

УДК 141

ФЕНОМЕН «АКМЕ» В КЛАССИЧЕСКОЙ И ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЕ

Солощенко П.П., Караконисова С.Г., Шарипов А.К.

КарГУ им. Е.А. Букетова, Караганда, e-mail: p_soloschenk@mail.ru, salta-nigman@mail.ru, lukeri9@mail.ru

В статье дается сравнительный анализ философской интерпретации феномена «акме» в классической и постнеклассической парадигме. Утверждается мысль о том, что если в классическом философском дискурсе акмеология понималась в аспекте гносеологии, то в постнеклассическом философском дискурсе акмеологию релевантнее интерпретировать в ключе нарратологии. Предлагаемый анализ позволит по-новому посмотреть на возможности акмеологии в современном культурном пространстве. Авторы предлагают включать акмеологию в новейшие дискурсы о человеке и современной культуре.

Ключевые слова: акме, акмеология, философская парадигма, постмодерн

THE PHENOMENON OF «ACME» IN CLASSICAL AND POST-NON-CLASSICAL PHILOSOPHICAL PARADIGM

Soloschenko P.P., Karakonisova S.G., Sharipov A.K.

Buketov Karaganda State University, Karaganda, e-mail: p_soloschenk@mail.ru, salta-nigman@mail.ru, lukeri9@mail.ru

The article gives a comparative analysis of the philosophical interpretation of the phenomenon of «Acme» in classical and post-nonclassical paradigm. Affirms the idea that while in the classical philosophical discourse psychology was understood in terms of epistemology, post-non-classical philosophical discourse, the] relevant to interpret in the key of narratology. The proposed analysis will allow for a fresh look at the potential of acmeology in the modern cultural space. The authors propose that acmeology in the modern discourses about man and the modern culture.

Keywords: acme, akmeology, philosophical paradigm, postmodern

Философское осмысление эпохи постмодерна не без оснований связывают с появлением текстов французского мыслителя Ж. Лиотара, который сформулировал идею о том, что «по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания» [1; с. 14]. Изменение статуса знания, произошедшее, в первую очередь, под влиянием информационных технологий, порождает недоверие к традиционному знанию, в том числе и к философскому. Но в чем же состоит сущность нового знания, есть ли она вообще, и способно ли новое знание удовлетворять нас в качестве ответа на вызовы времени?

Наиболее распространенным ответом на данный набор вопросов, полагает В.А. Канке, является представление нового знания в виде языковой игры, феномена, открытого Л. Витгенштейном [2; с. 114–120]. Прибегая к языковым играм, люди вступают в коммуникацию на пересечении прагматических, то есть жизненно важных для них связей. Что в свою очередь коррелируется с легитимацией возникающего новейшего знания. Решающим критерием подобной легитимации становится способность самого человека брать на себя ответственность за произ-

водство новых идей, новых высказываний. В процессе языковых игр субъекты, в них участвующие, должны научиться брать на себя ответственность за правила, которым подчиняются высказывания [1; с. 98].

В такой социальной ситуации объемы полученных знаний уже не являются главными показателями качества образования, как условия участия субъекта в языковых играх. На смену им приходят такие требования, как сформированность устойчивой мотивации познания, сформированность надпредметных способов познавательной деятельности, с тем, чтобы каждый мог самостоятельно порождать те смыслы, которые оправдывают его существование и закрепляют за ним соответствующий социальный статус [3; с. 14].

В современном мире естественные науки и основанная на них техника предоставляют практически безграничные возможности в любой сфере деятельности, но человечество сегодня страдает не столько от недостатка знаний или отсутствия технических средств, сколько от недостатка мудрости и ответственности употребить имеющиеся средства созидания современной цивилизации на благо конкретного человека. Поэтому каждый человек, выбирая

для себя тот или иной род деятельности, должен понимать, что суть современной профессиональной культуры состоит в глубоком осознании необходимости успешного самовоспитания и саморазвития, развития социальной и культурной самостоятельности, реализации свободной и творческой активности.

В современном обществе потребность в подобных идеях и основывающихся на них исследованиях чрезвычайно велика, поскольку роль отдельного человека как субъекта социальной деятельности признается определяющей в решении многочисленных кризисов нашего времени. Современная социальная действительность из жестко детерминированной и регламентированной превратилась в неопределенную и вероятностную. В реальных жизненных ситуациях перед человеком периодически возникают непростые задачи, для которых нет готовых решений. И от человека требуется уже не столько профессионализм (хотя и его значение постоянно возрастает), сколько способность самостоятельно размышлять и уверенно действовать в условиях высокой неопределенности, трудностей, риска. Одна из фундаментальных задач акмеологии как науки и состоит в определении условий самоактуализации полноты индивидуального и социального развития человека и разработке способов его самосовершенствования.

Для ее решения акмеология стремится не только использовать общеметодологические принципы гуманитарного знания, выработанные в других общественных науках, но и активно внедряет результаты своих исследований в реальные социальные процессы. Поэтому представляется плодотворным дополнить исследовательские установки акмеологии некоторыми философскими размышлениями о роли образования в достижении каждым человеком «вершины» (акме) своего развития.

И зарубежные, и отечественные ученые-обществоведы сходятся во мнении, что именно качество жизни человека в постиндустриальную эпоху становится ведущим фактором устойчивого цивилизационного развития, а главная цель общественного прогресса состоит не в ускоренном развитии экономики, а в обеспечении возможностей каждому человеку реализовать свой потенциал, вести здоровую, творческую, активную жизнь, совершенствовать себя как личность [4; с. 29].

Философская традиция в отношении определения сущности человека всегда пользовалась категорией «субъект». Поскольку акмеология вполне обретает свой

статус и адекватное осмысление только в составе антропологии, акме, безусловно, является характеристикой субъекта. Точнее говоря, акме является предельным выражением субъектности человека.

Под субъектом в данном случае мы вслед за Декартом имеем в виду абстрактно-божественный модуль универсальной познавательной перцепции. Поэтому акмеология в классическом философском изводе всегда рассматривалась сугубо в гносеологическом контексте. Определение акме, как предельного выражения субъектности, означало высшую степень сознания и самосознания человека. Однако в свете радикальной трансформации природы и сущности субъекта в неклассической и постнеклассической парадигмах встает вопрос о необходимости переосмысления и акмеологии как таковой, и понятия «акме» в частности.

Напомним, что если в Новое Время субъект понимался как трансцендентальное единство апперцепций, то уже в конце XIX века о нем стали говорить с учетом его чисто телесных, выходящих за рамки гносеологического контекста характеристик. Включение факта телесной воплощенности субъекта в дискурсе о человеке позволяло перевести фокус внимания с абстрактных тематизаций на вполне конкретные реалии. Помимо гносеологического контекста, который раньше был не просто доминирующим, но и единственным, не менее значительным и даже определяющим стал контекст эмпирический. С этого момента нельзя было говорить о человеке вообще, но только о конкретном (том или ином) человеке. В плане методологии подобный акцент заставил философскую мысль обращаться к данным прикладных наук.

Также одним из пунктов радикального переосмысления природы субъекта стало открытие бессознательного. Вернее даже не открытие (так как о бессознательном писали задолго до Фрейда), а легитимация понятия «бессознательное» в позитивистской науке XIX века. Решающую роль в этом сыграл, конечно же, психоанализ. Учет фактора бессознательного начала в человеке подрывал такую, ранее конститутивную, характеристику субъекта, как самоочевидность Я. Это означало реактуализацию декартовского сомнения. Как известно, познаваемость мира Декарт выводил из аксиомы самоочевидности собственного сознания для познающего субъекта. Но раз в субъекте помимо сознания присутствует неочевидное для него бессознательное, нет никаких гарантий безошибочности суждений субъекта относительно мира и самого себя. Отсутствие прямого доступа к основанию

субъектности человека породило различные техники косвенного анализа. Наиболее эффективной и распространенной среди них считается психоаналитическая беседа. Таким образом, на смену классическим рефлексии и интроспекции приходят диалог и нарратив [5; с. 101–105].

Отсюда последний существенный пункт неклассического понимания сущности субъекта, а именно: определение его как продукта коммуникативных взаимодействий. Если раньше субъект понимался как исходное начало, то теперь он трактуется как производное. Категория «Я», бывшая центральной в классической философии, уступает место категории «Другой». В общепhilософском смысле это стало причиной перехода от мировоззрения монистского толка к плюралистскому, от Универсума к Плюриверсуму. Другой – это не просто не-Я, это радикальное иное Я; Я, которое несводимо ни к отношению тождества, ни к отношению отрицания.

Такова конфигурация постнеклассической культурной парадигмы, получившей свое теоретическое осмысление в рамках постмодернизма. Традиционная дихотомия «Я-Мир» в этой парадигме оказывается недостаточной. Она не способна охватить всего многообразия реальности. Поэтому постмодернисты после критической ревизии предыдущей культурной традиции сразу же приступают к выработке принципиально нового философского языка, который бы позволил освободить мышление от диктата монизма и гегемонии универсализма.

В рамках этой новой постмодернистской языковой матрицы ключевым понятием становится нарратив, точнее даже «микронарратив». Поначалу трактуемый как средство сообщения между «Я» и «Другим», как инструмент диалогического отношения, со временем нарратив из функции превращается в субстанцию. Он не просто нечто сообщает о «Я» (субъекте), он и есть та форма, через которую субъект обретает свое бытие. По этому поводу Лакан весьма остроумно перефразировал Декарта, сказав: «Я говорю, следовательно, я существую».

Исходя из вышесказанного, мы формулируем следующий вывод: если в классическом философском дискурсе акмеология понималась в аспекте гносеологии, то в постнеклассическом философском дискурсе акмеологию релевантнее интерпретировать в ключе нарратологии.

Поскольку современная культура – это культура коммуникаций различного уровня, субстанциалистские трактовки субъекта выпадают из круга конвенций этой культуры. Сегодня гораздо уместнее говорить

о дискурсивном характере Я. Как это ни парадоксально звучит, но Я оказывается всего лишь разновидностью дискурса, коммуникацией особого рода, если угодно, своеобразной концепцией, которая формируется в процессе коммуникации и далее реципируется другими ее участниками. Здесь можно вспомнить П. Рикера, который внес значительный вклад в разработку нарративной концепции Я.

Согласно П. Рикеру человека как такового определяют четыре существенные черты: 1) способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка; 2) способность участвовать в ходе событий посредством действий и прокладывать свой путь в окружающем мире; 3) способность быть субъектом собственной деятельности, за которую он несет ответственность; 4) умение повествовать о своей жизни и тем самым формировать собственную идентичность. Способность не просто жить, но еще и рассказывать о своей жизни (рассказывать свою жизнь) трактовалась П. Рикером как особая форма существования человека. Человек обретает идентичность посредством повествовательной деятельности, рассказывая о себе и о своей жизни. «На протяжении всей рассказанной истории, с присущими ей единством и целостностью (целое, по Аристотелю, «есть то, что имеет начало, середину и конец»), персонаж сохраняет свою идентичность, которая согласуется с идентичностью рассказанной истории», – пишет П. Рикер [6; с. 79].

Таким образом, благодаря повествованию человек осуществляет самопознание, познавая себя не непосредственно, а исключительно опосредованно, через знаки, с помощью которых формируется его повествование. В повествовании осуществляется интерпретация самости. При этом в своём повествовании человек должен быть способен описать самого себя в третьем лице. Способность говорить о себе в третьем лице указывает на дистанцированность человека от самого себя, возможность воспринимать субъект как объект. Дистанцированность в данном случае не следует отождествлять с отчуждением. Речь идет о возможности целостного восприятия себя посредством самостоятельно порождаемого нарратива. Акме, таким образом, становится синонимом «идеального нарратива».

Если в классической традиции акме обозначало выражение предельной субъектности человека (гносеологический аспект), то в современном дискурсе акме становится характеристикой целостности истории жизни человека, его биографического нарратива (нарратологический аспект). По-

добно тому как существуют законченные и незаконченные истории, завершённые и незавершённые повествования, есть также «непрожитые» жизни, «неисполненные» судьбы, «недописанные» биографии. Акмеологическим может считаться такой текст, который обладает параметрами когерентности (связности) и телеологии (целесообразности). Под текстом же можно понимать как самого человека, так и его жизнь.

Проблема такой аналогии заключается в том, что в рамках постмодернистской текстуальной стратегии имеет место презумпция принципиальной незавершённости какого-либо текста. То есть, в условиях современного культурного кода акме становится не просто чем-то недостижимым, но и откровенно неуместным. Для обозначения непрерывной процессуальности текстологического смыслопорождения постструктуралистский комплекс выработал целый ряд методологических понятий, которые, имея различные области применения, в общем и целом выражают единый смысл. Среди них можно упомянуть такие как: «ризомы» Делеза (выражающая хаотическую конфигурацию любого пространства, в том числе пространства смысла, нарратива, биографии); «текст-наслаждение» Барта (маркирующий текст как объект принципиально плюриальный и не подлежащий однозначно исчерпывающей интерпретации); «деконструкция» Деррида (обозначающая процедуру разъединения смысловых элементов текста и включения их в новый, неожиданный даже для самого автора контекст).

Для наглядности можно сравнить два выдающихся текста, которые соответственно репрезентируют код классической культуры (Модерна) и код современной культуры (Постмодерна) – «Войну и Мир» Толстого и «Бесконечный Тупик» Галковского.

Роман «Война и Мир», традиционно характеризующийся литературоведами как эпическое жизненное полотно, включающее в себя историю, культуру и подробные биографии героев, являет собой образцовое, с точки зрения смысловой завершенности, повествование. Это полноценный акмеологический текст, поскольку он включает в себя диалектику противоположностей (идей, характеров и т.д.) и, как следствие, демонстрирует результирующий итог этого направленного (как исторически, так и индивидуально-биографически) становления. В конце романа мы видим физическое, социальное, нравственное и мировоззренческое преображение героев. В свете нашего сближения акмеологии и нарратологии можно сказать, что что своего «акме» до-

стиг как Л.Н. Толстой, так и его герои (Пьер Безухов, Андрей Болконский).

Принципиально деакмеологичным является текст современного автора Д. Галковского под названием «Бесконечный Тупик». Он представляет собой гипертекст, состоящий из сложной сети примечаний, в том числе примечаний к примечаниям. В.П. Руднев в своем «Словаре культуры XX века» так пишет об этом тексте: «Бесконечный тупик чрезвычайно сложен по жанру – это и не автобиография, и не заметки на полях других произведений, и не классический постмодернистский пастиш – и в то же время и то, и другое, и третье» [7; с. 33].

Читая подобное произведение, невозможно ясно сформулировать его смысл, невозможно определить, где его начало и где конец. В конечном счете, вопрос ставится даже не о том, зачем это написано, а о том, что написано?

Таким образом, в контексте постмодернистского миропонимания понятие «акме», как обозначение некой целостности явления, будь то жизнь, человек или текст, утрачивает правомерность и корректность своего употребления, становясь одним из пережитков репрессивного монокритериального логоцентризма западной культуры.

Возможно ли осмысление феномена «акме» в контексте тотальной дефрагментации Постмодерна – вопрос, который еще только предстоит выяснить. Ответ на вопрос «может ли «акме» характеризовать нечто иное помимо целостности, когда по своему определению оно является его выражением?» может стать темой отдельного исследования. В любом случае его прояснение не входит в задачи этой статьи.

Список литературы

1. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
2. Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. – М.: Логос, 2000. – 320 с.
3. Карпов А.О. Культурно-историческая эпистема образования: от античности до общества знаний // Вопросы философии. – 2016. – № 1. – С. 5–16.
4. Чешев В.В. Антропологический смысл категории «деятельность» // Вопросы философии. – 2016. – № 2. – С. 22–32.
5. Соловьева Г.Г. Современная западная философия (компаративистские исследования): монография: в 2 т.; под общ. ред. З. К. Шаукеновой. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – Т. 1. – 315 с.
6. Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1995. – 415 с.
7. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 1997. – 384 с.