



Т.Г.РУМЯНЦЕВА

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ КЛАССИКИ К СОВРЕМЕННОСТИ (два этапа, два типа философствования)

В современном культурном самосознании развитых стран европейского Запада резко обозначились тенденции сомнения и даже прямой утраты веры в традиционные идеалы и ценности Нового времени и Просвещения. Речь идет о тех смыслах и значениях, которые веками составляли цементирующее ядро "европейского человечества": вера в разум, гуманизм, свободу и прогресс науки и общества, представление о единстве человеческой природы и принципиальной однородности всех цивилизаций с европейской, образца Нового времени, а значит, и о единстве целей исторического развития. В настоящее время все это квалифицируется как исторически исчерпанное.

Особой критике при этом подвергается одна из важнейших характеристик всей западной цивилизации – то, что сегодня принято связывать с логоцентризмом, т.е. логическим типом рациональности. Именно эта "универсальная подозрительность" к разуму и ко всем проявлениям рациональности как таковой и составляет во многом ядро самой новейшей западноевропейской мысли и не только философской.

Отвергаемые ею ценности, обеспечивавшие социокультурное единство и целостность западного мира, наработаны и закреплены в европейской ментальности многовековым развитием той общеприкладной и культурной ориентации и стиля мышления, за которыми закрепилось название философской классики. Эта традиция начала свой разбег с XVII–XVIII веков и продолжалась вплоть до последней трети XIX столетия.

Философская классика, с которой сегодня резко полемизирует самоновейшая традиция, является тем не менее генетически тесно связанной с последней, ибо именно классические установки и основные абстракции во многом определили облик большинства направлений неклассической философской мысли XX столетия.

В самых общих чертах эти классические установки, с "отталкивания" которых и начинается самоосмысление в границах постклассической философии, могут быть представлены следующим образом.

Философская классика жестко ассоциируется прежде всего со строгой приверженностью к традиционной, чисто метафизической проблематике, связанной с поисками истины, сущности, конечных оснований бытия и т.п., т.е. проблемами гносеологии, онтологии и логики. Именно эта традиция была радикальным образом разрушена современной философией с присущими ей резкими антиметафизическими установками, отвергающими любые спекулятивные представления о субстанционалистских основаниях мира. Метафизика оказывается отвергнута всеми направлениями и школами, несмотря на их ярко выраженную противоположность и несовместимость. Так, феноменология резко обрушилась на нее за некритический объективизм естественной установки и так называемую преднайденность мира, в противовес чему была выдвинута идея об активном конструировании последнего самим субъектом.

Неопозитивизм квалифицировал метафизику как спекулятивное философствование о неоправданной в научном отношении метаэмпирической действительности. Экзистенциализм, провозгласивший себя с самого начала "метафизикой человеческого Я", как оказалось, использовал термин "метафизика" в качестве обыкновенной метафоры; что же касается структурализма, то и он, пытаясь выявить логику порождения, строения и функционирования сложных объектов человеческой духовности, ставил в качестве конечной цели ниспровержение привычных для философского и гуманитарного познания идолов и иллюзий.

В русле общей антиметафизической направленности располагаются и идеи одного из виднейших мыслителей XX столетия М.Хайдеггера, развернувшего грандиозную критику разума и метафизики на страницах своих многочисленных работ, соотнеся тем самым свою фундаментальную онтологию с трактуемым в плане упадка движением метафизического мышления. С начала 70-х годов идеи Хайдеггера были еще более жестко артикулированы в работах самоновейших французских философов, сконцентрировавших свои усилия в области постструктурализма, политической семиологии, деконструктивизма и шизоанализа и поставивших своей целью опровергнуть метафизику "нестандартными" средствами, не атакой в лоб, а путем "косых и косвенных движений из засады". Имеется в виду критика метафизической мысли через исследование текстов с присущими им языковыми структурами, с тем, чтобы за всеми культурными продуктами и мыслительными схемами обнаружить и "изобличить" язык власти или власть языка. В конечном счете все эти суперрадикальные попытки направлены опять-таки на то, чтобы лишить философию ее веками складывающихся априорных, трансцендентальных гарантий и критериев, способствуя тем самым обоснованию принципиально новой роли ее в мире новых культурных объектов и новых отношений между различными областями человеческой деятельности.

Следующей характерной для философской классики чертой, тесно связанной с предыдущей, было использование строго определенной системы категорий, своего рода эталоном которой можно считать известную кантовскую таблицу чистых понятий рассудка. Начиная с последней трети XIX столетия и по настоящее время наблюдается своеобразное раздвигание традиционного имманентно-философского понятийного аппарата до категориальной системы, охватывающей новую предметную область и новые культурные объекты – всю духовную культуру в целом, что предполагает выход философии за рамки своих привычных абстракций на широкое поле современной культуры, а значит, опять же радикальную трансформацию представлений о самой ее роли в обществе. К известным словам Ю.Хабермаса о том, что "постметафизическое мышление оперирует другим понятием мира", можно было бы добавить, что для описания этого другого мира оно использует и другие понятия.

Одной из главных претензий классической философии было также стремление к систематической целостности и завершенности знания, вера в естественную упорядоченность и разумность бытия, наличие в нем внутренней логики, гармонии и т.п. Со всем этим было тесно связано убеждение в способностях разума постичь это бытие, более того, устроить его на разумных началах. Данная установка философской классики, мыслившей реальность как способную подвергаться целенаправленным преобразованиям, переводу из "неразумного" состояния в "разумное", также была отброшена неклассической философией, отказавшейся и от каких бы то ни было попыток осмысления мира в рамках одной целостной модели. Складывавшийся веками миф о единстве мира и разума был разрушен.

Философия в общем строе классических форм мышления отличалась и такой особенностью, как специфическим представлением о самом субъекте познания. К числу относящихся сюда абстракций классического рационализма можно отнести следующие: представление о "прозрачности" для познающего субъекта собственного сознания; убежденность в непрерывном совершенствовании предзаданных свойств разума в истории культуры, а также идею сводимости всех слоев и уровней сознания к некоему единому рациональному цен-

тру, связанное с самим способом задания человеческой субъективности. Эта субъективность рассматривалась как чистая познающая инстанция, занимающая привилегированное положение в мире – вне любых систем отсчета – и потому способная к усмотрению абсолютной истины. Такое присутствие субъекта в качестве абсолютного наблюдателя и, более того, автономного, конечного и последнего источника всех содержаний сознания выражается в философии принципом трансцендентализма. Согласно М.К.Мамардашвили, этот принцип охватывает всю классическую философию. В границах же современной философской парадигмы мы наблюдаем ярко выраженный распад классического субъекта в качестве центра всей системы представлений и, более того, распад всех традиционных субъектно-объектных отношений. На место субъективно-всеобщего, трансцендентального субъекта и рефлексивного сознания, которому изначально были предзаданы тождество мысли и бытия, мысли и языка, где последнему отводилось исключительно промежуточное место между мышлением и миром (осуществленный философией XX века лингвистический поворот радикальным образом изменил эту ситуацию с языком), приходит субъективно-индивидуальное, очищенное от объекта, дорефлексивное, дотеоретическое сознание. Речь идет о качественно ином понимании самой рефлексии, в котором акцент сделан на ресубъективирующей функции рефлексивных актов и фиксации с их помощью неразложимой наличной целостности внутреннего переживания. Сознание, таким образом, осуществляется уже не чистой познающей инстанцией, а конечным человеком, являющим собой как бы единство эмпирического и трансцендентального.

Неклассичность современной философии выразилась в осознании изначальной взаимопринадлежности понимаемого и понимающего, описании и понимании ситуации с самоописанием и самопониманием человека, т.е. в отказе от "опредмечивающего" мышления.

Характеризуя парадигмы философской классики, нельзя обойти и наличие целого ряда общих принципов в рассмотрении философско-исторической проблематики. Несмотря на достаточно существенный разброс мнений в подходах и трактовках развития истории, всех философов этой традиции объединяет гносеологический и социологический оптимизм, который либо коррелируется, либо непосредственно дедуцируется из онтологической и эпистемологической частей их учений. История рассматривается здесь как, в принципе, разумный процесс, который может быть исследован путем приложения к нему рациональных средств и критериев, т.е. с помощью арсенала научно-теоретических методов, позволяющих выявить логику его развития.

Одним из центральных мотивов философской классики, наряду с признанием положения о закономерном характере исторического процесса, стала выдвинутая еще просветительской мыслью идея о прогрессе человечества в ходе его истории, которая, в свою очередь, рассматривалась как поступательное движение, осуществляемое "согласно определенному плану" (Кант) или как подчиненное логике абсолютного духа (Гегель) и направленное на постоянное совершенствование человеческого рода. Под ставшей уже сакраментальной фразой Гегеля о "прогрессе в сознании свободы" могли бы, очевидно, подписаться многие из его философских предшественников. Однако общая ориентация на принцип свободы и ряд других гуманистических ценностей оказалась близко сопряженной с идеями, имеющими принципиально иное социальное звучание. Имеется в виду тезис Гегеля о необходимости рассмотрения истории исключительно с точки зрения всеобщего, повлекший за собой поглощение индивида тотальностью исторического процесса, что не могло не вызвать бурной реакции в виде радикального переосмысления парадигм классической философии, в том числе и философии истории, ставшей едва ли не теоретическим обоснованием идеологии современного тоталитаризма.

Переход к неклассическому типу философствования сопровождался резким отказом от ставшего привычным для европейцев прогрессизма рационалистического толка с его сугубо однолинейной трактовкой исторического процесса. На смену пришло более глубинное восприятие живого феномена истории, наполненное герменевтическим чутьем философии жизни и экзистенциализма,

ибо именно в рамках этих философских направлений или, по крайней мере, под их влиянием были разработаны альтернативные классике философско-исторические взгляды О.Шпенглера, А.Тойнби, Х.Ортега-и-Гассета, К.Ясперса и др. Общим мотивом здесь стало стремление продемонстрировать многомерность всемирной истории, которая, как это хорошо показал XX век, в принципе, не укладывается в единую схему – ни гегелевской триады (древность–средневековье–Новое время), ни общественно-экономических формаций К.Маркса, в которых преобладал вертикальный вектор исторического развития, что автоматически вело к признанию единого смысла и унитарной цели всемирно-исторического развития. В границах неклассических моделей истории речь шла уже скорее о сменяемости, а не преемственности отдельных исторических образований, из-за чего история приобрела скорее горизонтальный, одноплоскостной и циклический по типу характер. На первый план здесь были выдвинуты уникальность и неповторимость как отдельных исторических событий, так и целых исторических культур, которые, в принципе, не умещались ни в какие надуманные концептуальные схемы, не систематизировались. Отсюда и последующее, мягко говоря, скептическое отстранение от еще одной претензии философской классики – возможности преобразования всемирной истории, которая, как оказалось, не поддается насильственной трансформации.

В отличие от стройных, глубоко последовательных и гармонических построений XVII – начала XIX веков, современная западная философия представляет собой чрезвычайно противоречивое духовное образование, состоящее из крайне разнородных, порой несопоставимых, а иногда и прямо противоположных друг другу направлений. Даже самый беглый взгляд позволяет увидеть философское развитие этой эпохи в основном как движение через крайности: от неокантианства и позитивизма, утвердивших ориентацию на науку и ту мировоззренческую установку, которая получила название сциентистской, к глубоко иррационалистической философии жизни, выступившей в качестве своеобразного протеста против подобного рода умонастроений. Установки и ориентации таких направлений, как прагматизм, отвергающие реализм и ранней феноменологии; в свою очередь, логцизму и формализму неопозитивизма противопоставляется иррационализм философии существования, в противовес личностному и ярко выраженному антропологическому характеру которой возникает формальный, безличный и вообще бессубъектный анализ структурализма. И, наконец, примерно с середины 60-х годов в западной философии складывается так называемая ситуация постмодернизма, с легкой руки французского мыслителя Ж.-Ф.Лиотара, распространившего дискуссию о постмодерне непосредственно на философию и заронившего сомнение в возможности существования последней в качестве самостоятельного теоретико-мировоззренческого единства и особого научного жанра вообще.

Если понимать под философской классикой вполне определенную общую ориентацию и стилистику мышления, характерную главным образом для XVII – начала XIX веков, то современная неклассическая философия – это прежде всего сильная, инородная классике струя, знаменующая собой в самом общем плане, конечно, отказ от привычных рациональных оснований мира и выдвигание на первый план, заострение иррационального момента. Речь идет о безусловном подчинении рационального иррациональному, будь то Ф.Ницше, представители Венского кружка с их "радикальным эмпиризмом", бергсонизм, экзистенциализм или же самоновейшие направления и течения. Уже упоминавшаяся "универсальная подзорность" к разуму являет собой, по-видимому, своего рода гипертрофированную реакцию на избыточную рассудочность предшествующей философии, вознесшей разум до небес и сделавшей его поистине тоталитарным. Особенно резко эти мотивы звучат сегодня в самой новейшей французской философии, стремящейся осуществить прорыв сквозь "цепи" логотризма.

Размышляя о том, почему современная философия столь радикальным образом отличается от предшествующей ей и, несомненно, во многом породившей ее духовной традиции, невольно обращаешь свой взор к самой современной эпохе со всеми присущими ей изменениями и сдвигами в сфере матери-

ально-практической и духовной жизни людей и в отношении человека к окружающему его миру и самому себе. Сложившаяся здесь совершенно новая ситуация не укладывается больше в образы действий и нормы предшествующей эпохи, в ставшие уже ортодоксальными формы и методы постижения действительности. Классический рационализм прежней философии, поглощенной главным образом саморефлексией науки, оказался явно беспомощным перед лицом новой жизненной реальности: он не способен ни помочь понять ее, ни объяснить, как в ней жить. Эта реальность и обусловила в конечном счете резкую смену предмета философской рефлексии и соответствующие сдвиги в способах постижения новых проблем, обусловив трансформацию философии из абстрактной, во многом спекулятивной, рефлексии по поводу науки в размышления и поиски новой системы отношений между человеком и миром. Выйдя на широкое поле современной культуры, вторгаясь в ранее закрытую для нее сферу жизненного пространства как области повседневных человеческих смыслов и ценностей, она пытается утвердить сегодня новую ориентацию в условиях кризиса традиционных форм сознания. При этом резко меняется представление о природе и назначении самой философии, которая сегодня, как никогда, озабочена определением собственного места. Как полагают многие ее новейшие представители, она должна наконец перестать быть орудием власти, инструментом идеологии, охватывая своим мыслительным взором все сферы общественной жизни и претендуя при этом на выражение единственно возможной, абсолютной и обязательной для всех истины. Все это не означает, однако, так называемого замирания философской рефлексии, наоборот, может быть только сегодня она и сможет наконец сыграть важную роль в развитии духовной жизни нашего общества после долгих десятилетий ее существования на периферии отечественной культуры. Речь идет не только об усвоении и применении получивших сегодня на Западе признание новых подходов к познанию человека и общества с помощью анализа текстов и языковых структур, но в первую очередь о воссоздании того аутентичного назначения философии и философствования вообще, которые нашей культурой были утрачены. Я имею в виду свойственное философии во все времена стремление мыслить и вопрошать в границах собственного пространства, способствующее утверждению суверенной и свободно мыслящей личности, овладевающей этим миром с помощью размышления о нем. Осмысление классической и новейшей историко-философской традиции демонстрирует высокую степень самодостаточности философии, чуждую сиюминутной выгоде и политической конъюнктуре, наличие здесь вечных тем и вопросов, которые, хотя и в различных конкретно-исторических формах, имели место в разные исторические эпохи, создавая единое поле и пафос философской мысли.

Прочтение заново философской традиции, будь то классика или самоновейшая философия, может способствовать постижению нашего духовного состояния. Это тем более важно, что в нашем обществе забыты многие исконные навыки философствования, в процессе которого только и рождается критически мыслящая личность, способная думать и принимать решения в нетрадиционных исторических ситуациях. Без воссоздания такой личности наше общество не сможет выйти на магистральные пути истинно человеческого цивилизованного развития, альтернатив которому сегодня, на рубеже веков, уже нет.

¹ См. Массеу D. *The Lives of Michel Foucault*, London, 1994.

² См. Мамардашвили М. К. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. М. 1994. С. 50.