроде «Пупкин & С<sup>0</sup>»), когда культ *selfmademan* неизбежно приводит к пароксизмам *selfnamedman* или, «сказать по-нашему», к самозванству.

Кому-то, быть может, и показалось, что «тайна Имени» могла раствориться в Кбайтах информации и в сетях «мировой паутины» (о, эти странные знаки времени). Однако поэт неустанно спрашивает: «Что в имени тебе моем?...» Говоря о смерти автора, каждый, похоже, имеет в виду не себя, но Другого (или, по крайней мере, другого автора в себе) и, в конечном итоге, – Автора с большой буквы.

Этот текст получился нескладным, разрастаясь в разные стороны не линейно, как ризома (может это и есть «ризоматическое письмо?»). Поэтому

он имеет три «входа» и три «выхода», три начала и три конца, а вернее – псевдоконца. Вот это и было первое начало.

Второе начало – доклад называется:

«Онтологические основания диалога».

Что такое – прочитать доклад? С великой радостью приступает обычно докладчик к этому *событию*. Для меня это – начать и закончить. Для Вас это – внимать и понимать. Может быть, это и есть *диалог*!?? Хотелось бы верить. Я заранее хочу извиниться за некий критический пафос и пессимистический настрой этого текста, может быть – излишние в излишнем. Но не забудем, что всякая речь есть игра и некое представление (в смысле *performance*). Быть может, как в сказке, нас ждет счастливый конец? Это не та игра, в которой кто-то выигрывает, а кто-то проигрывает. Скорее, это игра, в которой мы «играем наше собственное бытие». И еще я хотел бы покаяться за некий «хайдеггеровский уклон», ведь мы понимаем только то, что любим, а язык Хайдеггера, в высшей степени поэтический, околдовывает и затягивает. Возможно, это вызов времени, что мы должны неустанно думать о том, что высказано через Хайдеггера, чтобы только подступить к диалогу и к проблеме *Другого*...

Целью доклада является проблематизация темы Другого с тем, чтобы указать на «фигуру» Третьего в диалоге. Ведь предельным (т. е. первым и последним) вопросом любого диалога выступает вопрос: «Ты меня понимаешь?..» А это значит, что даже при отсутствии актуального взаимопонимания, оно, понимание, в принципе возможно. Спрашивающий как бы надеется, что в любом случае есть некто Третий, кто в состоянии понять и простить. Что, собственно, и задает возможность социо-культурного пространства как пространства диалога и требует критики понятия «социальной онтологии».

Социальная онтология – достаточно новое, неожиданное и противоречивое понятие. Оно требует прояснения и нашего понимания, если мы не просто играем в термины. Хотелось бы думать, что это и не «игра в бисер». Сам термин построен по аналогии с фундаментальной онтологией Хайдеггера и возник, очевидно, не без его влияния. Потому мы и начнем с Хайдеггера, а затем перейдем к трем вопросам:

1. Возможна ли вообще социальная онтология?
2. Как возможен диалог?
3. Как возможен Другой?

Итак, третье начало доклада. Свой удел и вклад в философствовании XX столетия Хайдеггер называет *фундаментальная онтология*. Это попытка мышления Бытия сущего, сущего, которое есть. Бытие не сразу и не столь доступно для нас, как сущее, потому мышление этого «есть» возможно только в напряжении онтологического различения, сдвига, разрыва, поворота. Это различие между Бытием и сущим (онтико-онтологическое разли-

чие) легко заявить как тезис, но тяжело свое мышление удержать в нем при обсуждении той или иной темы, в том числе – проблемы интерсубъективности, поскольку мы всегда уже как бы готовы соскользнуть к сущему, или отдаться соблазну сущего, поскольку именно оно-то и есть.

Это тем более трудно, и вряд ли возможно, если философствование заранее истолковывать как просто коммуникативный акт, как всего лишь вид литературного труда, или как «слово-испускание». Тогда всякая речь (и диалог, и интерсубъективное отношение, да и само философствование) неизбежно предстанет как «слово-недержание», или пустословие. И как ни прикрывайся понятием «языковой игры», все равно будут выглядывать «уши» вульгарного, в смысле поверхностного, рассудка, спешащего судить философию и о философии из сущего. С этой точки зрения, из этого «места» философия выступает, разумеется, как нечто излишнее, бесполезное и даже неприличное, а по сему – неуместное. По Хайдеггеру, подобные высказывания характерны для неподлинного существования (*das Man*), страдающего болтовней, но с трудом выносящего речь.

Когда мы говорим о проблеме Я – Другое, или в более узком смысле – о понятии интерсубъективности, следует вспомнить философско-исторический контекст, в котором появляется это понятие у Гуссерля. Феноменологический радикализм Гуссерля фактически есть продолжение трансцендентализма и критической работы Канта. Но там, где Кант останавливается, чтобы предоставить место вере, Гуссерль продолжает движение. Разрабатывая феноменологическую редукцию, Гуссерль движется в русле Кантовой критики, но спрашивает не о том, как возможны синтетические суждения чистого разума, но о том, как трансцендентальное Я конституирует значения-смыслы самих вещей, как бы созидая предметы своего опыта в интенциональном притяжении.

Однако, за спиной Гуссерля, как и Канта, встает «тень отца Гамлета» вернее, тень отца новоевропейского рационализма – великого Декарта. Видимо, и сегодня мы не можем обойти стороной труды этого «рыцаря разума и чести». Говоря кратко, феноменологический метод Гуссерля есть более уточненная и доведенная до конца разработка Декартова принципа радикального сомнения и критицизма Канта. Исходом этого пути, т. е. фундаментальной предпосылкой выступает все то же *Ego cogito*, трансцендентальная рефлексирующая субъективность.

Подвешенность, т. е. неукорененность мыслящей субстанции (*res cogitans*), равно как и разрыв между двумя субстанциями Декарт преодолевает уверенным жестом мастера, он постулирует Бога – творца. Кант, очерчивая границу вещи в себе, оставляет место вере. Но Гуссерль, живя уже в постнищенскую эпоху десакрализации картины мира, не может позволить себе этого.

Очищенное благодаря феноменологической редукции и «аскетическому» эпохе самосознание остается единственной опорой мира. Как только

феноменология пытается стать чем-то большим, чем просто метод (на чем настаивает Хайдеггер), то мир в такой «онтологии» стоит как бы на одной ноге, вернее, на абсолютной точке трансцендентального Я, как перевернутая пирамида или юла, которая рано или поздно упадет.

Очищенное таким образом от предрассудков и пред-суждений трансцендентальное сознание настолько «чисто», что от него веет пустотой, оно выступает как чистое Ничто. И вот уже Сартр подхватывает и доводит до предела этот мотив; позаимствовав у Бердяева понимание свободы из безосновного (Ungrund у Бёме), он рисует зияющий «черный квадрат» сознания как Ничто в своем трактате «Бытие и ничто». (Сартр, пожалуй, понимал все слишком буквально. Не случайно Делез пронизательно и резко замечает, что Сартр довольствовался «проделыванием дыр в сущем». По-видимому, Сартр не достигает онтологического измерения.)

Возможно, Гуссерль испугался пустоты и «ничто» этого чистого самосознания? Может быть, он хотел преодолеть неустойчивость трансцендентального Я и некий нежелательный, но неизбежный «солипсизм»? Да и как можно было выдержать это пронзительное одиночество трансцендентального субъекта? И Гуссерль делает, на наш взгляд, шаг назад (или все таки вперед?) в своем феноменологическом критицизме. Как Адаму была дана Ева, так и Гуссерль, вводя понятие интерессубъективности, выпускает на сцену Другого. Умудренный жизненным опытом и опытом философии жизни, мыслитель в своих поздних работах предлагает понятие «жизненный мир» (die Lebenswelt). Интерессубъективность и выступает как пространство смыслов человеческого сознания, предельным горизонтом которого является то, что Гуссерль назвал «жизненным миром».

Единственным измерением *res cogitans* в противоположность протяженной субстанции может быть только время. И для Канта самоаффицирующий, т. е. рефлексивный, замкнутый на себя разум движется лишь во времени. Потому и у Гуссерля глубинным, предельным и простейшим конституирующим моментом потока сознания выступает темпоральность.

Хайдеггер подхватывает тему времени, но не с точки зрения феноменологии внутреннего сознания времени. Скорее, его интересует время как «язык» (во всех смыслах), которым говорит с нами Бытие. Таким образом, Хайдеггер переводит всякую гносеологическую (в том числе и феноменологическую) проблематику в онтологическое измерение. Он спрашивает не о том, как методически очистить сознание и как возможно «чистое» познание, но о том, каковы бытийные основания как истины, так и того, кто познает.

Ведь прежде чем говорить об интерессубъективности, следует спросить: что значит, что субъекты этого отношения и само это отношение есть. И не только в том смысле, что Я – Другой не существуют вне этого отношения, они «заданы» этим отношением и в то же время конституируют его. Но более фундаментально: спрашивая о Бытии, мы пытаемся понять то, что уже заранее лежит в основании междусубъектного отношения, самой субъектив-

ции и «готовой» субъективности. Поэтому, в некотором предельном смысле, можно сказать, поневоле схематизируя: Иным (Другим) у Хайдеггера выступает само Бытие.

Итак, тема Я – Другое(й) у Хайдеггера просматривается в нескольких аспектах:

1. В аналитике Вот-бытия (Da-sein) человеческое бытие-в-мире предстает как «бытие-с», или как со-существование с Другим. В интерессубъективном, повседневном отношении Вот-бытие человека имеет два модуса – подлинного и неподлинного существования (das Man).

2. В проблеме предпосылочности мышления, или пред-понимания. О том, что как раз подлежало редуцированию и методическому очищению Хайдеггер спрашивает: «Какого рода вообще суть это ‘пред-посылание’ в Вот-бытии?» [1, с. 199].

3. В теме свободы человека и истории как судьбы и посланности.

4. В проблеме артикуляции Бытия – что-есть и как-есть (essentia и existentia).

5. В понимании истины как несокрытости и языка как «дома истины Бытия» у позднего Хайдеггера. Всякое интерессубъективное отношение, понятое как коммуникативный акт, имеет в качестве непроясненной предпосылки предпонимание языка как подручного средства для этих субъектов. Вопрос выглядит так: кто говорит? Ответ Хайдеггера несколько парадоксален: скорее язык говорит через нас, чем мы при помощи языка.

Хайдеггер настолько радикализирует вопрошание, что проблема как бы оборачивается. Бытие – Иное для нас, сущих. Но Бытие – это такое далекое, которое в то же время – и самое близкое, «родное», «свое» в нас, поскольку мы присутствуем и есть. Скорее тогда, мы сами, заброшенные в сущем, выступаем как Другой(е) для своего подлинного существования. Вопрос стоит уже в направлении Я: почему и как вообще может *быть* некое сущее (мы сами), которому дано понимать Бытие и себя *в нем!* Тогда прорастает тема события усваивающего со-Бытия (das Ereignis – das Eignen), предоставляющего место и время встречи с Бытием, с Другим, с самим собой.

Вот здесь мог бы быть первый конец этого доклада. Но кажется, что это еще не конец. Итак, что мы имеем после Хайдеггера и Бахтина?

Диалог возможен как *событие*. Событие – редко и трудно. Оно не случается благодаря простому усилию нашей воли, по нашему произволу. Событие не только «сбивает с ног», как говорил нам как-то «московский гость», увы, повторяя В. А. Подорогу. Событие, быть может, впервые и позволяет нам крепко *встать на ноги* и обрести почву под ногами. Встав на ноги, мы становимся открытыми как таковые, т. е. обретая впервые и себя, одновременно становясь собой.

Мы становимся открытыми для встречи с Другим. Но Другой также должен иметь место в бытии, чтобы встреча состоялась. Таким образом, та почва, на которой мы только и можем устоять и тем самым обрести себя, а вместе с тем и встретить Другого – суть Бытие. Встреча, диалог сверша-

ются *при* Бытии. Поэтому диалог есть такое событие, которое выступает как *со-Бытие*. То пространство, в котором возможна встреча с Другим как диалог – это пространство языка, смысла. Язык дружен нам и словно помогает нашему пониманию. Замечательна переключка русского слова «событие» как со-бытия, где подчеркивается момент сопричастности бытию, и немецкого слова «das Ereignis» – события как о-своения, при-своения, где подчеркнут момент собственного, где завершается собственно становление собой.

Все это так, и в данном языке представляется верным. Но сказанное в “большом языке”, тем более в эпоху «заката метанарраций» по словам Лиотара, быть может, не помогает нашему пониманию, но как-то даже подавляет. Остаются сомнения... и вопросы.

Вернемся к нашему эпиграфу. Меня все время занимало: в чью же все-таки переносицу летит трость подвыпившего поэта? С кем он таким способом вступает в диалог перед зеркалом? Литературовед или структурный аналитик скажет: со своим Alter Ego, внутренним Я. Но это слишком простой ответ, а значит – не философский. Ведь со времен Платона внутренний разговор со своей душой называют мышлением. Так значит, поэт таким образом мыслит? Это явный промах. Структурный анализ, похоже, проходит мимо диалогического мышления. Препарируя, будто патологоанатом, произведение как текст, измеряя вдоль и поперек «Троицу» Рублева, структуралист потчует нас «трупом», в лучшем случае – «скелетом» художественного творения. (А душу, душу-то живую загнули?!!) Кажется, это не праздный вопрос. Для меня он выливается в три вышеназванных:

1. Возможна ли вообще социальная онтология?
2. Как возможен диалог?
3. Как возможен Другой?

Вы замечаете, что вопросы поставлены будто бы в обратном порядке, от сложного к простому. На самом деле мы должны двигаться от более поверхностного к изначальному, глубинному. Далее (в продолжение данной статьи) это движение предстанет в виде нескольких тезисов, которые сами больше напоминают вопросы, чем устоявшиеся положения или утверждения. Кто ждет готовых ответов, или руководящих указаний, а тем более прагматических выгод, тот должен был бы почувствовать хотя бы некоторую неловкость и, возможно, неуместность в философии; а потому стал бы перетолковывать и самую философию как руководство к действию.

#### Список использованных источников

1. *Хайдеггер, М.* Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер; пер. с нем. И. В. Жука // Мартин Хайдеггер и философия XX века: сб. докл. – Минск: «Менск», 1997. – 200 с.

(Дата подачи: 20.02.2015 г.)

*Э. Н. Каленчук*

Полесский государственный университет, Пинск

*E. Kalenchuk*

Polesky State University, Pinsk

УДК 316.75

## КОРПОРАТИВНАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

### CORPORATE CULTURE IN THE CONTEXT IDEOLOGICAL PROCESSES

*В статье подчеркивается важность учета смены поколений, трансформации ценностной системы населения, учета сложных макроэкономических реалий, в которых функционируют предприятия на данном этапе. Сделана попытка сравнительного анализа основных элементов феноменов государственной идеологии и корпоративной культуры. Рассмотрена проблема замещения духовного вакуума на уровне производственных структур и организаций ресурсами корпоративной культуры.*

*Ключевые слова: корпоративная культура; государственная идеология; организационная культура; система ценностей; социальные коммуникации.*

*The article emphasizes the importance of considering the change of generations, the transformation of the value system of the population, taking into account the complex macroeconomic realities in which businesses operate at this stage. Attempted a comparative analysis of the main elements of the phenomena of state ideology and corporate culture. The problem of substitution spiritual vacuum at the level of production structures and organization of resources of corporate culture.*

*Key words: corporate culture; state ideology; organizational culture; system of values; social communication.*

Важнейшей задачей обеспечения поступательного развития белорусского общества на современном этапе выступает формирование в общественном сознании населения страны устойчивых духовных ориентиров социального прогресса.

Одним из составляющих данного процесса является разрешение проблемы коммуникативной общности различных социальных групп и создание условий для общенационального диалога по актуальным вопросам функционирования социально-экономической, политической и духовно-информационной подсистем общественной жизни.

Актуальной является проблема повышения уровня интегративности белорусского социума, которую возможно определить через призму поиска механизмов, обеспечивающих воспроизводство общенациональной идеи во всех сегментах социальной структуры.

Существенной особенностью этих механизмов должно стать обеспечение информационно-идеологического взаимодействия между общенациональным и корпоративным пространствами социальных коммуникаций. Фактически речь идет о необходимости формирования взаимосвязей между