

Электронный конспект лекций по дисциплине

«Философия в современном мире»

составлен на основе учебного пособия

для студентов

«Философия в современном мире»

Под ред. проф. А.И. Зеленкова

Минск

2007

ПРОГРАММА ЛЕКЦИОННОГО КУРСА
«ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»

***КЛАССИКА И ПОСТКЛАССИКА:
ДВЕ ЭПОХИ В РАЗВИТИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ***

Классика и современность в развитии европейской философии. Неклассическая, постклассическая философия в контексте европейской культуры XX века.

Классическая традиция в европейской философии, ее типологическое единство и основные познавательные установки. Предпосылки становления и специфические черты постклассической философии: отрицание метафизики, отказ от априоризма и трансцендентализма, переосмысление классических онтологий и субъект-объектной схемы познавательного процесса, переосмысление проблемного поля классической философии. Центральные темы современного философского мышления.

Многообразие современной философской мысли и основные стратегии развития постклассической философии.

Современная религиозная философия. Неотомизм. Неопротестантизм.

Социально-критическая стратегия, ее специфические особенности. Критика созерцательности предшествующей философии. Философия как форма критической рефлексии над социокультурной реальностью.

Экзистенциально-феноменологическая стратегия, ее типологические черты. Критика объективизма в феноменологической философии. Человек-в-мире как основной предмет экзистенциально-феноменологической рефлексии.

Аналитическая стратегия, ее основные характеристики. Критика субстанциализма классической философии. Исследование различных типов языковой реальности как основная задача аналитической философии.

***СОЦИАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ
В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА***

Становление и основные черты марксистской философии. Марксизм как антитеза созерцательному типу философствования. Философская антропология К. Маркса. Концепция отчужденного труда и идеал «универсального человека». Марксистская концепция материалистического понимания истории. Концепция социально-исторической практики.

Судьбы марксизма в XX столетии. Эволюция «западного» марксизма от Д. Лукача до Л. Альтюссера. Неомарксизм и постмарксизм. Концепция неомарксизма в социальной философии Франкфуртской школы и критическая теория общества (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе). Наука как «идеология» и проблема кризиса легитимности позднего капитализма в философии Ю. Хабермаса. Перспективы политической философии в постмарксизме (К. Касториadis, Э. Лакло, Ш. Муфф).

Феномен советского марксизма-ленинизма и философская апологетика коммунистической идеологии.

Феминистская критика западной культуры (Симона де Бовуар, К. Миллетт, С. Фаейрстоун).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Феноменология как одно из направлений в философии XX века. Критический анализ объективизма научной рациональности и переход к исследованию « жизни сознания». Феноменологическая модель сознания. Правила и требования феноменологического метода. Понятие естественной и феноменологической установки. Основные типы феноменологической редукции. Учение о жизненном мире Э. Гуссерля.

Основные проблемы развития феноменологии (Р. Ингарден, М. Шелер, А. Шюц). Влияние феноменологии на экзистенциализм. Экзистенциальная феноменология М. Мерло-Понти.

Аналитика человеческого существования как предмет исследования в философии экзистенциализма.

Основные представители школы экзистенциальной философии. Важнейшие темы экзистенциальной философии К. Ясперса.

Основные идеи философии М. Хайдеггера. Проблематика бытия в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Феноменологическая онтология Ж.-П. Сартра. Проблема свободы в философии Ж.-П. Сартра.

«Критика диалектического разума» и истолкование Ж.-П. Сартром философии марксизма.

Антиномии человеческого существования в концепции А. Камю: позитивность и абсурдность жизни, мир бунта и мир благости.

Феноменология и герменевтика во Франции (П. Рикёр). Философская герменевтика Г. Гадамера.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ

Аналитическая философия как интеллектуальное «движение»: специфика понимания смысла и назначения философии. Периодизация аналитической философии, логико-аналитический и позднеаналитический этапы ее развития.

Первый этап развития аналитической философии: логицизм и ориентация на анализ научного знания. Тематизация аналитической философии в творчестве Г. Фреге. Логический атомизм и теория дескрипций Б. Рассела. Семантическая концепция истины А. Тарского. Ранний Л. Витгенштейн: программа логико-аналитического поворота в философии. Неопозитивистская ветвь аналитической философии.

Прагматический поворот в позднеаналитической философии: расширение проблемного поля анализа при сохранении единства стиля. Концепция языковых игр позднего Л. Витгенштейна. Теория речевых актов Дж. Остина и Дж. Серла. Универсальный прескриптивизм Р. Хэара. Философский анализ и метафизика в эпистемологии П. Стросона.

Американская аналитическая философия: холизм У. Куайна, философская прагматика Р. Рорти.

Перспективы аналитической философии в эпоху постмодерна.

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ

Новые парадигмы философствования в структурализме и постструктурализме.

Проблема "конца философии" в прошлом и настоящем. "Проект модерна" как предмет критической дискуссии. Философия постмодернизма: духовно-теоретические истоки и основные этапы становления. Тематическое пространство постмодернистской философии. Ценности и цели философии в эпоху постмодерна.

Философия и футурология. Глобализация как процесс формирования нового миропорядка и объект социально-философского осмысления. Основные модели и сценарии глобализации. Социокультурные параметры глобализации.

Коммуникативная парадигма в современной социальной философии. Глобальный рынок информационных технологий и сетевые структуры коммуникаций. Задачи практической философии и "трансцендентальная прагматика" К.-О. Апеля. Теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Этика коммуникации и дискурса.

Учебная и справочная литература

Западная философия XX века. М., 1994.

Западная философия: итоги тысячелетия (антология). М., 1997.

Зотов А.Ф. Современная западная философия. М., 2005.

Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века: В 2-х т. М., 1994.

Ильин В.В. История философии. СПб., 2003.

История современной зарубежной философии. Компаративистский подход. СПб., 1997.

История философии. Энциклопедия. Мн., 2002.

История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4. Философия XX века М., 1999.

Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги столетия: Учеб. пособие. М., 2000.

Каратини Р. Введение в философию. М., 2003.

Основы философии. От классики к современности: Учеб. пособие. М., 1998.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. М., 1997.

Современная зарубежная Философия: проблемы, трансформации на рубеже XIX и XX вв. СПб., 1996.

Современная западная философия: Словарь. М., 1998.

Современная западная философия: Учеб. пособие. Мн., 2000.

Философия XX века: Учеб. пособие. М., 1997.

Философия и методология науки: Учеб. пособие. Мн., 2011.

**Примерный тематический план курса
«ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»**

Содержание курса	Л	С	КСР	Всего
Тема 1. Классика и постклассика: две эпохи в развитии постклассической философии	2	2	-	4
Тема 2. Социально-критическая стратегия в развитии философской мысли в XX веке	4	2	2	8
Тема 3. Экзистенциально-феноменологическая стратегия философского мышления	4	2	2	8
Тема 4. Аналитическая стратегия развития философии	4	2	2	8
Тема 5. Философия и философствование на рубеже XX и XXI веков	2	2	2	6
Итого	16	10	8	34

ЛЕКЦИЯ 1. КЛАССИКА И ПОСТКЛАССИКА: ДВЕ ЭПОХИ В РАЗВИТИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(2 часа)

ПЛАН ЛЕКЦИИ:

- 1) Классика и современность в развитии европейской философии. Основные принципы классической философии и постклассические ориентации философствования.
- 2) Исторические этапы развития постклассической философии.
- 3) Многообразие современной философской мысли и основные стратегии постклассической философии.

ЛИТЕРАТУРА:

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Анохина В.В. Пропедевтика. Исторические типы классической философии: Учеб.-метод. комплекс для студентов фак. философии и социальных наук спец. 1-21 02 01 «Философия» / В.В. Анохина. Мн.: БГУ, 2006. – 231 с.

Философия в современном мире: Учеб.-метод. комплекс: учеб. пособие для студентов гуманитарных и естественнонауч. специальностей учреждений, обеспечивающих получение высш. образования / А.И. Зеленков, И.А. Медведева, Е.И. Янчук; Под ред. А.И. Зеленкова. – Мн.: Изд. центр БГУ, 2005. – 215 с.

Философия. Учебник / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Гардарики, 2004. – 828 с.

Философия: Учеб.-метод. комплекс для студентов гуманитарных факультетов БГУ/ А.И. Зеленков, В.В. Анохина, А.П. Ждановский [и др.]; под ред. А.И.Зеленкова. – Мн.: БГУ, 2003. – 335 с.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. // Собр. соч. : В 4 т. Т. 1. М., 1992.

Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч.: В 6. т. Т. 1. М., 2000.

Жильсон Э. Введение в философию Фомы Аквинского // Избранное Т. 1. СПб., 2000.

Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001.

Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990.

Пирс Ч. Закрепление верованием. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии. 1996. № 12.

Пуанкаре А. О науке. М., 1983.

Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Мн., 1998.

Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. М., 1955.

Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990.

Хорни К. Невротическая личность нашего времени. М., 1993.

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М., 1992.

Юнг К.-Г. Коллективное бессознательное. М., 1995.

СТРУКТУРНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ КОНСПЕКТ ЛЕКЦИИ

1) Классика и современность в развитии европейской философии. Основные принципы классической философии и постклассические ориентации философствования

Современная западная философия являет собой весьма сложный и многомерный социокультурный феномен, интегрирующий в себе множество различных школ, направлений, концепций, репрезентирующих противоречивую динамику философского сознания на протяжении последней трети XIX-XX вв. Конституирование современного этапа в эволюции европейской философии как относительно автономной интеллектуальной традиции связано с осмыслением ее принципиальной постклассичности, критикой и отрицанием важнейших парадигмальных оснований классической философии.

В контексте развития европейской философии могут быть выделены две эпохи: *классика* (развитие философии с античных времен до середины XIX в.) и *постклассика* (развитие европейской философии с середины XIX в. до настоящего момента). Под классической философией имеется в виду европейская философская традиция от греков до Гегеля включительно. Термин «постклассика» характеризует состояние философии «после классики» и распространяется как на неоклассические, так и на неклассические философские направления. Неоклассическая философия в новых условиях продолжает развивать известные классические учения (например, неотомизм, неопротестантизм). Неклассическая философия обнаруживает разрыв с предшествующей философской традицией, демонстрируя не только проблемно-тематические сдвиги, но и новое понимание сущности и задач философии.

Под *классической философией* обычно понимают некую общую ориентацию и стилистику философского мышления, базирующуюся на принципах рациональной, гармоничной и реалистически ориентированной интерпретации мира и форм его взаимосвязи с человеком как субъектом познавательной активности. Гармония и упорядоченность мироустройства, а также принципиальная возможность их рациональной реконструкции в картине мира рассматривались и оценивались в классической философии как ее неотъемлемые и атрибутивные характеристики. Именно такое понимание базовых ориентации философии, характерное еще для Платона и Аристотеля и широко представленное в европейской философской мысли вплоть до середины XIX в., отличает системы философской классики. Две эпохи в развитии европейской философии существенным образом различаются по многим параметрам: это и отношение к предшествующей философской традиции, и характер философского знания, и взаимоотношение философии с другими типами знания, и характер проблемного поля.

Несмотря на широкое разнообразие идей и методологических ориентаций, концептуальных моделей и мировоззренческих установок, в рамках классической философии как архетипической целостности можно с известной долей условности выделить ее базовые принципы или ориентации мышления. Среди них важнейшими являются следующие:

1) строгая приверженность метафизической проблематике, предполагающая в качестве приоритетной цели познания поиск истинных субстанциальных оснований сущего как адекватного референта исследуемой реальности;

2) редукция всего многообразия духовного мира человека и форм его культурного творчества к рационально-теоретической способности мышления конструировать эксплицитные картины мира;

3) провозглашение категориально-понятийных структур философии наиболее продуктивным и адекватным ее природе средством философского познания;

4) трактовка субъект-объектного отношения как фундаментальной оппозиции и исходной гносеологической структуры процесса познания;

5) конституирование принципа тождества бытия и мышления, означающее принятие умозрительной конструкции рефлексивного сознания как главного средства постижения объективной реальности;

6) провозглашение истины универсальным гносеологическим регулятивом, задающим содержательные и инструментальные приоритеты в познании не только природной, но и социокультурной реальности и т. д.

Классическая философия отличалась приверженностью метафизической проблематике, объективизмом, субстанциализмом, беспредпосылочностью философствования, признанием потенциального тождества бытия и мышления, мысли и языка. Становление и развитие *постклассической западной философии* было связано с акцентированным неприятием этих фундаментальных принципов классического философствования и попытками радикального их переосмысления.

Постклассическая философия предъявляет серьезные претензии разуму, интенсифицирует интерес к человеку-в-мире, обнаруживает стремление к анализу различных типов языковой реальности, характеризуется значительной фрагментацией проблемного поля. Она стремится к радикальным трансформациям, касающимся развития категориального аппарата философии, осмысления регулятивов деятельности философа. Критическому переосмыслению подвергается также язык философской классики, её аналитический инструментарий. Постклассика проявляет интенцию к новым духовным ориентациям и технологиям мышления, отражающим изменившиеся представления о социальных функциях философии, историческом призвании философствования.

Классическая философия стремилась к выработке знания, вскрывающего самые глубокие, фундаментальные основания бытия. Она претендовала на систематическую целостность, завершенность, отражающие естественную упорядоченность самого мироустройства. В классике утверждалась идея гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека, когда мыслительные акты однозначно соответствуют связям и дифференциациям объектов.

Отрицая метафизику классической философии, постклассика указывает на историческую изменчивость самого бытия и отказывается строить свое содержание как систему законченного знания. Онтологической базой философствования становится не универсальное всеобщее, а исторически развивающееся конкретное бытие. В качестве онтологического основания мира выступает уже не абсолютный дух, а «воля» (А. Шопенгауэр), «труд» (К. Маркс), «чувственность» (Л. Фейербах), экзистенция как поток неповторимых моментов человеческой жизни (С. Кьеркегор).

Классика исходит из презумпции автономного субъекта, выделенного из окружающего мира и наделенного способностью мысленного проникновения в структуры бытия и постижения их глубинной сущности. Выделенному из системы повседневных социально-экономических связей и зависимостей философскому субъекту приписывается способностью познания мира в ее предельно мыслимой форме. Субъект способен к рациональному самонаблюдению, соотносению тех или иных мыслительных содержаний с элементами чувственного опыта и структурами объективной действительности. Субъекту противостоит мир объектов, раскрывающихся перед познающим разумом и его эвристическими способностями.

Постклассическая философия стремится преодолеть субъект-объектную оппозицию. Она исходит из признания факта онтологической вовлеченности субъекта, укорененности его познавательной и практической деятельности в структурах исторической и культурной традиций вплоть до полного «растворения» субъекта в историческом бытии (идея философствования без субъекта, концепция «смерти субъекта»).

Для классики характерно стремление к объективной «вечной истине», преодолевающее на этом пути множество препятствий и, прежде всего, предрассудков, обусловленных самой природой человека, его психофизической организацией,

несовершенством языка и форм общения, исторической ограниченностью любых видов практики.

Постклассика трактует знание через выявление его эффективности, практичности, утилитарности. Истина должна, прежде всего, согласовать экзистенцию с формами социальной организации, «приспособить» человека к миру.

В качестве главного инструмента познания в философской классике выступает разум. Целью познания является воспроизведение фундаментальных оснований бытия в самоорганизованных системах непротиворечивого знания. Пафос классического философствования – это пафос системосозидания. Связи философских понятий, конструируемых разумом, отражают системность самого бытия, а категории (случайность, необходимость, причинность, форма) наполняются объективно-онтологическим содержанием.

Постклассика расширяет поле философской рефлексии, выходя за пределы рациональных оснований бытия мира и человека. Мир не только познается. Он прежде всего переживается субъектом, изначально этому миру сопричастным. Этим обстоятельством обусловлено появление в постклассическом философствовании новых категорий (экзистенциалов), совершенно немислимых в контексте классического мышления: «страх», «забота», «сподручность», «заброшенность», «экзистенция». Неудивительно, что стремящаяся к выражению такого рода опыта постклассическая мысль использует такие средства как интуиция, «вчувствование». Размывая границы между философией и наукой, мыслители обращаются к использованию различных литературных форм (эссе, афоризм, символическая поэма, пьеса).

2) Исторические этапы развития постклассической философии

Процесс концептуально-содержательного и тематического оформления постклассической философии, а также кардинальные изменения в сфере языка и стилистических особенностей философствования исторически осуществлялись в несколько этапов.

Первый из них был связан с распадом гегелевской школы философской классики и критическим переосмыслением задач и предмета философской рефлексии. Обнаружила себя тенденция к освобождению философии от метафизики и крайнего рационализма. В этой связи следует упомянуть имена Л. Фейербаха, С. Кьеркегора, К. Маркса, усилиями которых европейская философия осуществила коренной поворот к анализу исторически конкретного бытия, отвернувшись от абстрактно-спекулятивных форм мышления. Подобного рода импульсы были усилены в творчестве Ф. Ницше, основателя «философии жизни», заменившего гегелевский абсолютный разум категорией «жизни» как бесконечного процесса мирового становления. Тем самым он продолжил развитие философской программы А. Шопенгауэра, видевшего в основании мироздания волю.

Второй этап в становлении постклассической философии был связан с весьма противоречивыми тенденциями в развитии философского сознания. С одной стороны, в рамках *позитивистского направления* (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль) радикально отвергались принципы метафизического и спекулятивного философствования, столь характерные для классических систем и концепций, с другой - обнаружились ориентации на сохранение и конструктивное переосмысление классического наследия. В 60-х гг. XIX в. под лозунгом «Назад к Канту» оформляется *неокантианство*. Оно представлено двумя основными философскими школами – марбургской (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и фрейбургской (баденской) (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Несколько ранее под лозунгом «Назад к Гегелю» начало формироваться уже *неогегельянство*. К наиболее видным его представителям относятся Дж. Д. Стерлинг, Э. Кэрд – в Англии; Р. Кронер – в Германии; Б. Кроче, Дж. Джентиле – в Италии; А. Кожев, Ж. Валь, Ж. Ипполит – во Франции и др.

Стремлением сохранить верность традициям и фундаментальным принципам философской классики отмечен и ряд направлений и школ религиозной философии конца XIX – начала XX вв. В частности, это относится к *неотомизму* (от лат. написания имени

Фома Аквинского – Thomas). Наиболее известные его представители Ж. Маритен, Ж. Жильсон и др. в качестве важнейшей задачи философии обосновывали необходимость адаптации постулатов средневековой схоластики к социокультурным условиям XX в.

Второй этап в становлении постклассической философии сущностно характеризуется интенсивными поисками новых форм и парадигмальных образцов философствования, которые нередко представляли собой результаты сложных инверсий классических образцов философского мышления. Это утверждение достаточно адекватно отражает специфику таких философских школ и направлений как *философия жизни* (В. Дильтей, А. Бергсон, О. Шпенглер), *прагматизм* (Ч. Пирс, У. Джемс, Д. Дьюи) *психоанализ* (З. Фрейд, К.-Г. Юнг) и др.

К середине XX столетия завершается оформление третьего этапа в развитии *постклассической западной философии*. Она достигает своеобразной фазы конституирования и обоснования некой концептуально-тематической целостности, в рамках которой представлены несколько, относительно автономных стратегий неклассического философствования. Важнейшими из них являются:

- 1) социально-критическая;
- 2) экзистенциально-феноменологическая;
- 3) аналитическая.

Разнообразие философских школ, принадлежащих к названным стратегиям, во многом знаменует собой плюрализм современной философской мысли. В то же время различные течения постклассической философии, как и философской классики, объединяет рефлексивность, проявляющаяся в том, что философия постоянно выявляет (эксплицирует) и переосмысливает наиболее общие идеи, представления, формы опыта, на которых базируется та или иная конкретная культура или общественно-историческая жизнь людей в целом. Философское познание и в новую историческую эпоху выступает особым самосознанием культуры, активно влияющим на ее развитие.

3) Многообразие современной философской мысли и основные стратегии постклассической философии

Развитие постклассической западной философии в XX в. наиболее ярко представлено тремя основными стратегиями: *социально-критической, экзистенциально-феноменологической и аналитической*. Каждая из них по-своему преодолевает установки классического философствования. Социально-критическая стратегия сосредоточивает свои усилия на преодолении созерцательности классической философии. Экзистенциально-феноменологическая стратегия отвергает объективизм предшествующей философской традиции. Для аналитической стратегии актуальной становится критика субстанциализма философской классики.

Социально-критическая стратегия исторически восходит к марксистской философии, воспринимая ее интенцию к выполнению функций социальной критики. Исходя из признания существования феномена отчуждения как фундаментальной характеристики человеческого бытия в докоммунистических формациях, марксизм связал его с конкретно-историческими формами общественных отношений, базирующихся на частной собственности. Позитивная социально-историческая программа марксизма состояла в идее трансформации системы общественных отношений, приведения ее в соответствие с родовой сущностью человека, преодолении исторически ограниченных форм бытия и переходе к коммунизму как подлинной истории человечества. Неомарксизм представляет собой совокупность концепций, противопоставивших себя ортодоксальному марксизму. Он не является сколько-нибудь однородным образованием, включая в себя политические, правовые, культурологические теории.

Аналитическая стратегия обращается к анализу языка как особого феномена человеческого бытия, структурам научного знания, проблематике языковых игр. В аналитической философии критикуется субстанциализм классической философии,

центральной проблемой становится проблема языкового значения. Представляя собой рационалистическое течение в постклассической философии, аналитическая философия отличается такими качествами, как строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к широким философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям. Основной задачей философской деятельности в аналитической стратегии является достижение ясности, аналитической артикулированности, рациональной прозрачности мышления.

Экзистенциально-феноменологическая программа исходит из критического отношения к объективизму классической философии. Феноменология обратилась к исследованию особой формы существования – человеческого бытия. Оно выступает как «в себе самом себя проявляющее» и, как таковое, не поддается познанию средствами науки и логики, но требует особых интуиций для своего постижения. Эта методологическая установка была развита в философии экзистенциализма. Экзистенциалисты рассматривали человека как особое сущее, задающееся вопросом о смысле своего существования, стремящееся к творчеству, к реализации своей свободы и жизненного призвания, к поиску своей аутентичной сущности в контексте неподлинных форм социальных коммуникаций.

Многие современные философы заявляют о конце эпохи философии и кризисе традиций академического философствования. Тотальная критика разума и принципов интеллектуализма породила экзотические проекты трансформации философии в формы художественно-литературной критики и различных типов «гибридных дискурсов». После того как Ницше показал, что истина – это «мобилизованная армия метафор», а З. Фрейд, Л. Витгенштейн и М. Хайдеггер продемонстрировали атрибутивную роль случайности в жизни человека и общества, претензии классической метафизики существенно поблекли. «Смерть Бога», забвение бытия, деконструкция – эти и многие другие понятия и смыслообразы современной философии призваны убедить в сокрушении классической философской традиции объективного и социально значимого познания и обосновать начало эры секуляризации философии.

В последние десятилетия XX – нач. XXI вв. заметно активизировались тенденции антиинтеллектуализма, релятивизации культуры и радикальной критики метафизических абсолютов. Актуализацию этих тенденций нередко связывают с феноменом постмодерна как определенной общекультурной ориентацией современного западного общества, проявляющейся в искусстве, литературе, архитектуре. Влияние постмодернистских идей сказалось и на развитии философии. Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Р. Рорти и др. в своих сочинениях неоднократно заявляли об исчерпанности традиционных форм философствования и необходимости перехода к состоянию постметафизического мышления. Философии оставляют лишь удел ироничного воззрения на происходящее либо соблюдения принципов солидарности в обсуждении вечных философских вопросов.

Во многом эти и подобные рассуждения адекватно воспроизводят специфику современной социокультурной ситуации и роль философии в ней. Однако, это не означает, что крах надежд на объективистский и универсалистский стиль философствования, породивший феномен «отчаяния разума», должен привести к абсолютной дискредитации истины и реализма. Без них исчезают фундаментальные основания этоса культуры и цивилизации, возникает угроза хаоса и торжества иррационализма. Такая перспектива делает весьма проблемным воплощение в истории принципов демократии и гуманизма. Поэтому на переломе эпох в условиях глобального мировоззренческого выбора философия призвана отчетливо зафиксировать и реализовать свои конструктивные и созидательные функции в развитии познания и жизнедеятельности современного общества.

ЛЕКЦИЯ 2. СОЦИАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА

(4 часа)

ПЛАН ЛЕКЦИИ:

1) Социально-критическая стратегия постклассической философии как вариант преодоления познавательных установок философской классики. Становление и основные черты марксистской философии.

2) Эволюция марксизма в XX веке. Неомарксизм и постмарксизм. Франкфуртская школа и «критическая теория общества».

3) Феномен советского марксизма-ленинизма.

ЛИТЕРАТУРА:

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

История философии: Учебник / Ч.С. Кирвель [и др.]; под ред. Ч.С. Кирвеля. – 2-е изд., испр. – Минск: Новое знание, 2001. – 728 с.

История философии: Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002. – 1376 с.

Современная западная философия: Учебное пособие / В.Л. Абушенко [и др.]; под общ. ред. Т.Г. Румянцевой. – Минск: Книжный дом, 2009. – 1024 с.

Философия в современном мире: Учеб.-метод. комплекс: учеб. пособие / А.И. Зеленков [и др.]; под ред. А.И. Зеленкова. – 2-у изд. – Минск: Изд. центр БГУ, 2007. – 215 с.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Адорно Т. Исследование авторитарной личности. – М., 2001.

Альтюссер А. Просто ли быть марксистом в философии // Философские науки. – 1990. – № 1.

Андерсен П. Размышления о западном марксизме. – М., 1991.

Бадентэр Э. Мужская сущность. – М., 1995.

Бовуар де С. Второй пол. – М., 1997.

Грамши А. Искусство политики. Т. 1-2. – М., 1990-1991.

Карл Маркс и современная философия. – М., 1990.

Касториадис К. Воображаемое установление общества. – М., 2003.

Лукач Д. Своеобразие эстетического. Т. 1. – М., 1985.

Ленин В.И. О значении воинствующего материализма// В.И. Ленин Полн. собр. соч. Т. 45.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. – М., 2002.

Троцкий Л.Н. К истории русской революции. – М., 1990.

Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. – 1992. – № 4.

Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – СПб, 1997.

СТРУКТУРНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ КОНСПЕКТ ЛЕКЦИИ

1) Социально-критическая стратегия постклассической философии как вариант преодоления познавательных установок философской классики. Становление и основные черты марксистской философии

Социально-критическая стратегия в современной философии представляет собой исторически первый вариант преодоления основных познавательных установок философской классики. Отличительные особенности данной стратегии философствования прежде всего проявляются в осуществляемой ею критике созерцательности предшествующей философии и акцентированной констатации социальной природы и практической направленности философского мышления. Миссия философии связывается ею с выполнением критических функций, содействующих реализации идеала социальной эмансипации.

Переход постклассической философии от мира к социуму обусловил социальный характер развития критической традиции. Социально-критическая стратегия рассматривает жизненный опыт людей в конкретном социальном контексте. Ее интересуют те аспекты общественных отношений, которые связаны с насилием и притеснением. Основанием для дискриминации в современном обществе могут быть классовые различия, расово-этническая принадлежность, а также различия пола и даже возраста. Три последних фактора обуславливают такие формы дискриминации, как расизм, сексизм и эйджизм. При этом утверждается, что знание является той силой, с помощью которой можно снизить (или увеличить) притеснение. Большое значение в этих теориях отводится практическому аспекту, что проявляется в тесной связи философских теорий с политическими и общественными движениями современности.

Предметом рассмотрения в социально-критических теориях становятся конфликтные ситуации, вызванные противоречиями между различными социальными группами. При этом акцент смещен в сторону тех социальных групп, интересы которых оппозиционны доминирующим в обществе социальным структурам. Среди целей данной стратегии – стремление к демистификации наличных идеологических ориентиров, к изучению социальных противоречий и поиску способов борьбы за освобождение, что может сопровождаться сменой социального порядка.

Наиболее актуальными проблемами, исследуемыми в рамках социально-критической стратегии, являются вопросы социальных противоречий и конфликтов, природа социальной реальности и идеологических импликаций, феномен отчуждения личности в условиях существования репрессивных механизмов социализации и манипуляции массовым сознанием. Достаточно рельефно эти и родственные им проблемы обнаруживают себя в марксистской и феминистской исследовательских программах, которые вполне определенно репрезентируют социально-критическую стратегию философствования в современной культуре.

Марксистская традиция достаточно обширна и многообразна. Начало формирования *классического марксистского* наследия в трудах К. Маркса, Ф. Энгельса и их ближайших последователей относится ко вт. пол. XIX в. Становление ленинского этапа в развитии классического марксизма начинается на рубеже XIX-XX вв. Поворотным пунктом в развитии марксистской традиции явилась Октябрьская революция 1917 года в России и события последовавшие за ней. С одной стороны, оформился так называемый «советский марксизм», представлявший собой жесткое теоретико-идеологическое образование и являвшийся важным фактором воспроизводства советской модели социализма. С другой стороны, на Западе возникла и получила развитие альтернативная версия марксистской мысли – так называемый «западный марксизм» в лице *неомарксизма* (в частности франкфуртской школы в социологии – М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе) и *постмарксизма* (например, теории общественной рационализации Ю. Хабермаса), ставших эффективным средством выражения социального критицизма западных интеллектуалов. Феминистское направление в философии XX века разрабатывается в русле *гендерных исследований* социально-культурной реальности на основе акцентации половых различий субъектов культуры. Центральным понятием критики становится понятие «гендер» как социопол или социальная конструкция пола, в которой отображаются нормы, убеждения, стереотипы, ценности, лежащие в основании социального поведения представителей различных полов. Феминистская традиция представлена различными направлениями: либеральным, марксистским, радикальным, социалистическим и психоаналитическим (В. Вульф, Б. Фридэн, Дж. Митчелл, С. Фаейрстоун, Э. Бадентэр).

В 40-е годы XIX в. возникла марксистская философия, основателями которой были К. Маркс и Ф. Энгельс. Результатом творческого сотрудничества Маркса и Энгельса стало философское учение, которое получило название диалектического и исторического материализма. Неизвестное предыдущей философии сочетание в одной теории материализма и диалектики, дополненное социально-историческим видением действительности, позволило основоположникам марксизма открыть такую цивилизационную предпосылку развития общества, как материальное производство, описать процесс антропосоциогенеза, обнаружить некоторые причины социальной дифференциации, прояснить механизм образования всевозможных институтов, выделить феномен общественного сознания и т.д.

Маркс рассматривал капиталистическое общество как цивилизацию вещей, направленную на быстрый рост производства материальных благ. Он подвергает эту цивилизацию острой критике и выявляет ее многочисленные недостатки: отход социальных институтов от человека, деление людей на противоположные классы, жестокую экономическую эксплуатацию работника, внедрение индивидуалистической морали, духовное обеднение человека и т.д. при этом главные теоретики марксизма принимали такие основополагающие максимы буржуазного общества, как социальный прогресс, основанный на высоком развитии науки и техники, активное вторжение людей в ход естественных процессов, широкое распространение образования, а также идею разума, который должен внести порядок в стихийное движение природы и преодолеть ошибки истории.

Одним из основных тезисов философии марксизма становится существование неосознаваемой мотивации человеческих действий совокупностью материально-экономических факторов. Тем самым базовая опора существования человека смещается с индивидуальных качеств людей в социально-коммуникативную сферу. Через преобладающую ориентацию на материальные ценности обнаруживается связь марксизма с мировоззрением индустриальной цивилизации. Согласно марксизму, способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни. Маркс и Энгельс показали зависимость массового сознания (которое охватывает господствующие идеалы и принципы, предрассудки и суеверия) от общественного бытия, основу которого образуют экономические отношения. Марксизм представил общество как сложную систему, где базисом служат материально-экономические связи, а общественные отношения духовного порядка составляют надстройку.

Таким образом, данная концепция базируется на признании объективного характера социальных процессов. Они движимы экономической необходимостью. Стремление к обладанию материальными благами вызывает борьбу разных классов между собой. У каждого из них, кроме общих интересов, имеются еще и свои отдельные интересы, от которых в значительной мере зависит исторический выбор субъектов. Класс, заинтересованный в положительном решении накопленных экономикой противоречий, революционным путем меняет способ производства и осуществляет переход к обществу нового типа. В классическом марксизме спасителем общества от капиталистической эксплуатации неожиданно становится обездоленный и социально неустроенный класс. Попытка решить проблему устойчивого развития общества за счет внешних материально-экономических факторов обернулась «обожествлением» пролетарской массы, оправданием революционного насилия, утопическими надеждами на достижение такого состояния общества, которое лишено противоречий.

Одним из центральных положений марксистской теории является тезис о естественноисторическом характере развертывания социальных процессов. Развитие общества рассматривается как объективный процесс, подчиняющийся непреложно действующим законам. Вместе с тем не исключается возможность волевого вмешательства в ход истории, сопровождающегося ломкой уже сложившихся социальных структур и общественных отношений. В глазах основоположников марксизма революции служат своеобразными локомотивами, доставляющими общество на более высокий уровень развития.

Таким образом, философская доктрина марксизма богата парадоксами. Она декларирует положение о естественноисторическом движении общества, но требует революционно-волевого вмешательства в историю. Ею аргументируется зависимость сознания от общественного бытия, но вместе с тем создаются идеальные модели социального строя, призванные сменить былой общественный порядок. В ней намечается путь спасения человека от угнетения капиталом, но предусмотренный теорией переход к общественной собственности ставит людей в большую зависимость от бюрократических структур. Осуществляется жесткая критика религии и одновременно создается новый идол в лице наименее развитого класса. Вместе с тем марксистская

философия впервые в явной форме раскрыла социокультурную обусловленность познавательной деятельности, обосновала роль практики в процессе познания, дала убедительную критику агностицизма. При этом учение Маркса и Энгельса продолжает характерную для всей классической новоевропейской философии тенденцию сведения духовной деятельности к одному лишь процессу познания.

Особое место в философии классического марксизма занимает проблема отчуждения и эмансипации человека. Маркс как создатель диалектического и исторического материализма ищет источник отчуждения в объективных экономических отношениях и находит его в форме отчуждения труда. Маркс признавал труд и материальное производство наиболее значимым проявлением родовой жизни человека. Люди стремятся овладеть природой и установить контроль над условиями собственного существования. Они утверждают себя только тогда, когда работают, действуя вместе с другими, когда получают удовлетворение от труда и его результатов, когда имеют возможность проявить собственную инициативу и развить свой талант. Но процесс самоосуществления людей принимает парадоксальный характер: одновременно с ростом совокупного могущества людей увеличивается их зависимость от экономических структур, создаются и расширяются разные формы политического и идеологического принуждения. Люди создают все более продуктивные экономические структуры, которые все больше выходят из-под их контроля и становятся как бы над ними. Овеществленный в результатах прошлой деятельности труд начинает господствовать над непосредственной деятельностью. Возникает возможность экономического, а затем и политического порабощения одних людей другими, и непосредственный производитель превращается в раба своих собственных общественных отношений.

Отделение средств производства от творца материальных благ делает сам труд внешним для человека процессом – это одна сторона отчуждения. Феномен отчуждения обнаруживается не только в процессе производства, но и в распределении созданных благ, когда продукт труда рабочего неожиданно обретает самостоятельность и начинает противостоять своему творцу как некая чуждая сила – это вторая сторона отчуждения. Третья сторона отчуждения труда, по Марксу, – это отчуждение от человека его родовой жизни, которая состоит в их производящей деятельности. Отчужденный труд превращает родовую жизнь человека в простое средство физического существования, следовательно, от человека отчуждается его собственная сущность. Наконец, четвертая сторона отчуждения состоит в том, что отчужденный труд порождает отчуждение человека от человека, противостояние одних людей другим. Там, где господствует частная собственность, полагал Маркс, складываются отношения чуждых, враждебных друг другу индивидов. Отношения между людьми в таких условиях сводятся к отношениям купли-продажи.

Маркс рассматривал отчуждение в производственной деятельности как первооснову иных, вторичных видов отчуждения. Для преодоления любого вида отчуждения сначала надо устранить его исходную форму – отчуждение труда. Обобщенным материальным выражением отчужденного труда теоретик марксизма считал частную собственность, признавая ее и причиной отчуждения труда, и ее результатом. Поэтому важнейшим условием эмансипации (от лат. *emancipatio* – «освобождение») человека для Маркса было избавление от частной собственности и снятие на этой основе отчуждения.

Марксистская теория отчуждения труда и эмансипации личности выявила ряд факторов порабощения человека в условиях раннего капитализма и была сделана попытка сконструировать идеальный образ свободного человека – универсальную, всесторонне развитую личность. Маркс и Энгельс выделили и обозначили тогда еще едва наметившуюся тенденцию повышения статуса личности в обществе. Они думали, что надо так организовать социальные отношения, чтобы общество могло максимально развить и использовать высокий потенциал человека. Допускалось, что развитая личность будет легко менять профессии, совмещать интеллектуальный и физический труд, исполнительские и управленческие, практические и теоретические функции.

2) Эволюция марксизма в XX веке. Неомарксизм и постмарксизм. Франкфуртская школа и «критическая теория общества»

Эволюция марксистского учения в западноевропейской философской и общественной мысли начинается в 20-е годы XX века. Основоположниками «западного марксизма» считаются Д. Лукач и К. Корш. В дальнейшем появляются разнообразные философские течения, стремящиеся «обновить» марксизм, адаптировать его к новым историческим условиям, при этом процедура «обновления» строится на основе синтеза идей и принципов марксизма с более поздними

немарксистскими философскими течениями. Совокупность этих течений получила условное обозначение «неомарксизм». При этом практически всегда представители неомарксизма радикально отвергали ортодоксальный и официальный советский марксизм, выступавший под наименованием «марксизм-ленинизм». Объединяет все направления неомарксизма также приверженность ведущему постулату и доминирующей ценности классического марксизма – радикальному гуманизму. Трактую базовые принципы радикального гуманизма Маркса исключительно как критические и регулятивные, но не как конститутивные и резолютивные, сторонники неомарксизма полагают, что указанные принципы вполне приложимы к процедурам конкретных оценок как феноменов наличной социальной практики, так и проектируемых общественных трансформаций.

В связи с этим в неомарксизме акцентируется:

1) Особая роль и значение общественно-исторической практики, что на логическом уровне нашло свое выражение в процедурах апплицирования собственно философских понятий на модели описания процессов экономического и общесоциологического порядка (при этом философские понятия стали выступать как «отражения» категориальных рядов политэкономии и социологии).

2) Важность преодоления отчуждения, самоотчуждения и овещнения человека – как результат такого многомерного отчуждения неомарксизмом трактуется не только социально-экономическая структура антагонистических обществ, но и наличная предметно-вещественная организация мира людей как таковая.

3) «Перспективная установка» на всевозрастающее разностороннее удовлетворение подлинных человеческих потребностей.

4) признание свободного развития каждого и любого индивида как «условия свободного развития всех».

5) Признание утопичности и принципиальная неприемлемость таких идей, как бесклассовая и безгосударственная социальная организация, сопряженная с ликвидацией института частной собственности и системы товарно-денежных отношений, провозглашение предпочтительности распределения общественного продукта по «затраченному труду» или «по потребностям», идея социальной организации коммунистического типа как средства осуществления таких целей.

Несмотря на то, что неомарксизм – явление неоднородное, в нем можно выделить два направления: диалектико-гуманистическое и сциентистское направления. Первое направление представлено такими философскими течениями, как франкфуртская школа, фрейдомарксизм, экзистенциалистский вариант марксизма, феноменологический марксизм, будапештская школа, группа «Праксис», «философия надежды» Э. Блоха. Представители диалектико-гуманистического направления считали, что в классическом марксизме по существу не разработана проблема человека, а именно эта проблема, по их мнению, должна быть центральной в любой философской концепции. При этом человек понимается главным образом как субъект исторического действия, поэтому проблема бытия человека в структуре общества становится приоритетной. В рамках диалектико-гуманистического направления марксизм был дополнен идеями, взятыми из неогегельянства, «философии жизни», феноменологии, экзистенциализма, фрейдизма.

Второе направление представлено «аналитическим марксизмом» Л. Дж. Коэна, «теоретическим антигуманизмом» Л. Альтюссера и др. Представители сциентистского направления, напротив, считают, что классический марксизм недостаточно научен. Чтобы марксистское учение об обществе обрело строго научную форму, в него нужно ввести принципы современной науки, соединить марксизм со структурно-функциональным методом, теорией игр, модальной логикой и т.д.

Наиболее влиятельным течением неомарксизма является франкфуртская школа социальной философии. Теоретическое оформление ее идей было положено в 30-40-е годы XX в. на базе Института социальных исследований (Франкфурт-на-Майне) такими мыслителями, как М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромм, В. Беньямин и др. Исследовательский проект франкфуртской школы известен как «критическая теория общества». В проекте предполагалась критика позитивистского и неопозитивистского подходов к социальному познанию, а также критика самого общества, т.е. переориентация социального познания с саморефлексии и самокритики на критику объекта социологии.

Согласно мнению теоретиков франкфуртской школы позитивизм раздробил целостную единую человеческую практику – «праксис» – на противоположные и даже взаимоисключающие

«субъекта» и «объекта» познания. «Критическая теория» должна была преодолеть эту раздробленность, сделав предметом анализа всю человеческую и «над-человеческую» деятельность. В этой теории должен был реализоваться диалектический подход, учитывающий тот факт, что «объект» познания – это продукт деятельности «субъекта», и выступает он обособленно лишь в рамках «превращенной формы» сознания, которая раздваивает целостность человеческой практики. Критическое отношение к существующим наукам об обществе привело представителей франкфуртской школы к резкой критике реалий современного им «позднекапиталистического» или «индустриального» общества, наиболее полно воплотившего, по их убеждению, все негативные тенденции предшествующего развития человеческой цивилизации. Ими были заложены основы леворадикальной американской социологии и традиции глубоких аналитических исследований тоталитарных (фашистских и коммунистических) режимов.

Популярность франкфуртской школы определялась многоплановостью и актуальностью рассматриваемых ею проблем, среди которых наиболее значимыми являются: 1) определение специфики, логики и методологии социального познания, анализ мировоззренческих и философских оснований социальной теории; 2) рассмотрение общих вопросов культуры и ее включенности в социальный контекст и политическую практику; 3) исследование проблемы «человек и отчуждение»; 4) изучение феномена социальной психологии, факторов ее формирования, специфики и перспектив изменения; 5) определение роли научно-технической революции в общественной жизни и др.

Определяя методологические основания своей «критической теории», представители франкфуртской школы настаивают на специфике социального познания, выраженной в совпадении субъекта и объекта познания в социальной практике, в абсолютной противоречивости социальной сферы и в уникальности социальных явлений, что исключает возможность подведения их под общие понятия. Франкфуртцы предлагают выбирать преимущественную исследовательскую стратегию, исходя из специфики познания: по их мнению, для естествознания характерна ориентация на процедуру «объяснения», а для социальных наук – на «понимание», выявление значений и смыслов (закрепляя за процедурой объяснения подчиненную роль). В связи с этим для социальных наук также не подходит установка на разграничение научной объективности и ценностей, так как само общество как объект познания демонстрирует в себе наличие и того, и другого. Перспективным для социального познания признавался союз социологии с философией, поскольку именно последняя может предложить теоретическую модель общества как системы. Вместе с тем сама социальная теория не может и не должна претендовать на абсолютность – она должна меняться и обновляться вслед за изменениями, происходящими в ее объекте. Разрабатывая свою теоретическую модель общества, представители франкфуртской школы обращаются прежде всего к марксизму, но не к его классической версии, а к неомарксистской теории, сформулированной Д. Лукачем и К. Коршем.

Важнейшим понятием «критической теории общества» становится понятие «тотальность» (позд. лат. *totalitas* – «цельность, полнота»), которое используется для обозначения общества как конкретно-исторической целостности с определенными рационально упорядоченными и рационально упорядочивающими структурами (для современности – это система капиталистических отношений). У Т. Адорно тотальность носит негативный характер, так как она определяет полную детерминацию индивида со стороны общества, примат общественного над индивидуально-человеческим, а также выявляет фактическое бессилие индивида перед обществом. Критическая направленность понятия «тотальность» позволяет рассмотреть современное капиталистическое общество как систему, в основе которой находятся системообразующие экономические отношения. В них происходит не только овеществление труда, но овеществление начинает пронизывать все общество, все ориентировано на получение максимальной прибыли, и сама человеческая деятельность и ее результаты превращаются в силу, господствующую над человеком и враждебную ей. Этот процесс и есть отчуждение, которое в современном позднекапиталистическом обществе становится тоже тотальным. Тотальность и всепроникающее отчуждение порождает и определенный тип личности – «авторитарную личность» – для которой характерна незакрепленность в устойчивых социальных группах, размывание традиционных ценностей, отсутствие собственного «Я». У личности с «тоталитарным синдромом» отсутствует способность к самодетерминации (т.е. к самостоятельному определению своих целей и жизненных перспектив) и способность к ответственности, но имеется готовность во всем положиться на того, кто обещает стабильное существование. Так в рамках социальной психологии франкфуртцы расширяют марксистский тезис о том, что общественное бытие

определяет общественное сознание, делая вывод о том, что общественное бытие детерминирует общественную психологию, в том числе и структуры бессознательного.

Констатируя наличие в позднекапиталистическом обществе тотального отчуждения и особого типа личности, склонного к авторитаризму, представители франкфуртской школы приходят к заключению, что современный капитализм как тотальность – это особый способ организации общества, обеспечивающий его функционирование и стабильность за счет установления контроля за всеми его элементами, включая человека. Причиной того, что становится возможной тотальность в европейской истории, представители франкфуртской школы называют просвещение как процесс проникновения разума во все сферы действительности. Разум получил право на «неуемное своеволие», право конструировать и преобразовывать мир, природный и социальный, по своему усмотрению. Реализация этого своеволия и привела к полному порабощению человека им самим созданными экономическими и политическими структурами, техникой и технологией. Прогресс становится идолом, которому поклоняется и просвещение, и вся западная цивилизация, а рациональность и рационализм (как ее концептуальное оформление) выступают системообразующими принципами западной культуры. С точки зрения теоретиков франкфуртской школы, сформировавшаяся в Новое время *научная* рациональность, ориентированная на покорение и подчинение природы, дополнилась *экономической* рациональностью в виде капиталистических экономических отношений с их устремленностью на достижение максимальной производительности и «овеществлением» всего, а затем породила и *политическую* рациональность в виде совокупности технологий, обеспечивающих политическую стабильность, включая систему механизмов манипуляции общественным мнением.

Таким образом, рациональность, философским обоснованием которой стал новоевропейский рационализм, является причиной всего негативного, что накопила западная цивилизация к XX веку – причиной появления «массового общества» и «массовой культуры». «Массовая культура», формирующая стереотипы поведения и мышления, выбирает «одномерную ориентацию», выполняет по отношению к личности функцию подавления ее творчества, что фактически означает смерть самой культуры. Парадокс истории, по мнению франкфуртцев, состоит в том, что позднекапиталистическое общество перечеркнуло все идеалы, созданные просвещением: свободу оно заменило тотальной зависимостью, гуманизм – дегуманизацией, творчество – инструментализацией, личность – анонимным безликим существом. В целом, представители франкфуртской школы ставили перед собой задачу дать уничтожающую критику техногенной цивилизации и показать, что она заслуживает лишь преодоления и отрицания, поэтому в их концепциях отсутствует развернутый анализ перспектив развития западного общества и его культуры.

Радикальный ревизионистский марксизм лег в основу так называемого постмарксизма, стремящегося преодолеть исторические ограниченности марксизма. Наибольшее распространение указанная ветвь марксизма получила в 50-70-е годы XX в. в странах Восточной Европы. Постмарксизм отказывается от прогрессистской диалектики Г. Гегеля–К. Маркса и настаивает на негативной диалектике, акцент в которой смещается в сторону деградации и распада. Теоретики постмарксизма отвергают строгую дихотомию общественных систем и допускают конвергенцию капитализма и социализма на основе демократии. Постмарксизм дал анализ новой исторической эпохи, наступившей после Второй Мировой войны в связи с обретением человечеством способности к случайному самоуничтожению. Выработывается представление о том, что современное развитое капиталистическое общество, благодаря непрерывным усилиям и вмешательству государства, нашло иные пути ослабления или разрешения противоречий между интересами производственных сил и капиталистической собственностью, нашло способ избежать тупика массовой безработицы и неизбежного при этом краха циклов воспроизводства. Это предопределяет необходимость дальнейшей разработки самого идеала социализма. Наверное, этот идеал будет далек от «рыночного социализма», «социализма с человеческим лицом» или «общества смешанной экономики», но вопрос о том, каким должен быть этот будущий социализм, еще далек от своего окончательно разрешения.

В 60-е годы XX в. с дальнейшим развитием основных идей «западного марксизма» выступил Ю. Хабермас, который одновременно критиковал неомарксистское течение социальной философии. На его философские воззрения заметное влияние оказали лингвистическая философия, герменевтика, феноменология. С классической «критической теорией» франкфуртской школы его связывает прежде всего ориентация на социально действенное знание,

способное оказать влияние на изменение общества. Ю. Хабермас усматривает ряд противоречий в теоретических построениях своих предшественников. Он обращает внимание на тот факт, что основатели франкфуртской школы, в частности М. Хоркхаймер, указывали на ангажированность социальных наук, на то, что последние включены в социальные структуры и всегда выражают интересы определенных социальных групп. Однако сами франкфуртцы не определили рамки своей собственной социальной ангажированности. Критика рациональности как таковой, предпринятая представителями франкфуртской школы, по мнению Ю. Хабермаса, не является конструктивной. Согласно Ю. Хабермасу, были недооценены потенциальные возможности традиций правового государства, а также такой феномен, как «общественность», хотя она еще остается объектом манипуляции, а не субъектом социального действия.

По мнению Ю. Хабермаса, процесс самосозидания человечества не ограничивается только трудовой сферой, на чем настаивал К. Маркс и с чем соглашались создатели «критической теории». Производственные отношения – это не только результат труда, это и процесс коммуникации. Если принять за исходное положение, что история – это процесс рационализации, как это делают представители франкфуртской школы, то следует признать, что рационализация бывает двоякого рода: 1) как процесс роста производительных сил путем отбора и рационализации средств; 2) рационализация действий, ориентированных на взаимопонимание путем устранения отношений принуждения, которые встроены в структуру коммуникации. Отсюда и два типа рациональности – экономическая и коммуникативная. Понятие «коммуникативная рациональность» становится основным в философии Ю. Хабермаса и специально рассматривается в его основных работах «Познание и интерес» (1968) и «Теория коммуникативного действия» (1981).

Указанные типы рациональности действуют разнонаправлено. Экономическая, научно-техническая рациональность подавляет личность и ее субъективность, допускает творчество только в тех пределах, которые определены расчетом и системой власти. Коммуникативная рациональность, напротив, предполагает проявление и развитие субъективности, индивидуальности, а также устранение насилия. По мнению Ю. Хабермаса, коммуникативной рациональности еще нет, есть только ложная интеракция – система отношений между людьми, обусловленная экономической рациональностью. В концепции Ю. Хабермаса рациональность рассматривается как противоречивое явление, содержащее в себе как негативные тенденции, так и потенциальные возможности их преодоления.

Если рассматривать рационализацию как проект модерна, сформировавшийся в XVIII веке, в эпоху Просвещения, то он, по мнению Ю. Хабермаса, остался незавершенным, поскольку не привел к формированию и устойчивому закреплению коммуникативной рациональности. Коммуникативная рациональность призвана регулировать такие важные жизненные сферы, как культурная преемственность, воспитание, социальная интеграция. Однако в условиях модернизирующегося западного общества коммуникативная рациональность вытесняется рациональностью экономической и административной. Все это, считает Ю. Хабермас, не может не вызывать недовольства определенной части населения. Это недовольство вызывает не деятельность интеллектуалов-модернистов. Корни этого недовольства – в глубинных реакциях на социальную модернизацию, которая под давлением императивов экономического роста и развития государственных структур все больше вторгается в экологию органических жизненных форм, во внутренние коммуникативные структуры исторических жизненных миров.

Особое место в философской концепции Ю. Хабермаса занимает понятие «модерн». По его мнению, модерн выходит далеко за рамки собственно искусства, охватывает культуру в целом. В пределах модернистской культуры единый субстанциональный разум распадается на три сферы: науку, мораль и искусство. Эта дифференциация произошла в Новое время. Возникшие в дальнейшем культурные сферы деятельности институционализируются и становятся делом профессионалов. Этот процесс оказывается весьма противоречивым. С одной стороны, профессиональная деятельность позволяет выявить внутренние закономерности каждой сферы культуры, включить их в процесс образования, с другой – увеличивается разрыв между культурой «экспертов» и «массовой публики». Прирост культуры осуществляется за счет деятельности профессионалов, что не обогащает повседневную практику. Происходит рационализация культуры, разрушающая целостный жизненный мир и целостный дух, в котором истина, добро и красота находились в единстве. По мнению Ю. Хабермаса, проект модерна, сформировавшийся в рамках Просвещения, предполагал решение двух задач. Первая состояла в развитии наук, ориентированных на выявление объективных закономерностей мира, в определении

универсальных основ морали и права, в формировании автономного искусства, при сохранении «своевольной природы» каждой из указанных сфер. Вторая задача заключалась в максимальном использовании их выявившегося познавательного потенциала с целью покорения природы, разумной организации жизненных условий, создания справедливых общественных институтов, нравственного совершенствования и достижения счастья.

Нарушение коммуникативной практики, т.е. нормальных взаимоотношений людей друг с другом, Ю. Хабермас усматривает именно в этом разрыве культурных сфер, в нарушении культурной целостности. В связи с рационализацией культуры повседневность становится рационализированной и обедненной. Нарушение целостности культуры усиливается по мере проникновения науки и техники во все сферы жизни современного общества. В результате такого вторжения наука и техника получают новые экономические, социальные и политические функции, приобретают статус господствующей власти. В условиях научно-технической революции бурный рост производительных сил нарушает все существующие социальные пропорции, усиливает «репрессии» и порабощение всех членов современного западного общества безотносительно к их положению в социуме. Научно-технический прогресс изменяет сущность самого человеческого бытия. Именно в условиях НТР экономическая и научно-техническая рациональность проникают из сферы труда в сферу человеческих взаимоотношений, подменяя коммуникацию манипулированием, делая интеракцию ложной. Более того, массовая культура как рационализированный, технократический вариант культуры закрепляет и транслирует объект-субъектную модель взаимоотношений между людьми, в рамках которой контактирующие стороны противостоят друг другу или используют партнера в качестве средства достижения своих целей.

По мнению Ю. Хабермаса, структурные изменения современного западного общества возможны только на основе подлинной коммуникации, сущностью и целью которой является понимание людьми друг друга. Чтобы достичь этого, необходимо изменить тип рациональности, структуру ментальности и модель отношений людей друг к другу. Последняя должна стать субъект-субъектной, предполагающей диалог в качестве способа общения. Вместе с тем любой диалог протекает в форме дискурса, представляющего собой социально обусловленную организацию речи. Дискурс должен строиться как многоуровневый рефлексивный диалог, в ходе которого проясняется значимость обсуждаемой проблемы для каждого участника, а также смысл и значимость самой ситуации диалога. В процессе такого общения размыкаются и соприкасаются внутренние миры его участников и достигается глубинная коммуникация. Именно она, по мнению Ю. Хабермаса, позволила бы организовать диалог всех со всеми и создать «общественность», способную изменить современное западное общество. Таким образом, концепцию Ю. Хабермаса можно классифицировать как одну из версий философии коммуникации и диалога.

3) Феномен советского марксизма-ленинизма

Развитие марксистской философии в СССР было связано с особенностями политической системы государства. Достаточно активно в ее рамках в 20-е годы XX в. проходят широкие дискуссии по проблемам социализма, социалистической революции и др. Кроме того, следует отметить, что содержательный национальный колорит русскому марксизму придали идеи таких первых русских марксистов, как Г.В. Плеханов и А.А. Богданов.

Г. Плеханов был одним из тех, кто последовательно развивал материалистическое понимание истории, определил основы религиозного и эстетического мировоззрения людей, предложил диалектико-материалистическую модель революционных процессов в социальной сфере. Среди его содержательных исследований следует отметить попытку изложения и популяризации марксистской философии в контексте материалистической традиции всемирной истории философии, а также создания собственной философской концепции, органически синтезировавшей идеи марксизма и русские философские интенции, прежде всего бакунизм. Г. Плеханов творчески разрабатывал положения о роли личности, народа, партий в историческом развитии. По его мнению, личность станет значима, если будет отражать интересы народа. Хотя индивидуальные качества – интеллект, характер, воля и т.п. – не второстепенные факторы самоутверждения личности в истории, но главное – это выявление потребностей народных масс, которые в другое время найдут себе других вождей с не худшими индивидуальными чертами.

А. Богданов был активным деятелем большевистской фракции, в которой он занимал самостоятельную позицию и выступал в качестве оппонента Ленина. Он предпринял попытку создания собственной «организационной теории» исторического материализма, в которой критиковал «фетишизацию» и абсолютизацию марксистской философии, превращение ее в

«символ веры». Марксистская философия (как и всякая наука), с точки зрения А. Богданова, должна постоянно развиваться в соответствии с новыми научными и философскими достижениями. Созданная Богдановым тектология – «всеобщая организационная наука», – рисует панорамную картину действительности: от развивающейся природы до развивающегося человечества,двигающегося к своему светлому будущему – социализму.

Следует выделить два глобальных этапа развития философии марксизма в Советском Союзе и связать их с непосредственной деятельностью В.И. Ленина как главного теоретика и с интерпретацией его философского наследия последователями. «Марксизм-ленинизм» оказался одним из магистральных путей развития марксизма на инациональной почве, сформировался под влиянием революционного изменения российской действительности и в процессе взаимодействия и борьбы с западноевропейским марксизмом.

1 этап (1920-1930-е гг.) – связан с деятельностью В. Ленина, Л. Троцкого и Н. Бухарина. Предметами их философских исследований становились проблемы бытия и развития, теории познания и логики, вопрос общественного прогресса и роли народных масс и личности в истории, исторической миссии пролетариата, роли партии в организации пролетарских масс и т.п.

Ленин не просто принимает идеи К. Маркса и Ф. Энгельса: он развивает созданное ими учение в соответствии с новыми социальными условиями. Ленин выступает как автор своеобразной марксистской доктрины, в которой социальную философию он подчиняет революционной деятельности пролетариата, обоснованию его практических действий, закономерностей стратегии и тактики классовой борьбы и социальной революции. Положение Маркса и Энгельса о победе революции экономическим путем, когда вызревают необходимые условия для установления социалистических общественных отношений, Ленин заменяет позицией, согласно которой революционные преобразования можно начинать «сверху» путем завоевания политической власти и постепенным «подтягиванием» к социалистическому идеалу всей системы общественных отношений. В этом аспекте Ленин значительно углубил учение К. Маркса, но одновременно ограничил его рамками классового противостояния и революции, упростил с целью повышения эффективности восприятия рабочими массами, свел к инструментальной функции, представив его как руководство к действию, которое притупило глобализм мировоззренческого мышления основоположников марксизма.

В целом философские взгляды В. Ленина являются органической частью его единой концепции, которая была названа «ленинизмом». Как политик и революционный деятель Ленин видел в философии теоретическое обоснование политической и практической деятельности. Поэтому, постоянно подчеркивая свою верность наследию Маркса и Энгельса, он смело обосновывал идеи и концепции, идущие вразрез с их выводами, ссылаясь при этом на новые исторические обстоятельства и практические реалии, во многом связанные, по мнению Ленина, с историческими особенностями России и ее мировой социалистической миссией. Отсюда его теория империализма, идея возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране и т.п.

Так как философские проблемы обсуждались Лениным в связи с политическими и организационно-практическими потребностями, он четко отстаивает приоритет практики в философском освоении действительности. Ленин приходит к следующим выводам: 1) открываются перспективы для прогнозирования результатов будущего развития (начальная стадия развития совпадает с конечной стадией с учетом разнообразия промежуточных этапов и т.д.); 2) создается база для жесткого классового анализа, в свете которого любая теория должна выражать классовые интересы, а правильная теория – только интересы пролетариата; 3) открываются широкие лазейки для субъективистских интерпретаций, которые санкционируются нормативной основой догматизированной теории; 4) это определяет скептическое отношение к «чистой теории», свободному философскому поиску, борьбе мнений. Эти и другие особенности ленинской концептуальной позиции создавали предпосылки для негативных интерпретаций, которые зачастую оказывались реализованными в «марксизме-ленинизме», в творчестве и деятельности последователей Ленина. Догматизация теории, абсолютизация собственных выводов, подчинение научного анализа сиюминутным потребностям, безапелляционность выводов, некритичность самоосмысления и полученных результатов – эти и другие тенденции реализовались в философской апологетике коммунистической идеологии.

В более поздний период на этом этапе в советском марксизме происходит кристаллизация сугубо историко-материалистических проблем, размежевание их с проблемами диалектического материализма.

2 этап (нач. 1950-х гг.) – связан с преодолением культа личности Сталина, который также был распространен и на сферу философских исследований. Однако это не привело к «освобождению» философии из рамок идеологии: догматизация и канонизация положений марксистской теории советскими теоретиками прекратила любое философское творчество. Только начиная с середины 80-х годов XX в. Наступает период плюрализма и открытости социальных поисков и углубление связей отечественного обществоведения с зарубежными учеными. В связи с кризисом социализма и реставрацией капитализма в странах бывшего социалистического лагеря защитники и критики марксизма вынуждены были обратиться к проблеме осмысления советского командно-бюрократического социализма как попытки реального воплощения коммунистических идей. В исследовании этой проблемы сформировался не только западный, но и российский постмарксизм, представителями которого являются Б.Ю. Кагарлицкий и А.Н. Тарасов. Хотя требуется новое концептуальное осмысление наследия «марксизма-ленинизма», постмарксистская концепция социализма однозначно утверждает, что командно-бюрократический социализм не может быть альтернативой современному капитализму и «коммунистический эксперимент в России» не является частью марксистского наследия.

ЛЕКЦИЯ 3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

(4 часа)

ПЛАН ЛЕКЦИИ:

- 1) Бытие человека как предмет философской рефлексии в феноменологии и экзистенциализме.
- 2) Важнейшие идеи и темы экзистенциальной философии.
- 3) Герменевтика: история и современность. Основные идеи философской герменевтики.

ЛИТЕРАТУРА:

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебник.– М.: Высшая школа, 2005. – 781 с.
- Ильин В.В. История философии: Учебник для вузов.– СПб.: Питер, 2005. – 732 с.
- История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4: Философия XX века. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999. – 448 с.
- Философия в современном мире: Учеб.-метод. комплекс: учеб. пособие для студентов гуманитарных и естественнонауч. специальностей учреждений, обеспечивающих получение высш. образования / А.И. Зеленков, И.А. Медведева, Е.И. Янчук; Под ред. А.И. Зеленкова. – Мн.: Изд. центр БГУ, 2005. – 215 с.
- Философия: Учеб.-метод. комплекс для студентов гуманитарных факультетов БГУ/ А.И. Зеленков, В.В. Анохина, А.П. Ждановский [и др.]; под ред. А.И.Зеленкова. – Мн.: БГУ, 2003. – 335 с.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989
- Бубер М. Проблема человека. М., 1993
- Большов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, 1992. № 4.
- Камю А. Бунтующий человек. М., 1990
- Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996
- Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995
- Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: опыт феноменологической онтологии. М. 2000.
- Сартр Ж.-П. Стена // Сартр Ж.-П. Избранные произведения. М., 1992.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2003
- Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
- Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994

СТРУКТУРНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ КОНСПЕКТ ЛЕКЦИИ

1) Бытие человека как предмет философской рефлексии в феноменологии и экзистенциализме

Развитие постклассической философии в XX веке отличает так называемый *«антропологический поворот»*, сделавший человека центральной темой философских поисков. Следует отметить, что антропологическая проблематика, начиная с деятельности софистов и Сократа, занимала особое место в классической европейской философии. Стремление утвердить человека в качестве главной темы философских рассуждений отличает ренессансный гуманизм, немецкий романтизм, французское Просвещение, немецкую классическую философию. В постклассической философии осуществляется *«новый поворот»* к проблеме человека, в связи с чем эта проблема приобретает особый статус в системе философского знания. Антропологические концепции постклассической эпохи исходят из представления о том, что любое вопрошание в философии является вопросом о том, что есть человек, а любое философствование представляет собой прояснение и обоснование специфически человеческого опыта мира. Таким образом, проблема человека провозглашается исходным пунктом и конечной целью философствования.

В постклассической философии намечается новый путь антропологических размышлений, идущий не от бытия вообще к бытию человека, а от человеческого существования к миру в целом, как он видится человеку и *«выстраивается»* вокруг него. Предметом философской рефлексии начинает выступать не бытие само по себе, а разъяснение и раскрытие смысла человеческого бытия. При этом подчеркивается, что человеческое может быть понято только исходя из него самого: никакие определения редукционистского толка и указания на внешние детерминанты не раскрывают его специфику.

Одним из наиболее ярких проявлений данной тенденции в философии XX века является *экзистенциализм*, выразивший трагизм мироощущения человека в условиях глубокого кризиса цивилизации. *«Антропологический поворот»* в экзистенциализме становится поворотом от классической *«философии сущностей»* к философии человеческого существования. *«Экзистенция»* (позднелат. *exsistentia* – существование) характеризуется в данной философской традиции как специфически человеческий способ существования в мире. Представители экзистенциализма (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю, С. де Бовуар) обращаются к конкретному опыту существования человека в мире и его отличительным особенностям.

В качестве идейных истоков экзистенциализма следует назвать следующие. Это прежде всего идеи датского мыслителя С. Кьеркегора. Его трагическое ощущение жизни, абсурдности человеческого существования оказались близкими экзистенциализму. Следует сказать и о *«философии жизни»* (Ф. Ницше, А. Бергсон), отказавшейся от средств науки и логики в познании человеческого существования и настаивавшей на применении в этом случае особых интуитивных методов.

Особое место в числе теоретических источников экзистенциализма занимает *феноменология* – учение немецкого философа Эдмунда Гуссерля (1859–1938). Феноменология обратилась к изучению внеопытных, внеисторических структур сознания, которые обеспечивают его функционирование. Феномены, в понимании Гуссерля, это то, что обнаруживает себя в себе самом, а не репрезентирует некоторые сущности, не совпадающие с феноменами. Соответственно феноменология устремлена на непосредственное видение сущностей.

Сознание, таким образом, раскрывается феноменологией в единстве его двух слоев: 1) познавательные акты (ноэзис); 2) предметное содержание (ноэмы), совпадающие с идеальными значениями. Призывая философию вернуться *«назад, к самим предметам»*, Э. Гуссерль критикует натуралистическое противопоставление сознания и бытия,

ориентирует феноменологический анализ на поиск чистых истин, априорных смыслов. Феноменология, учил Гуссерль, это «первая наука» о чистых принципах сознания и знания, о методах, выявляющих априорные условия мыслимости предметов. Осуществляемая феноменологией редукция позволяет понять субъект познания в его надэмпиричности, как носителя трансцендентальных истин, наполняющего мир смыслом. Собственно, единственная фундаментальная характеристика сознания такого субъекта – его интенциональность, т.е. направленность на объект, обращенность к миру.

Согласно Гуссерлю, только будучи включенным в сознание, бытие предметов приобретает смысл. Подлинный смысл предмета обнаруживается посредством освобождения сознания от эмпирического содержания. В результате этого освобождения раскрывается имманентный мир сознания, трансцендентный мир предметности. Утверждая, что мир конституируется сознанием человека, Гуссерль в качестве основы реальности рассматривает «стабильные очевидности», некие самоочевидные логические принципы, обнаружить которые можно посредством очищения сознания от эмпирического содержания. Феноменологическая редукция в данном случае выступает как своеобразная операция «приостановки», воздержания от привычных суждений и представлений о мире. Этот метод позволяет выявить и описать сферу непосредственной смысловой сопряженности сознания и предмета, воссоздать смысловое поле значений, возникающее непосредственно между сознанием и предметом.

Позиция Гуссерля относительно статуса философии заключается в утверждении необходимости сформировать философию как «строгую науку», которая могла бы стать универсальной основой науки в целом. Для этого философию следует избавить от психологизма и натурализма, сделать ее наукой о функционировании человеческого сознания в его взаимоотношении с окружающей действительностью. Гуссерль разрабатывает методологию строгой науки о сознании, основой которой становится требование направлять рефлекссию на смыслообразующий поток сознания и выявлять смысловую данность переживания внутри этого потока сознания. «Строгость» в данном случае подразумевает как отказ от суждений, в которых утверждается нечто определенное относительно существования предметов в их пространственно-временных и причинных связях, так и отказ от суждений, касающихся причинно-ассоциативных связей переживаний. Таким образом феноменологическая установка отстраняется от причинно-функциональной взаимозависимости сознания и предметного мира. На постижение смысловых связей – «созерцанию сущностей» – направлена феноменологическая редукция, очищающая его от всякого эмпирического содержания и вынося за скобки вопрос о существовании мира, внешнего по отношению к сознанию.

Изменяя свою позицию в поздний период своего творчества, Гуссерль отказывается от своих представлений о субъекте (редуцировавших к логическим актам деятельности) и переходит к рассмотрению чистого, трансцендентального сознания в его укорененности в структурах «жизненного мира». Идея жизненного мира связана в философии Гуссерля с осмыслением кризиса европейской культуры как кризиса науки, философии, рациональности в целом. Критикуя европейский рационализм за односторонностью, Гуссерль утверждает, что он вытеснил духовное, смысловое начало из области научного познания. Возможность преодоления кризиса видится Гуссерлем в создании новой «науки о духе». Предметом этой науки должен стать «жизненный мир» как смысловой фундамент человеческих знаний и представлений о действительности – нетематизируемый культурно-исторически обусловленный образ мира.

Феноменология Гуссерля оказала влияние на формирование многих течений в философии XX века, она была воспринята многими социологическими и психологическими школами и направлениями. Отталкиваясь от основных идей феноменологии Гуссерля, свои философские концепции развивали М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, М. Шелер, М. Мерло-Понти, Р. Ингарден и др.

Представленное в феноменологии стремление утвердить человеческое бытие как ключевую ценность, исходя из безусловного признания которой можно ставить и решать остальные философские вопросы, достаточно ярко проявилось в экзистенциализме. Выражая критическое отношение к философии классического рационализма, представители экзистенциализма упрекают рационалистическую философию в том, что она отрывается от конкретного опыта человеческого существования в мире. В противовес этой установке классической философии необходимо, утверждают они, обратиться к постижению непосредственной связи человека с миром на уровне совокупности его духовно-интеллектуальных, нравственных и эмоционально-волевых структур человеческой личности. Экзистенциалисты творчески развивают метод интенционального анализа жизни сознания и идею «жизненного мира» Гуссерля. Основной задачей этого направления становится описание и анализ экзистенциальных структур повседневного опыта человека, выявление онтологических структур экзистенции.

«Абстрактному субъекту» классического рационализма экзистенциалисты противопоставляют конкретного человека и его непосредственный жизненный опыт в его полноте, уникальности и изменчивости. Экзистенциализм исходит из критической оценки возможностей объективно-научного познания в постижении специфики человеческого бытия. Поскольку деятельность человека укоренена в существовании «здесь и теперь», он открывает себя в непосредственном переживании и постоянном самоопределении, конституируя себя в мире как конкретную индивидуальность. Человек в экзистенциализме предстает как «бесперывная неустойчивость», не имеющая завершённой определенности; из всего сущего он выделяется своей способностью превосходить заранее установленные пределы посредством проекта собственного существования.

Фундаментальной характеристикой экзистенции является свобода, которая есть выбор самого себя, своей сущности, накладывающий на человека ответственность за все происходящее в мире. Совершая любой поступок, человек осуществляет экзистенциальный выбор – не просто выбор той или иной частной цели, а выбор самого себя, определение своей сущности. Человеческое существование, таким образом, представляет собой «бытие-возможность», в котором он «должен быть тем, что он есть», а не «просто быть». Один из важнейших принципов экзистенциальной антропологии предполагает, что человек должен сам постоянно делать себя человеком.

Историчность и конечность человеческого опыта определяет условия возможности экзистенции, а также пути обретения человеком подлинного существования. Собственная экзистенция открывается человеку в напряжении пограничных ситуаций, когда привычное течение повседневной жизни прерывается и человек в «экзистенциальном озарении» прозревает основание своего существа. Различая подлинное и неподлинное бытие, экзистенциалисты противопоставляют подлинному существованию человека унифицированное, анонимное, безличное и безответственное – существование «как все». Подлинное существование утверждается в экзистенциализме как уникальный опыт творчества, свободы и личной ответственности человека.

2) Важнейшие идеи и темы экзистенциальной философии

Одна из важнейших проблем, к осмыслению которой обращаются представители экзистенциализма – это проблема существования и мироощущения человека в обществе, переживающем глубокий кризис. Осмысление этой сложной и противоречивой проблемы в экзистенциализме выступает как рефлексия над основаниями бытия «человека – в – мире», задачей философии становится содействие человеку в обретении им аутентичного личностного бытия. Философия, полагают экзистенциалисты, способна помочь человеку, охваченному трагизмом собственного существования, искать и находить самого себя, смысл своей жизни в самых сложных, «абсурдных» ситуациях. Центральное понятие

данной философской традиции, «экзистенция», характеризует уникальный опыт человека, в котором фундаментальные возможности его бытия осуществляются или упускаются; в экзистенциализме акцентируется внимание на реализующейся в человеческих поступках возможности быть самим собой.

Предметом философии немецкого мыслителя Карла Ясперса (1883–1969) выступают всеобщие характеристики человеческого бытия. Бытие обладает сложно организованной структурой, в которой следует выделить предметное бытие, «бытие – в – мире», «существование». Философия осваивает этот вид бытия в специфических формах «ориентации – в – мире». Однако существует и иной слой бытия – «экзистенция». Экзистенция открывается в «пограничных ситуациях», то есть перед лицом смерти, моральной гибели, интеллектуального крушения. Экзистенция не может быть освоена средствами науки и рефлексирующей философии, ибо она необъективируема. Ее невозможно познать, выразить в знании, ее можно только высветлить. «Высвечивание» экзистенции возможно в мышлении, ее постижение не может быть сведено к эмоционально-чувственному переживанию, при этом соотношение одной экзистенции с другой выступает как коммуникация. Коммуникация – существенный, конституирующий момент экзистенции, самобытия человека. Сущностное бытие связано с экзистенциальной коммуникацией. Коммуникация – центр всего миропонимания К.Ясперса, это своего рода критерий философской истины.

Согласно Ясперсу, экзистенция соотносится с трансценденцией, с «абсолютнообъемлющим», которое неумолимо существует, но не может быть увидено. Трансценденция пребывает во всем, в единственном как объемлющее их единое. Трансценденция выражает себя в шифрах, которые творятся и принимаются в акте экзистенциальной веры. «Эта вера не есть знание, – поясняет Ясперс, – это уверенность, которая меня ведет». Возможность общемировой веры (философской веры) Ясперс связывает с «осевой эпохой» (800-200 гг. до н.э.), когда в нескольких регионах мира был осуществлен интеллектуальный прорыв, прорыв к ясному бескомпромиссному рациональному мышлению. В эту эпоху действовали первые греческие философы, еврейские пророки, основатели зороастризма в Иране, буддизма и джайнизма в Индии, конфуцианства и даосизма в Китае. «Осевое время» выявило универсальный смысл истории, создало идею личной, экзистенциальной ответственности перед лицом объективно-безличного бытия. Сформулировав общечеловеческий духовный завет, оно обосновало универсальный моральный идеал, выступило общим истоком культур Востока и Запада.

С указанных позиций Ясперс развивает критику современного «массового общества», опустошающего человека и превращающего его в функцию машины. Тенденции к массовому обезличиванию может противостоять только «духовная аристократия». Ее представители – носители духовной экзистенции, им свойственны «индивидуально-самостоятельные биографии» они происходят из социальных слоев, имеющих культурные традиции, которые приобщают их к наследию человечества. «Элита» движет общество вперед, оно зависит от инициативы рассудительных, надежных, ответственных людей. Их задача в том, чтобы раскрепостить других людей, призвать их к историческому творчеству, вырвать их из состояния пассивности, раскрыть потенциал исторического творчества народа.

В концепции Ясперса историчность определяется как главная характеристика существования человека. Духовное становление человека обнаруживает свой первоисток в «осевой эпохе», времени конституирования общих для мировых культур феноменов сознания, рефлексии, способности ставить предельно широкие вопросы о бытии как целостности, о человеке и его самости, о человеческом существовании и его конечности. Историчность человека и историчность культуры мыслятся философом как «духовные составляющие мирового исторического процесса», особое значение в формировании которого принадлежит коммуникации.

Коренное изменение в понимании человеком мира и себя самого, происходящее в период осевого времени, обозначает становление подлинной истории и нового типа культуры, который пронизан стремлением к безграничной коммуникации, свободному осуществлению личности на основе экзистенции. Искусство, философия и религия становятся сферами культуры, обозначающими выход за пределы замкнутого сознания и его привычной мифологической символики к трансцендентному, открывающему для человека трагизм его бытия. Приращение духовного содержания человеческого существования осуществляется в диалоге между личностями как бесконечном движении к трансцендентному.

Осознание трагизма человеческого бытия и его преодоление с помощью «метафизической шифровки» искусства, философии, религии оказываются у Яспера главными функциями культуры в целом, а возвращение к осевому времени – началу философской веры, обновленной признанием высшими ценностями любви к человеку и его индивидуальности. Глубина усвоения прошлого становится подлинным источником будущего. Историчность культуры заключается в непрерывном переходе от одной инновации к другой, благодаря которому преодолевается догматическая жестокость и статичный консерватизм, открывается возможность обретения подлинного контакта с бытием в экзистенциальной открытости другому. Европейская культура, постоянно обновляющая себя духом осевого времени, отличается динамикой, интенсивностью развития и лидирует в переходе к той фазе истории, которая в XX веке начинается как собственно мировая история, обретающая контуры будущей культуры в диалоге всех культур. Общая история человечества, духовная связь между народами, вера в духовное единство человечества, питаемого из «таинственного трансцендентного источника».

Культура предстает как непрерывное историческое движение, в котором происходит приращение нравственных, эстетических, религиозных, философских ценностей и, соответственно, используются научно-технические достижения, но которое никогда не гарантировано от кризисов в результате забвения экзистенциальных глубин личности. Произошедший в осевую эпоху «переход в универсальное» предопределил доминирование общих понятий, ценностей, духовных структур в европейской культуре. Современная же эпоха знаменует «исчезновение общего европейского мира», ослабевание солидарности людей одной веры, распад основополагающего знания, отречение от духовных ценностей, от общности, неопределенность будущего. Осевая эпоха рассматривается Ясперсом как некий аналог современности: взаимодействие народов всего земного шара открывает безграничные возможности для коммуникации, – и именно коммуникация, диалог культур и национальностей может стать средством предотвращения столкновений и конфликтов. Коммуникация, взаимопонимание культур является необходимостью, противоядием от претензий на исключительность какой-либо одной из культур или религий на исключительность, противоядием против рационалистических утопий, разрушающих культурные традиции.

Спасение человека и человечества Ясперс видит на пути единства и коммуникации, на пути более глубокого осмысления истории. Принципиальная незавершенность истории вызывает в человеке желание выйти за пределы исторического бытия, оставив в стороне трудности, противоречия, опасности, неотделимые от реальной истории. Но вознесение над историей оказывается заблуждением. Ясперс подчеркивает невозможность «объективирующей» позиции внешнего наблюдателя по отношению к истории. Условием общечеловеческой коммуникации является взаимопонимание людей, основанное на общем духовном истоке всего человечества, осевой эпохе как основе общеисторического бытия. Историческое прошлое, согласно Ясперсу, – это открытый интерпретации мир смысловых отношений. Вся общественно-историческая реальность – история – мыслится философом как коммуникативный процесс.

Экзистенциально-коммуникативные мотивы философии и обусловленное ими критическое отношение к классической мыслительной традиции и современной

европейской культуре пронизывают творчество немецкого философа Мартина Хайдеггера (1889–1976). Проблема отношения к исторической традиции в его фундаментальной онтологии обусловлена самой постановкой вопроса о смысле бытия, приводящей к необходимости «деструкции» истории традиционной онтологии. Эта необходимость, согласно Хайдеггеру, вызвана неверной постановкой вопроса о бытии, закрепившейся в контексте новоевропейской культуры в форме традиции и проявляющейся на уровне установок и самих понятийных и языковых структур, в рамках которых ведутся рассуждения о бытии.

Концепция Хайдеггера объясняет мир в его соотнесенности с человеком, его деятельностью, переживаниями и устремлениями. Анализируя постановку вопроса о бытии в истории философии, Хайдеггер приходит к выводу о том, что философы если и не предали забвению это важнейшее понятие, то подменили его понятием сущего. Сущее, наличное познается с помощью понятийных средств науки и логики, бытие требует особых интуиций для своего постижения. Дело в том, что есть только одно сущее, задающееся вопросом о смысле бытия, это – человек, только человеку бытие как таковое может открыться во всей своей глубине. Постичь бытие – значит открыть его временное измерение, выяснить характер связи бытия и времени как его фундаментального основания. Способность человека рефлексировать над бытием выступает в качестве его конститутивной способности.

Бытие самого человека Хайдеггер обозначает термином «экзистенция». Экзистенциальная аналитика человеческого бытия, следовательно, это анализ бытийных определений человека, опирающийся на изначально присущее человеку донаучное, дорефлексивное понимание бытия. Сущность же человека находится в его экзистенции, которая не может быть сведена к его наличному существованию. Отличие бытия человека (экзистенции) от бытия сущего заключается в том, что экзистенция несубстанциальна, то есть она несводима к некоторой материальной или духовной субстанции. Ее специфика проявляется в отношении человека к своему бытию как к возможности. Сущность экзистенции проявляет себя в возможности человека проектировать, изменять свою жизнь. Человек есть то, чем он может стать. Предшествующая же философия, по мысли Хайдеггера, никогда не ставила проблему бытия человека как возможности, поэтому и сама сущность человека оставалась для мировой философии тайной за семью печатями. Хайдеггер же пытается наполнить категорию сущности человека конкретным содержанием, связывая ее с такими человеческими проявлениями, как «жизнь», «возможность», «решимость», «стоический героизм», «оптимизм». Здесь раскрывается временное измерение человеческого бытия, обретающего свою ценность под знаком временной ограниченности, конечности, ибо всякое человеческое бытие это «бытие – к – смерти».

Особое отношение человека к своему собственному бытию, как отмечает Хайдеггер, связано с тем, что в само это бытие заложена априорная структура – «в – мире – бытие». «В – мире – бытие» ни в коем случае не предполагает пространственной «разъединенности» человеческого бытия и мира, как если бы одно и другое существовали поначалу порознь, а затем одно нашло свое место внутри другого. Хайдеггер настаивает как раз на противоположном, а именно: человеческое бытие обнаруживает себя в изначальной определенности миром, в изначальной принадлежности ему. В своей жизни человек всегда имеет дело с миром, точнее сущим, принадлежащем миру, он использует вещи и предметы, он нечто рассматривает, переделывает, обсуждает. Все многообразие отношений человека к миру Хайдеггер обозначает категорией «озабоченность», «забота». Традиционное понимание мира как мира природы, безразличного по отношению к человеку Хайдеггер не приемлет. Мир для Хайдеггера – это всегда человеческий мир, мир человека как такового, мир, устроенный для человеческого рода. Человек находится в постоянном общении с «внутримировым сущим», а потому последнее обретает смысл своего существования в его «нужности» человеку, всякая вещь, всякий предмет явление

природы так или иначе используется человеком: лес становится лесничеством, гора – каменоломней, река – гидростанцией, ветер – ветром в парусах. И так, вещи всегда испытывают, по Хайдеггеру, воздействие человека, они выступают предметом его «озабоченного отношения», они соразмерны его бытию, являясь для него чем-то «сподручным». «Сподручность» – это категориальное определение вещей и природы, мира в целом.

Человеческое «в – мире – бытие» предполагает и бытие рядом с другими людьми, следовательно, оно включает в себя определенное «общественное» измерение. «Озабоченное» отношение человека к миру заставляет его действовать совместно с другими людьми. Совместное бытие, как указывает Хайдеггер, включает в себя по крайней мере два взаимосвязанных аспекта. Онтический разрез проблемы указывает на факт сосуществования многих людей как «наличного сущего». Экзистенциально-онтологический заключается в том, что совместный характер бытия определяет экзистенцию и тогда, когда Другого фактически нет в наличии. Одинокое существование также структурировано другим, так как в этом случае несет в себе «нехватку» Другого. Отношение людей друг к другу Хайдеггер означает категорией «попечение». Последнее включает в себя различные виды: «быть друг для друга», «быть друг без друга», «проходить мимо друг друга», «быть друг против друга», «быть друг без друга». «проходить мимо друг друга». «не затрагивать друг друга» и др. Истинное бытие человека раскрывается через деятельное, «озабоченное» отношение к вещам и другим людям.

Деятельный характер «в – мире – бытия» может, однако, принимать отчужденные формы, растворяя человека в мире, стандартизируя, усредняя его существование. В повседневной рутинной жизни человек теряет себя, свою «самость», становится похожим на других, становится таким, как Другие. Эту сферу усредненно-обезличенного существования человека, Хайдеггер называет миром *Man*, миром безликой, абстрактной «общественности». Она стремится господствовать над человеком, устанавливая над ним диктатуру Других, превращая оригинальное – в непосредственное, все тайное – в явное.

«В – мире – бытие» обладает определенными познавательными характеристиками, делая возможным постижение мира человеком. К числу таковых следует отнести «расположенность», «понимание» и «речь».

«Расположенность», по Хайдеггеру, это настроения, настроенность, аффекты, чувства. Они выступают в качестве первоначального способа сознания мира человеком и своего места в нем; опыт «расположенности» расплывчат, мало оформлен. Более высокая степень познавательной ориентации – «понимание». Оно внутренне дифференцировано. Во-первых, оно выступает как возможность, ибо человеческое бытие это то, чем оно может стать, возможность – самая первоначальная и последняя позитивная онтологическая определенность человеческого бытия. Возможность развивается, она непостоянна, она проецирует сущность человека в будущее. Во-вторых, «понимание» реализует себя через видение. Последнее означает внутреннее постижение, прояснение. Именно на этом уровне понимания осуществляется феноменологическое «видение сущности». Оно интуитивно, приоритетно по сравнению с теоретическим знанием. В-третьих, «понимание» проявляет себя в качестве «истолкования». Истолкование это усвоение понятого. Производимый модус истолкования – это высказывание (сообщение, речь). Именно понимание делает речь возможной. Речь в свою очередь артикулирует понимание. Речь – важный модус человеческого бытия, открывающего мир в качестве сподручного. Речь, высказывание основано на понимании, экзистенциально-онтологической раскрытости человека и мира.

Помимо вышеупомянутых форм познавательной ориентации, Хайдеггер выделяет отчужденные формы знания. К таковым он относит «толки», «любопытство», «двусмысленность». «Толки» – пустые разговоры, превращающее понимание в его противоположность. Люди говорят, не вникая в суть дела, увлекаясь самым процессом говорения. Толки отражают усредненно-стандартизированный уровень понимания, речь

перестает быть средством раскрытия «в – мире – бытия». «Любопытство» – превращенная форма понимания как «видения». Видение рождено из стремления все видеть, видеть суть дела; любопытство же редуцировано к интересу, к новизне как таковой, внимание перемещается от одного предмета к другому, не задерживаясь долго ни на чем. Любопытство управляется «толками», подсказывающими человеку, что нужно прочитать, посмотреть. «Двусмысленность» отражает момент враждебности в отношениях людей. Совместное бытие, будучи преломленным в отчужденно обезличенных формах существования, принуждает людей двусмысленно наблюдать друг за другом, тайно подслушивать друг друга. Все эти отчужденные формы свидетельствуют о растворении истинного бытия человека в публичности, распадении человеческого бытия под воздействием рутинной повседневности.

Вернуть человека к истинному бытию может только «страх», осознание конечности человеческого существования. «Страх» следует отличать от «боязни». Последняя имеет конкретную причину, она предметна. «Страх» беспредметен, он порождается самим фактом «в – мире – бытия», именно он и открывает мир человеку, извлекает его из состояния растворения в мире. «Страх» возвращает человеку чистую возможность бытия, проявляющуюся в одиночестве человека, его обособленности.

Антитезе подлинного и неподлинного бытия соответствует у Хайдеггера дифференциация языка (язык сущности и язык существования). Язык сущности, подлинного бытия это синкретический язык досократовской Греции. В культуре Древней Греции субъект не противопоставлен объекту, человек – природе, когда намерения слова и дела были неразделимы. Понятийное мышление Сократа, стремившегося к окончательной точности дефиниций, раскололо мир на субъект и объект. Раскол был усугублен метафизикой Платона и Аристотеля, закреплен в языке современной науки и логики; современный язык это не язык истинного бытия. Он превратился в инструмент, вещь, существующую наряду с другими вещами. Вернуть девальвированному языку его прежнюю ценность возможного на пути его реформирования, его освобождения от застывших безжизненных форм логики и грамматики. Позитивный опыт такого реформирования Хайдеггер усматривает в поэзии раннего немецкого романтизма (Гельдерлин, Новалис), поэтических экспериментах Г. Тракля. С. Георге. Новые выразительные возможности музыкального языка, полагает Хайдеггер, открываются в додекафонной системе А.Шенберга. Реформированием философского языка занимался и сам Хайдеггер. Его фундаментальная онтология – образец самобытного литературного стиля.

Представителем атеистического экзистенциализма является французский философ и писатель Жан Поль Сартр (1905–1980). Идейное многообразие его философии может быть сведено в конечном счете к главной проблеме – проблеме индивидуального человеческого бытия и свободы. Человек в абсурдном, несвободном мире, человек, ищущий и обретающий свободу – центральный образ мировоззрения Сартра.

Начало философского творчества Сартра было отмечено влиянием феноменологии Гуссерля. Мыслитель обращается к описанию структуры сознания. Последнее не может быть обусловлено внешним миром, оно само творит образы вещей, тем самым конституируя существование мира как такового. Подчеркивая самодостаточность субъекта, Сартр обращает внимание на важность дорефлективного *cogito* и ничто, на котором основывается воображение и творческая свобода. Сартр говорит о необходимости различения образа и восприятия. Они отличаются, по Сартру, не только по интенции, как считал Гуссерль, но и по степени причастности бытию. Воображение – деятельностная характеристика сознания. В структуре воображаемого выделяется область достоверного и область вероятного. Область достоверного, открывающаяся акту рефлексии, позволяет постигнуть характеристики, присущие образу до всякого обращения к опыту. Сферу вероятного составляют данные, добытые с помощью индукции. Образ – это некоторый способ, каким объект является сознанию, или, что то же самое, некоторый

способ, каким сознание задает себе объект. Образ – это своего рода квазинаблюдение. Для сравнения: в восприятии объект наблюдают, здесь дано только одна его сторона; мышление же – сознающее себя знание. Образ же обладает непосредственным знанием. Он не дает нового знания, поэтому отношение воображающего сознания к объекту и характеризуется как квазинаблюдение.

Сартр выделяет различные формы интенционального проявления бытия в человеческом мире. «Бытие – в – себе» есть способ бытия вещей, это самотождественное, «позитивное», неререфлексирующее бытие. «Бытие – для – себя» – не совпадающее с самим собой бытие. Сознание, явленное самому себе, уже не совпадает с собственным бытием, характерным для его прежнего дорефлективного состояния. Этот способ бытия и характеризует существование сознания. Оно по необходимости принадлежит миру, но с суверенным превосходством выделяет себя из него. Оно не имеет опоры в мире, оно безосновно, черпает собственные определения из себя самого, вынуждено выбирать себя, свою свободу. Такой выбор не может быть чем-либо оправдан, здесь не принимаются в расчет различные формы внешнего принуждения: моральные обычаи, законы. Несостоятельной в этом плане была бы и ссылка на давление со стороны «бессознательного».

«Бытие – для – другого» фиксирует факт совместного бытия людей. Другой – тот, кто наблюдает за мной; его взгляд делает меня вместе с моим миром объектом, присваивает себе мои возможности, заставляет меня признать себя таким, каким он меня видит; взгляд другого сводит мое бытие к чистой фактичности. Самоосуществление себя как личности это всегда бунт против других, против внешних установлений и норм, против социальных и культурных институтов. Они рассматриваются Сартром как нечто инертное, косное, подавляющее индивида. Именно в связи с этим обстоятельством следует оценивать увлеченность Сартра идеями маоистской культурной революции, общую анархо-синдикалистскую ориентацию его мировоззрения, приверженность мыслителя нигилистическим настроениям «новых левых», приведшую Сартра к прямому выступлению против культуры вообще в ходе событий мая 1968 г.

Альбер Камю (1913–1960), французский писатель и философ-экзистенциалист, продолжил лучшие традиции французской философской эссеистики, испытав влияние Вольтера, Дидро, Монтеня, Ларошфуко. На его философское и литературное творчество повлияли также идеи Кьеркегора, Ницше, Хайдеггера, Шестова, Достоевского, Кафки. Он разделял также многие идеи Сартра. Единственное, может быть, что отличало позицию Камю, – это отказ рассматривать природу как нечто враждебное человеку. Противопоставление безосновного, подвижного человеческого бытия и застывшего, закостеневшего бытия природы не характерно для мыслителя. Анализируя человеческое бытие в мире, Камю говорит о тотальной абсурдности существования, конфликтном характере человеческого общежития.

Лейтмотивом творчества Камю является идея бунта («я бунтую, следовательно, существую»). Переживание трагической коллизии смерти Бога реализовалось у Камю в его агностицизме, утверждавшем недостижимость последней истины, философско-исторических представлениях, отвергавших провиденциализм и другие прогрессистские концепции. Абсурдность человеческого существования перед лицом вселенского хаоса должна будить в сознании человека мужество жить, пробуждать в нем чувство стоического достоинства, чувство долга перед другими людьми. Этическая философия А. Камю – своеобразное «праведничество без Бога», опирающееся на заповеди христианского милосердия. Основная философская проблематика творчества А. Камю – бытие человека в абсурдном мире, его противостояние «выталкиванию в неподлинное», которое так распространено в современной цивилизации.

Экзистенциализм тесно связан со своей эпохой, проблемами и противоречиями XX века. Представленное рядом выдающихся философов, плодотворно работавших также и в области литературы, отличавшихся друг от друга как по содержанию развиваемых

концепций, так и по стилю их воплощения, это течение оказало огромное влияние на современную философскую мысль и художественную культуру.

3) Герменевтика: история и современность. Основные идеи философской герменевтики

Герменевтика (греч. *hermeneia* – толкование, разъяснение, интерпретация) как искусство истолкования текстов возникает и развивается, начиная с античности, проходя длительный период исторической эволюции. Происхождение термина «герменевтика» связывают с именем Гермеса, который, согласно древнегреческой мифологии, был вестником олимпийских богов, передававшим и истолковывавшим их послания людям.

В эпоху эллинизма герменевтами называли толкователей устных высказываний или письменных источников, смысл которых необходимо было разъяснить, будь то изречения оракулов или поэмы Гомера. В Средние века герменевтика была связана с теологией и существовала в рамках экзегетики – комментирования библейских текстов. Эпоха Возрождения создает необходимые условия для развития филологической герменевтики, предметом которой становятся классические произведения античной литературы, переведенные на национальные языки. В протестантской культуре разрабатываются проблемы теологической, филологической и юридической герменевтики – складывается так называемый герменевтический триумvirат. На основе протестантизма герменевтика формируется как учение о методах интерпретации текстов. В целом герменевтическая проблематика вплоть до рубежа XVIII-XIX веков не выделялась в качестве особой предметной области, в силу чего герменевтика долгое время входила в состав других дисциплин, прежде всего теологии и филологии.

Основы герменевтики как общей теории интерпретации были заложены немецким протестантским теологом и философом Фридрихом Шлейермахером (1768–1834). Герменевтика, согласно Шлейермахеру, представляет собой универсальную теорию истолкования текстов, учение о «взаимосвязи правил понимания». Шлейермахер выделяет два типа истолкования: «грамматическое», направленное на установление буквального смысла в контексте определенной языковой системы, и «психологическое», исходящее из своеобразия личности автора. Шлейермахер обосновывает принцип «лучшего понимания», в соответствии с которым целью герменевтической деятельности является более глубокое понимание автора и его творения, нежели то, которым обладал сам автор. Интерпретация предполагает «вживание» во внутренний мир создателя текста, проникновение в субъективность автора и воспроизведение его творческой мысли. Конгениальность (сотворчество) автора и интерпретатора достигается посредством «вчувствования» в индивидуальность автора.

Используя метафору «герменевтического круга», Шлейермахер указывает на особенность процесса понимания, которая связана с его циклическим характером: понимание целого складывается из понимания отдельных частей, при этом для понимания отдельных частей необходимо предварительное понимание целого. Процесс понимания предстает как круговое движение с постепенным нарастанием глубины постижения смысла и расширением его единства.

Линию развития герменевтической проблематики продолжил немецкий историк культуры, философ и психолог Вильгельм Дильтей (1833–1911), обосновавший статус герменевтики как методологической основы гуманитарного знания. Разделяя науки на естественные («науки о природе») и гуманитарные («науки о духе»), Дильтей выдвигает известный тезис, согласно которому «природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем». Специфику историко-гуманитарных наук Дильтей усматривает в преимущественном использовании интерпретационных методов исследования.

Дильтей обращается к интерпретации истории, рассматривая историческую действительность как своеобразный текст, подлежащий расшифровке. Понимание, согласно Дильтею, предполагает не только субъективное «сопереживание», но и

объективную реконструкцию того культурно-исторического мира, в котором определен текст возник и объективацией которого он является. В процессе интерпретации текста достигается конгениальное понимание: историческое прошлое восстанавливается в целостности его жизненных проявлений. Герменевтика, по Дильтею, является искусством истолкования литературных памятников как «письменно зафиксированных проявлений жизни», и теорией этого искусства, которая составляет фундамент наук, исследующих историю и культуру.

В XX веке герменевтика развивается как теория интерпретации текстов и как философия. Если первый подход направлен на разработку правил и процедур теоретически обоснованного и методически выверенного истолкования текстов, то второй подход связан с онтологизацией герменевтических проблем и обоснованием универсального статуса самой герменевтики. В первом подходе преобладает методологическая трактовка феномена понимания, во втором – онтологическая. Концептуальные основания данных подходов, при их существенном отличии друг от друга, обнаруживаются в одних и тех же источниках, прежде всего в работах Шлейермахера и Дильтея.

Герменевтику как единую теорию интерпретации текстов разрабатывает итальянский историк права и философ Эмилио Бетти (1890–1968). Обобщая множество технических приемов истолкования, которые были разработаны на протяжении истории герменевтики, Бетти выделяет «фундаментальные герменевтические каноны», или принципы интерпретации:

- 1) «канон герменевтической автономии», требующий сохранения имманентного смысла объекта интерпретации и, в этой связи, соответствия реконструкции точке зрения автора текста;
- 2) «канон герменевтической целостности», ориентирующий на воспроизведение объекта интерпретации в целостности и согласованности его внутренних связей;
- 3) «канон актуальности понимания», предполагающий соотнесение смысла реконструируемого целого с «духовным горизонтом» интерпретатора;
- 4) «канон герменевтического соответствия», указывающий на необходимость соблюдения смысловой адекватности понимания.

Целью герменевтической деятельности, согласно Бетти, является реконструкция смысла, вложенного в тот или иной текст автором, которая осуществляется независимо от субъективности интерпретатора. Адекватное восприятие авторского замысла, считает философ, гарантирует достоверность понимания. Налагая запрет на произвольность интерпретации, он предлагает формулу объективного истолкования: «Смысл следует не вносить, а выносить». Бетти утверждает, что при разработке герменевтической проблематики следует придерживаться нормативных требований научного подхода.

Проблематика понимания и интерпретации приобретает особую трактовку в философской герменевтике. Ее представители отталкиваются от исследования фундаментальных – онтологических – оснований бытия человека в мире.

Значительное место в истории философской герменевтики занимает идея, обоснованная Мартином Хайдеггером в работе «Бытие и время» (1927), согласно которой понимание мыслится как основное определение человеческого существования, фундаментальный способ бытия человека. Феномен понимания, по Хайдеггеру, следует рассматривать не в теоретико-познавательной, а в онтологической плоскости, поскольку человеческое бытие с самого начала есть бытие понимающее. Герменевтика выявляет онтологические параметры человеческого бытия и специфику самого человеческого существования. В философии Хайдеггера герменевтическая проблематика онтологизируется: герменевтика перестает быть вспомогательной дисциплиной или методологией гуманитарного познания, становясь универсальной «философией понимания».

Концепцию философской герменевтики разрабатывает немецкий философ Ханс-Георг Гадамер (1900–2002). Главным произведением Гадамера, принесшим ему мировую известность, является работа «Истина и метод. Основные черты философской герменевтики» (1960). Развивая идеи Хайдеггера, Гадамер обосновывает «онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка». Универсальный статус герменевтики, полагает Гадамер, связан с тем, что она не ограничивается совокупностью приемов истолкования текстов, а проясняет условия и возможности понимания в целом.

В концепции Гадамера понимание определяется не как аспект познавательной деятельности, а как онтологический фундамент человеческого существования, возможности которого выявляются путем философского обоснования герменевтического опыта как опыта историчности. Историчность человеческого опыта конкретизируется им как предопределенность традицией, представляющей собой онтологическое основание понимания и необходимую предпосылку познавательной деятельности. Понимание изначально включает в себя так называемое предпонимание, или предварительное понимание, определяющее возможности интерпретации.

Специфика гуманитарного познания, таким образом, заключается в принадлежности познающего той реальности, на которую направлены его познавательные усилия. Историчность познающего определяет предпосылочный характер процесса познания: интерпретатор изначально укоренен в традиции, которую он интерпретирует. Осознание этой историчности рассматривается Гадамером как необходимое условие познавательной деятельности.

В противовес классическому рационализму, провозгласившему своей целью очищение разума от предрассудков, Гадамер обосновывает «программу реабилитации авторитета и традиции». Предрассудки, по Гадамеру, составляют историческую действительность бытия человека и неотъемлемую характеристику его сознания. Совокупность предрассудков как первичных допонятийных и дорефлексивных форм освоения бытия, заданных традицией, составляет «горизонт понимания». Само понимание выступает как способ бытия человека в пространстве культурно-исторической традиции.

Процесс постижения смысла, осуществляемый в понимании, есть процесс языковой. «Бытие, которое может быть понято, есть язык», – утверждает Гадамер. Культурная традиция нерасторжимо связана с языком, в нем выражается и им обусловлена. Как основа передачи культурного опыта от поколения к поколению, язык обеспечивает возможность традиции, а диалог между различными культурами реализуется посредством поиска общего языка. В стихии языка осуществляется как понимание человеком мира и его самопонимание, так и понимание людьми друг друга.

Интерпретацию культурной традиции Гадамер рассматривает как диалог прошлого и настоящего. Главным моментом в процедуре интерпретации становится не реконструкция первоначального (авторского) смысла текста, а создание смысла заново в процессе соотнесения содержания текста с той культурно-исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор. Понимание осуществляется в процессе «слияния горизонтов» интерпретатора и текста, оно предполагает применение содержания текста к соответствующей ситуации интерпретатора. Каждый акт интерпретации того или иного произведения образует звено в непрерывности традиции. С одной стороны, традиция включает в себя произведение, обеспечивая тем самым возможность его существования в культурно-историческом континууме, с другой стороны, само произведение в качестве культурно-исторического феномена обеспечивает преемственность традиции.

Онтологическое обоснование герменевтики в философии Гадамера связано с определением герменевтического круга как круга между традицией и ее интерпретациями. Понимание является открытым историческим процессом, в котором любой интерпретирующий и любое интерпретируемое уже включены в традицию понимания. Поскольку понимающий является частью понимаемого им целого, герменевтический круг представляет собой бесконечное движение мысли от истолкования текста к

самоистолкованию мыслящего. Согласно Гадамеру, только в этом круговом движении осуществляется непрерывная преемственность культурной традиции – сохранение вечно обновляющегося смысла, который всякий раз заново конструируется в процессе понимания.

Своеобразное развитие философская герменевтика получает в герменевтическом проекте французского мыслителя Поля Рикёра (1913–2005). Становление этого проекта происходит на пересечении основных направлений современной западной философии (феноменологии, философии жизни, экзистенциализма, персонализма, психоанализа, герменевтики, структурализма, аналитической философии), а также в обращении Рикёра к истории философии от классического рационализма до взглядов древних мыслителей. Рикёр стремится определить исследовательские возможности каждого из этих направлений и согласовать их в единой концепции феноменологической герменевтики.

Рикёр обращается к гносеологической стороне герменевтики, обозначая путь к онтологии, который начинается с лингвистических и семантических исследований. Рикёр подчеркивает, что «не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами». Разработка проблематики человеческого существования, полагает он, должна быть связана с осмыслением центральной для герменевтики темы истолкования значений с множественными или многозначными смыслами, то есть вокруг интерпретации смыслов символических выражений. Феноменологическое обоснование герменевтики должно быть направлено на раскрытие онтологических оснований понимания, но не прямым и непосредственным способом, как у Хайдеггера, а обходным путем, опосредованным уровнем семантических и рефлексивных исследований.

Рикёр обосновывает герменевтический метод как синтетическое описание и структурное воспроизведение познания в целом, включая все его субъективные стороны. Человек, утверждает Рикёр, познает себя в первую очередь через реальное участие в непрерывном процессе становления смысла, в истории и культуре. Одним из конституирующих начал культуры является язык символов, герменевтика же становится важнейшим способом освоения этого мира.

Гуманитарное знание «схватывает» бытие как смысловое целое, с этим связана направленность этого знания на раскрытие символической сущности бытия человека в культуре. Помимо непосредственного смысла текста, существует его «глубинная семантика», состоящая не в том, что собирался сказать автор, а в том, что говорит сам текст, открывающий «новый способ бытия». Суть интерпретации Рикёр усматривает в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом и в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении; интерпретация, полагает он, раскрывает скрытые смыслы и порождает новые смыслы.

Понимание и объяснение, по Рикёру, не противоположны друг другу, а взаимозависимы. Понимание предполагает объяснение в той мере, в которой объяснение развивает понимание. Суть этого взаимодействия Рикёр выражает в девизе: «больше объяснять, чтобы лучше понимать». В процессе интерпретации объяснение становится предпосылкой понимания, а понимание порождает новые объяснительные гипотезы, реконструирующие смысл текста как целого.

В концепции Рикёра осуществляется переход «от герменевтики текста к герменевтике социального действия». Если, считает он, определить предмет гуманитарных наук как исследование поведения, ориентированного на определенные смыслы, то поведение можно анализировать так, как анализируется текст. Подобно тому, как при истолковании текста необходимо прояснить смысловую структуру, точно так же и трактовка человеческой деятельности, осуществляемая в герменевтической интерпретации, предполагает обнаружение ее смысловых структур. Процесс истолкования Рикёр описывает как «спиралевидный», говоря об интерпретации как «герменевтической дуге». Она берет начало в жизни, проходит через произведение и мир читателя, и затем

снова возвращается в жизнь. Интерпретация, таким образом, становится одним из главных способов включения индивида в культурно-исторический контекст.

Философская герменевтика, согласно Рикёру, включает в себя семантический, рефлексивный и экзистенциальный уровни исследования. Герменевтика предполагает последовательное осуществление многообразных интерпретаций, вплоть до их конфликта. Задачей философской герменевтики является критический анализ всех возможных методов интерпретации и четкое определение сферы их применимости. «Универсальная герменевтика», разработанная на основе синтеза достижений различных типов истолкования, должна быть направлена на восстановление утраченного единства человеческого языка путем непрерывной интерпретации всех символических значений, существующих в мире культуры.

Герменевтику как особый тип философско-методологической рефлексии над основаниями гуманитарного знания отличает утверждение культурно-исторической предпосылочности познавательного отношения человека к миру. Решение методологических вопросов гуманитарного познания связывается в данном направлении с осмыслением наиболее актуальных тенденций развития общества и культуры. Представители современной герменевтики обращаются к проблемам межличностной и межкультурной коммуникации, культурной традиции и исторической преемственности, социальной ответственности и др. Рассмотрение этих проблем с позиций герменевтического подхода открывает значительные перспективы в исследовании фундаментальных структур человеческого существования, специфики взаимодействия человека с другими людьми и его отношения к действительности.

ЛЕКЦИЯ 4. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

(4 часа)

ПЛАН ЛЕКЦИИ:

- 1) Истоки формирования аналитической философии.
- 2) Программа логического атомизма.
- 3) Логико-лингвистическая программа Л. Витгенштейна
- 4) Философия лингвистического анализа.
- 5) Методологический потенциал аналитической философии в современном социально-гуманитарном познании.

ЛИТЕРАТУРА:

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аналитическая философия : избранные тексты. / сост. А.Ф. Грязнов. – М. : МГУ, 1993. – 181 с.

Аналитическая философия : становление и развитие : антология / сост. А.Ф. Грязнов. – М. : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. – 528 с.

Аналитическая философия / под ред. М.В. Лебедева, А.З. Черняка. – М. : РУДН, 2006. – 622 с.

От логического позитивизма к постпозитивизму : хрестоматия / под ред. А.А. Бобровой [и др.]. – М. : НИИВО : ИНИОН, 1993. – 215 с.

Решер, Н. Взлет и падение аналитической философии / Н. Решер // Аналитическая философия: становление и развитие : антология / сост. А.Ф. Грязнов. – М., 1998. – С. 454- 465.

Юлина, Н.С. Очерки по философии США в XX веке / Н.С. Юлина. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 300 с.

Философия и методология науки: учеб. пособие для аспирантов и магистрантов / А.И. Зеленков [и др.]; под ред. А.И. Зеленкова. Мн.: ГИУСТ БГУ, 2011. 479 с.

Философия: Учеб.-метод. комплекс для студентов гуманитарных факультетов БГУ/ А.И. Зеленков, В.В. Анохина, А.П. Ждановский [и др.]; под ред. А.И.Зеленкова. – Мн.: БГУ, 2003. – 335 с.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Боброва, Л.А. Основные черты эволюции аналитической философии в 80-е годы / Л.А. Боброва // Вопросы философии. – 1988. – № 8. – С. 67-69.

Виноградов, Е.Г. Виллард Куайн : портрет аналитического философа XX века / Е.Г. Виноградов // Вопросы философии. – 2002. – №3. – С. 105-117.

Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн / [пер. с нем. В.П. Руднева] // Логос. – 1999. – № 1.– С. 99-130 ; № 3. – С. 147-173 ; № 8. – С. 68-87.

Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Философские работы.– М., 1994. – Часть 1. – С. 75-320.

Вригт, Г.Х. фон. Витгенштейн и двадцатый век / Г.Х. фон Вригт // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 33-46.

- Грязнов, А.Ф. Аналитическая философия : проблемы и дискуссии последних лет / А. Ф. Грязнов // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 45-56.
- Дрейфус, Х. Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума. / Х. Дрейфус ; пер. с англ. Н. Родмана. – М.: Прогресс, 1978. – 334 с.
- Золкин, А.Л. Аналитическая школа права и аналитическая философия / А.Л. Золкин // «Черные дыры» в Российском законодательстве: юридический журнал. – 2005. – № 2. – С. 63-66.
- Колесников, А.С. Рассел и Витгенштейн: проблемы философского взаимовлияния / А.С. Колесников // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1989. – № 8. – С. 61-72.
- Макеева, Л.Б. Дискуссия о природе ценностей в современной американской философии / Л.Б. Макеева // Американское общество на пороге 21-го века: итоги, проблемы, перспективы / Московский гос. ун-т. – М., 1996. – С. 141-146.
- Максимов, Л.В. Очерк современной метаэтики / Л.В. Максимов // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 39-54.
- Мур, Дж.Э. Природа моральной философии / Дж.Э. Мур. ; [пер. с англ. Л.В. Коноваловой]. – М.: Республика, 1999. – 351 с.
- Рассел, Б. Философия логического атомизма / Б. Рассел ; пер. с англ. В.В. Целищева [и др.]. – Томск : Водолей, 1999. – 192 с.
- Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз ; пер. и науч. ред. В.В. Целищева. – Новосибирск : Новосибирский университет, 1995. – 535 с.
- Серль, Дж.Р. Что такое речевой акт? / Дж. Р. Серль // Новое в зарубежной лингвистике : сб. переводов. — М., 1986. – Вып. 17: Теория речевых актов / под ред. Б.Ю. Городецкого. – С. 151-169.
- Фреге, Г. Избранные работы : пер. с нем. / Г. Фреге. ; сост. В.В. Анашвили, А.Л. Никифоров. – М. : ДИК, 1997. – 159 с.
- A Companion to Analytic Philosophy / ed. by A.P. Martinich, David Sosa. – Malden : Blackwell Publishing, 2001. – 412 p.
- Baker, G.P. Frege: Logical Excavations / G.P. Baker, P.M.S. Hacker. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 1984. – 454 p.
- Dummett, M. Origins of analytical philosophy / M. Dummett. – Cambridge : Harvard University Press, 1994. – 214 p.
- Kripke, S. Wittgenstein on Rules and Private Language / S. Kripke. – Oxford : Basil Blackwell, 1982. – 256 p.
- Simmonds, N.E. Philosophy of Law / N.E. Simmonds // Bunnin, N. The Blackwell companion to philosophy / N. Bunnin, E.P. Tsui-James. – Oxford, 2003. – P. 403-428.

1) Истоки формирования аналитической философии

Традиционно аналитическую философию определяют как доминирующее направление в англоязычных странах XX века, репрезентирующее в качестве предмета исследования феномен языка и моделирующее особый стиль философского мышления, основанный на примате естественнонаучной строгости и ясности. Философы аналитической традиции уверены в возможности разрешения философских проблем при помощи анализа языка, при этом сам философский язык предполагается рассматривать в качестве автономного объекта исследования.

Безусловным остается тот факт, что для многих направлений постнеклассической философии характерен профессиональный интерес к области языка, чему во многом способствовал «лингвистический поворот», произошедший в рамках современной философии.

В качестве особенностей аналитической философии, отличающих её от иных направлений современной философии можно считать не только важность феномена языка, но и определённые методологические принципы, основанные на применении четкой логической техники анализа. Также в качестве отличительной черты аналитической философии можно назвать наличие общей идеи: построение адекватного реальности языка, определяющей вектор развития всего аналитического знания в целом. Объективный мир постигается через призму языка на основе анализа различных способов высказываний о мире, для аналитиков важным является не то, что мы можем говорить о мире, а то, что мы можем высказать о мире. Язык, таким образом, выступает как инструмент познания мира, поэтому основную задачу философской деятельности аналитики видят в анализе высказываний о реальности.

Аналитический метод – это сложное методологическое образование, включающее процедуру разделения сложных понятий на отдельные элементы с целью их детального изучения, и такие приёмы как уточнение, дополнение, разъяснение, детализация, пояснение с целью приведения теории в более точную форму. При этом «улучшенная» теория не становится единственно верной, не отвергает предыдущие мнения, но всегда вступает с ними в полемику. Вообще для аналитической философии не характерен процесс построения универсальных, всеохватывающих теорий о мире, здесь сам процесс поиска истины важнее результата.

Сегодня аналитическая философия достигла такой стадии своего развития, когда она может быть представлена как международный социокультурный феномен, свободный от идеологических пристрастий и национальных особенностей. Можно согласиться с мнением Н. Решара о том, что аналитическая философия представляет собой не столько философскую позицию, сколько подход к проблемам, своеобразную идеологию того, как необходимо действовать в области, подлежащей исследованию.

В истории философии нет единого определения «аналитической философии» как нет и общепризнанного мнения относительно её истоков. Внутри аналитической школы эта тема также является дискуссионной, плюрализм мнений по вопросу об исторических предпосылках аналитического движения обоснован тем, что хронологически история возникновения и развития аналитической философии совпадает с XX веком – веком отрицания классического метафизического наследия и обоснования собственной индивидуальности и независимости.

Сегодня представители аналитического сообщества все большее внимание уделяют проблеме определения типических характеристик и «подлинного лица» аналитической философии. Формулируются различные концептуальные модели относительно исторических предпосылок, способствующих формированию первоначального толчка, оформившего аналитическую философию.

В рамках аналитической философии можно выделить три точки зрения, наиболее ярко репрезентирующие основные тенденции интерпретации исторических предтеч аналитического движения.

Первая версия совпадает с распространенной в истории философии точкой зрения, обнаруживающей первоначальные импульсы аналитической традиции в идеях британского классического эмпиризма (Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм) и позитивизма (Дж. Милль, Г. Спенсер). Изучение знания в эмпирической форме осуществляется при помощи логико-индуктивных процедур в философии, что, в конечном итоге, привело к признанию только за научным знанием когнитивной ценности. Поскольку рациональная форма знания выражена в концептуальной форме, постольку предметом философских исследований становится язык.

Данная трактовка предполагает наличие глубинной идейной связи аналитической философии с предшествующими философскими традициями эмпиризма и позитивизма, определившими границы её исследований. Следует отметить, что подобные воззрения на развитие аналитического знания остаются наиболее нейтральной и некритикуемой версией, вместе с тем, сторонники аналитической философии формулируют альтернативные модели исторического развития.

Вторая точка зрения, разрабатываемая оксфордским философом М. Даммитом, который предлагает в качестве основного толчка, побудившего аналитическую философию к возникновению, рассматривать работы Г. Фреге. А всю предшествующую ему философскую традицию, относительно размышлений о языке, рассматривать в качестве поэтико-духовных представлений мыслителей о мире и месте в нем человека. И хотя мы не можем относиться к многообразию дофрегевской философии как к «периоду замешательства», необходимо признать, что проблема анализа языка не была приоритетной и преобладающей ни в одном из направлений философии.

Работы Г. Фреге могут быть рассмотрены в качестве той единственной призмы, сквозь которую аналитики впервые очертили проблемное поле своей философии. Ведь именно Г. Фреге дал точную формулировку исходных проблем аналитической философии: устранив из логики психологизм, обосновал новое понимание сущности языка, выраженное в его логической структуре; разграничил понятия «смысл» и «значение»; вывел утверждение о том, что слова имеют значение только в составе предложений. И главное – Г. Фреге переместил интерес научного сообщества в семантическое поле, разработав формальную теорию значения, наметив, тем самым, путь развития для последующей аналитической традиции. Позже Б. Рассел, разрабатывая метод аналитической философии, названный им «логический анализ», во многом ориентировался именно на разработки Фреге, переосмыслив работы которого, сделал их более доступными для общественности путем построения собственной философии логического атомизма на основе модели логики языка Фреге.

Таким образом, Г. Фреге может считаться основоположником, а его работы – непосредственным истоком аналитической философии в ее современном понимании. Позиция Даммита вызвала массу критики внутри аналитического сообщества, которая сводилась к обвинению автора в некорректной расстановке приоритетов исследовательской традиции аналитической философии. Считая основоположником аналитической стратегии Г. Фреге, мы, тем самым, искусственно ограничиваем предметное поле аналитической философии логико-семантической проблематикой, что не проясняет последовательность эволюции и тематического разнообразия в рамках современной аналитической философии.

В ходе дискуссий с М. Даммитом, выстраивается третья, крайне радикальная, точка зрения на начало истории развития аналитической философии. Ее авторами являются оксфордские мыслители Гордон Беккер и Питер Хакер, которые соотносят период возникновения подлинной аналитической философии с 1930 годам, когда аналитики в Оксфорде и Кембридже, «рассуждали, в первую очередь, о практике анализа в качестве простой эксплуатации языка, не зараженной влиянием эпистемологии и ознаменовавшиеся, в частности, трудами позднего Витгенштейна, Райла, Остина и многих других».

В совместной работе «Фреге: логические раскопки» [См.: 224], Г. Беккер и П. Хакер обращают внимание философов на тот факт, что труды Г. Фреге носят в первую очередь логико-математический характер, а представленная немецким ученым теория языка может рассматриваться исключительно как теория исчислений, способная стать фундаментом при создании универсальной модели искусственного языка. Самого Фреге интересовал не столько язык, сколько наличие в нем структуры, предполагающей логические функции. Ошибкой современных аналитиков, отводящих Г. Фреге роль основателя, является обращение к его работам через интерпретацию Б. Рассела. Что, собственно, и позволяет обнаруживать в них контекст аналитико-философской проблематики.

«Мессианская» роль немецкого математика и логика слишком преувеличена, современным представителям аналитической философии стоит не трансформировать идеи ученых прошлого, а максимально точно воспроизводить их. Поэтому выстраивая историю аналитической философии необходимо начинать с философии «позднего» Л. Витгенштейна, «совершившего революционный лингвистический переворот в философии, открывшего, по сути, истинное назначение анализа языка».

Отметим, что излишне критичное отношение к фигуре Г. Фреге вырывает аналитическую философию из общей истории философии, к тому же оксфордские ученые Г. Беккер и П. Хакер практически не уделили внимания деятельности Б. Рассела, не прояснив ключевую роль признанного основоположника аналитического движения.

В целом, разработанная ими позиция на сегодняшний день остается наиболее приемлемой в кругах аналитического движения, в большинстве своем согласном, что история аналитической философии должна начинаться с XX века. Это не просто новая ветвь философского знания, это особое социальное объединение, философская группа, объединенная общими интересами: «собираясь вместе в философских клубах, работая вместе в университетах, встречаясь на семинарах и конференциях, читая одну литературу, публикуясь в одних и тех же журналах, философы-аналитики кооперативно принимают решения о том, что удовлетворяет их философские потребности, что должно стать темой их обсуждения».

2) Программа логического атомизма

Переходя к рассмотрению истории формирования классического парадигмального пространства аналитической философии, прежде всего отметим, что разработка и становление первоначальных механизмов реализации процедура логического анализа языка получила в деятельности Готлоба Фреге и Бертрана Рассела, создавших фундаментальный уровень всей аналитической традиции философствования.

Первоначальные установки аналитиков во многом формируются под влиянием программы логицизма XIX века, целью которой являлось обоснование математики путём сведения её исходные понятия к понятиям логики. Б. Рассел писал о том, что аналитическая философия «обязана своим происхождением достижениям математиков, задавшихся целью очистить свой предмет от ошибок и неряшливых выводов». Поскольку проблемы математики и других областей научного знания состояли в «фальсификации логики и наводнении математики мистикой», постольку основным делом философии должна стать программа разрушения метафизического влияния на язык науки и осознание того, что «можно дать точный ответ и что существуют объективные методы, в которых нет ничего от темперамента философа, кроме стремления понять».

Основополагающий тезис ранних философских изысканий аналитиков исходил из того, что язык представляет собой наиболее эффективный инструмент для адекватного отражения знаний об объективном мире, поэтому исследовать нужно не мир, а высказывания о мире.

Мир рассматривался представителями аналитической философии как целостная субстанция доступная познанию через логическое определение в сознании и выраженная

в языке. Логический анализ обосновывался в качестве базового философского метода, это, по сути, кратчайший путь достижения истины. В связи с тем, что мир определяется в сознании логически, логика обосновывается в качестве теории познания, где процесс получения истинного знания тождественен процессу получения истинного значения выражений естественного языка с помощью метода логического анализа. Разработка принципов символической логики стала решающим моментом в оформлении парадигмального пространства аналитической философии, выраженном в логическом анализе значений высказываний научного дискурса с целью построения адекватного реальности языка.

Подлинным новаторством Г. Фреге можно считать то, что он вводит в оборот совершенно новое понимание языка, который, по аналогии с математическими критериями, стал рассматриваться как вид исчисления, как механизм, отображающий законы объективного мира через объективные законы мышления. «Мысли, по мнению Г. Фреге, делятся на части, из которых они состоят. Эти части как строительные блоки, объединяются в группы звуков, посредством которых в предложении выражается мысли. Отдельные части мысли соотносятся с частями предложения так, что структура предложения может быть представлена как картина, отображающая структуру мысли».

Считая язык автономным образованием, Г. Фреге ставит перед собой задачу построения общей теории значения, позволяющей объяснить основные принципы функционирования языка и «быть уверенным в том, что мы действительно говорим образно, когда мы переносим взаимосвязь целого и частей в мысли». В статье «О смысле и значении» Г. Фреге формулирует положение о том, что любое имя обозначает некий предмет и выражает смысл, проясняющий значение данного имени. Смысл занимает промежуточное положение между именем и его значением и имеет два принципиально важных свойства.

Во-первых, следует учесть, что из понимания смысла имени не следует понимание значения имени, а это может привести, например, к пониманию смысла несуществующего предмета или же к пониманию смысла не обладающего значением предмета. Это позволило Г. Фреге утверждать, что в языке существует множество слов обладающих смыслом, но не имеющих значения (пустые имена). Во-вторых, смысл имени носит объективный характер, в соответствии с чем, Г. Фреге вводит понятие представления и отделяет его от понятий значение и смысл. Смысл не совпадает с представлением в силу того, что представление субъективно. Представление является отображаемым образом предмета, оно связано с индивидуально-эмоциональным состоянием субъекта, то есть предмет у разных людей вызывает различные представления и тот же предмет может вызывать у одного и того же человека различные представления под воздействием различных факторов как внешнего, так и внутреннего происхождения.

Выявление факта многосмысленности, имеющего место в повседневном языке, привело к определению его как непригодного для науки. А поскольку, как полагает П. Хакер, «для Фреге мир имеет значение только в контексте предложения», постольку приоритетной становится стратегия наделения языка науки структурой, ясно отражающей структуру реальности путём создания логически совершенного языка. Г. Фреге был убежден, что применение «идеального» языка, функционирующего в соответствии с принципами логики, есть лучший способ преодоления областью научного знания недостатков естественного языка и как его следствия – психологизма.

Действительно, Г. Фреге и Б. Рассел воздерживались от психологических аспектов в обосновании процесса познания, считали, «что законы логики не являются описанием функционирования мышления человека». Б. Рассел характеризовал законы логики как наиболее общие истины о мире, как «логический опыт», независимый от эмпирического опыта. Логический анализ языка, устанавливая реальность или нереальность существования исследуемого объекта, способен решить ряд «вечных» вопросов философии, большинство которых, по мнению Б. Рассела, связаны с ошибками в

использовании языка. Логическая экспансия философского знания привела к логико-онтологическим построениям, которые в дальнейшем переросли в логико-лингвистическую теорию логического атомизма.

В «Философии логического атомизма» Рассел, характеризуя «идеальный» язык, говорит о том, что в логически совершенном языке слова, входящие в предложение, должны однозначно соответствовать компонентам описываемого предложением факта. В таком языке каждому простому объекту соответствует только один простой символ, а комплексу простых объектов (факт – есть комплекс) соответствует комбинация символов, каждый из которых соответствует компоненту комплекса. Все простые объекты – независимы, то есть между ними не существует причинно-следственных связей. «Идеальный» язык – это, своего рода, география реальности.

Задача Б. Рассела сводится к раскрытию подлинной логической формы языка, которую возможно зафиксировать только в рамках «идеального» языка, способствующего очищению конкретно языка науки и философии от мнимых понятий. «Идеальный» логический язык способен стать своеобразным мостом между мышлением и реальностью, четко соотнести языковые выражения с объектами мира. Рассел полагал, что логика языка скрыта грамматическими отношениями, то есть мы пользуемся языком, но не задумываемся, что в нем происходит – отсюда все проблемы философии, болезнь метафизики – плохая грамматика.

Язык формальной логики и обыденный язык находятся в одной плоскости, в смысле того, что первый может быть нацелен на различные виды утверждений второго. Логический анализ языка рассматривается как возможность трансформации формы утверждений естественного языка в логически корректную форму. Примером подобной логической переформулировки может рассматриваться расселовская теория дискрипций, предполагающая исключение несуществующих объектов, что, в соответствии с мнением Б. Рассела «вернёт здравый смысл реальности» и философии.

Логические парадоксы возникают из-за исходно неверной посылки при анализе предложений, когда исследователь акцентирует свое внимание на обнаружении и анализе обозначающих фраз, входящих в состав предложения. Б. Рассел настаивает на том, что для получения истинного знания необходимо строго придерживаться разработанной им методики анализа и помнить о том, что «все наше знание, как знание вещей, так и знание суждений, строится на знании-знакомстве, как на своем фундаменте». Поскольку, если человек не знаком с обычными вещами, то возможно он будет говорить и думать о фактах, не имеющих места в реальной жизни.

Логический анализ позволяет обнаружить проблемы, связанные с использованием языка, в этом контексте, задача философского исследования сводится к применению глубинного логического анализа языка, вскрывающего поверхностную грамматику и фиксирующего подлинные языковые структуры. Логический анализ завершается только тогда, когда исследователь доходит до простых символов и, соответственно, до простых объектов.

Логический атомизм Б. Рассела это, в первую очередь, теория устанавливающая различие между фактами объективного мира и способностью человека при помощи языка описывать их. Важнейшим вопросом концепции Рассела является вопрос: что такое «hookup» или каким образом язык «цепляет на крючок мысли», то есть задача логического атомизма выявить сущность взаимоотношений между языком, мышлением и внешним миром, обозначить последовательность и границы возможности описывать аспекты реальности.

Логический атомизм – это теория об объективном мире и способности человека постигать его при помощи языка и мышления. Обращение к фактам реальности решает вопрос о потенциальной истинности или ложности утверждений о мире.

Сложность выражения фактов посредством языка состоит в их структуре, которую образуют определённые обстоятельства. Обстоятельства являются конечными

атомарными структурами, они также как и факты принадлежат внешней реальности. Предложение описывает факт и указывает на обозначение обстоятельства, факт сам по себе не является обстоятельством, он не указывает на отдельно существующие вещи, поэтому факт – это то, что выражено целым предложением. Факт делает предложение истинным или ложным, но, при этом не является, ни истинным, ни ложным.

В соответствии с тем, как в логике выделяются: частные предложения; общие предложения; положительные предложения; отрицательные предложения, Рассел классифицирует и факты. Они также оказываются частными (это белое) и общими (все люди смертны), положительными и отрицательными. Частные факты не могут описывать реальность без апелляции к общим фактам, поскольку только последние предоставляют возможность совместить отдельные атомарные описания в единую картину.

Основной характеристикой факта является то, что его нельзя именовать предложением, обозначить, то есть автоматически соотнести с истинной или ложью, факт можно только подтвердить или опровергнуть. Именем определенного объекта является значение данного объекта. «Согласие с тем, что «Это белое», означает, что «это» то, что ты видишь и используешь «это» в качестве имени собственного». Предложения выражают значение отличное от значения имени, так, значение предложения является более важным, поскольку предложение выражает отношения существования, свидетельствующие об истинности или ложности факта.

Язык связан с миром через отношение имени и значения и через комбинацию имён и утверждений выраженную отношением предложений и фактов. «Имя должно быть собственным символом, который применяется для человека; предложение (или пропозиция) является собственным символом для факта. Убеждение или высказывание характеризуется двойственностью истины и лжи, которой не характеризуется факт. Убеждение или высказывание всегда затрагивает пропозицию».

Факт, согласно Б. Расселу, вообще нельзя именовать, в отношении фактов можно только посредством предложений «утверждать, отрицать, требовать, волеизъявлять, хотеть или вопрошать». Задачей логического атомизма Б. Рассела является отображение структуры мира методами математической логики через призму языка. Основные положения логического атомизма выражены в убеждении, что анализ предложений является руководством по анализу фактов, соответствующим им, а сущность анализа состоит в исследовании логических категорий мира, образующих логические атомы. Утверждение о том, что реальность можно выразить в языке стало, пожалуй, важнейшим результатом логико-философских изысканий Б. Рассела.

Следует отметить, что оформление парадигмальной ориентации логического анализа языка науки во многом повлияло на стиль философского мышления XX века. Так в процессе деятельности Г. Фреге и Б. Рассела был разработан новый стандарт философской деятельности, ориентированный на четкость философской терминологии, детальную логико-теоретическую реконструкцию исследуемой предметной области, акцентированное внимание к деталям. Приверженность специфическим стандартам последующих аналитиков привела к тому, что сегодня аналитическую философию нередко отождествляют с особым стилем философского мышления.

3) Логико-лингвистическая программа Л. Витгенштейна

Людвиг Витгенштейн является одним из важнейших философов XX века, чьи идеи оказали огромное влияние на современную философию и культуру. На «раннем» этапе своей творческой деятельности Л. Витгенштейн находился под влиянием идей Г. Фреге, Б. Рассела. Однако это не помешало ему создать оригинальную концепцию языка, как символического «зеркала» реальности. «Логико-философский трактат» – это особый взгляд на философский анализ и ответ на вопрос: почему философию интересует язык?

Традиционно два периода деятельности Л. Витгенштейна рассматривают как независимые векторы философского поиска. При этом, как считает Н. Милков, лучше

всего видно «что философы делают с Витгенштейном. Один из первых и наиболее ярких вариантов подобной иллюстрации представлен членами Венского кружка. Основываясь только на идее Витгенштейна о том, что предложения, обладающие смыслом, выражают факты, они забыли главную миссию трактата – элиминацию метафизики». Принимая во внимание и соглашаясь с замечанием Н. Милкова по поводу ошибочности искусственного разделения философии Витгенштейна, мы попытаемся представить две основные работы Л. Витгенштейна: «Логико-философский трактат» и «Философские исследования» как две части одной работы.

Следует отметить, что важнейшим результатом деятельности Л. Витгенштейна стал лингвистический поворот в аналитической философии, спроецированный в рамках «Логико-философского трактата». Поскольку, Л. Витгенштейн, в отличие от Г. Фреге и Б. Рассела, ориентировался, прежде всего, на поиски логики языка, а не языка логики, постольку его аналитический проект анализа языка существенным образом отличается от логицистского варианта. «Трактат» Витгенштейна, главным образом, направлен на поиски априорного условия мира и языка, обеспечивающего тождество их структур и способность человека получать знание об объективной реальности.

«Логико-философский трактат» стал единственной книгой опубликованной самим Л. Витгенштейном. Он тщательно прорабатывал содержание и форму трактата, в итоге сформировалась уникальная философская работа, цель которой сводится к тому, чтобы «поставить границу мышлению... в языке».

Основная идея книги заключается в формулировке, до сих пор являющейся одним из самых загадочных философских выражений: «То, что может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать».

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн поставил задачу представить язык как образ реальности. В соответствии с этим выстраивается концепция логического атомизма: язык и мир находятся в одном и том же логическом пространстве, обладая при этом идентичной логической формой.

Реальность складывается из абсолютно простых и независимых друг от друга фактов, которые образуют субстанцию мира. Согласно Витгенштейну, все выражения, существующие в языковой практике, могут быть соотнесены со стандартом идеального языка, который картографически отражает мир. Таким образом, интерсубъективность языковых значений обеспечивалась за счет логической формы универсального языка, идентичной структуре мира. Основываясь на атомарной логической модели универсального научного языка, рассматривающей истинность сложных предложений, Витгенштейн видел критерий их научной осмысленности в соответствии факту в элементарных предложениях, подчеркивая тем самым отражательную функцию языка».

Логика пронизывает весь мир и язык. Она же формирует границу языка и мира. За границей того, что может быть высказано предложениями, лежат ценности и смысл жизни. Фундаментальное переживание ценностей связано с представлением мира как ограниченного целого. Такое видение мира Л. Витгенштейн называет мистическим. Оно решает для человека проблему смысла жизни. Но высказать это решение нельзя: о чем свидетельствует седьмой афоризм. Философия же пытается говорить о том, о чем говорить невозможно. Поэтому большинство философских вопросов и предложений просто бессмысленны. Философия нарушает запрет «о чем невозможно говорить, о том следует молчать». Осознав это, она должна перестать строить собственные теории и стать деятельностью по прояснению наших мыслей и высказываний.

Расхождение с взглядами Г. Фреге и Б. Рассела проявляется главным образом в отказе Л. Витгенштейна от эпистемологического акцента в анализе языка и, соответственно, от познания опыта через предложение. Опыт всегда был необходим субъекту для определения истинности или ложности того или иного предложения, у Витгенштейна нет нужды ни в опыте, ни в субъекте. Автор «Трактата» говорит о наличии особой «способности к истинности» элементарных предложений, то есть предложение

само в ответе за свою истинность или ложность. Это больше не удел субъекта, всё зависит от связи предложения с реальностью, и здесь особое положение занимает логика. Но, опять же, понимание роли логики у Л. Витгенштейна особое.

Для него важна только логика языка, логика нужна ему как помощник в прояснении сущности языка, как путеводитель по незнакомым улицам языкового города. «Логика заботится о себе сама, нам нужно лишь следить за тем, как она это делает». Логика в «Трактате» имеет трансцендентальный характер, она появляется до опыта, до субъекта и до мышления. И следуя за Л. Витгенштейном можно понять, что логика рассматривается им как главное орудие, как инструмент философии.

Для Л. Витгенштейна формульный язык предшественников – средство, но не цель, при этом отказ от повседневного языка не является обходимым. Л. Витгенштейн настаивает на уникальности каждого из имеющихся языков, и только в отношении их «идеальные» логические конструкции могут служить открытием того, что скрыто. То есть сам формульный язык не отрицается, он рассматривается как шаблон с прозрачной структурой, в котором вся сущность языка находится на поверхности. Переход к подобному языку был бы невозможен, поскольку, человек, обладая способностью строить язык, не имеет возможности управлять им. Язык развивается по своим законам. Этот момент важен постольку, поскольку, говоря о философских проблемах, Л. Витгенштейн убежден, что причиной их возникновения является неверное истолкование именно логики языка, поэтому большинство философских проблем исчезли бы, если прояснить логику языка.

Следует также отметить, что лингвистический поворот, выраженный в «Трактате», поставил перед философией новые цели и задачи исследований, а главное – призвал саму философию отойти от строгих стандартов академической дисциплины и стать реальной деятельностью по «логическому прояснению мыслей».

4) Философия лингвистического анализа

Начиная с 1936 года, с того периода, когда Л. Витгенштейн, по мнению Я. Хинтика и М. Хинтика, «достиг формулировки тезиса о языковых играх как образующих базовые отношения между именем и объектом», он начал переориентацию философского анализа на исследование области обыденного языка. Результатом чего стала «реальная картина проектированных отношений между языком и миром, где проектированные отношения – это связь между словами и предложениями, с одной стороны, и объектами и фактами, с другой стороны», изложенная в работе «Философские исследования».

Согласно новому представлению, положение об априорной логической структуре мышления и языка – иллюзия. Пытаясь создать некий идеальный язык, философы забывают о том, что речевые акты совершаются в реальном мире, постоянно присутствуют в жизни человека и имеют четкую взаимосвязь со всеми сферами человеческой жизнедеятельности. Собственно, социальная жизнь человека видится бессмысленной без присутствия языка: общение, коммуникация, обучение осуществляются только при помощи языковых построений.

Язык – это невообразимо сложная деятельность, изучаемая множеством способов и используемая настолько многообразно, что не поддается описанию. Необходимо избавиться от стереотипа о противопоставлении мира и языка. Язык не является отражением реальности, он является частью мира, «формой жизни». Разнообразные формы социальной практики порождают различные условия употребления языка, каждая из которых соответствует конкретной ситуации, конкретным целям и желаниям.

Важным в процессе обучения языку является понимание «значения» и соотношение значения и употребления. Это – одна из главных тем «Философских исследований». «Нас то и дело запутывает, сбивает с толку впечатление, будто весь язык составлен из знаков-меток, соотнесенных с предметами. Считается, что обучение языку

состоит в наименовании предметов. То есть: форм, цветов, болевых ощущений, настроений, чисел и т.д.... Именование в каком-то смысле напоминает прикрепление ярлыка к вещи. Это склонны считать подготовкой к употреблению слова. Но к чему эта подготовка?». Ответ звучит так: «Мы даем наименование вещам и тогда беседуя, можем о них говорить, ссылаться на них, словно в акте наименования уже было заложено то, что мы делаем в дальнейшем. Как если бы все сводилось лишь к одному «говорить о вещах».

Именование – вполне правомерная «языковая игра», даже – набор игр. Именование уже предполагает владение языком, оно может быть осуществлено лишь на базе уже имеющегося языка. Хотя и здесь нас подстерегает трудность, дело в том, что, даже будучи «натренированными», мы не можем быть уверены в том, что наше понимание разделяет кто-нибудь другой. И даже более того, я сам могу воспринимать одну и ту же вещь по-разному на разных временных отрезках моего существования. Поэтому, людям, пользующимся одним и тем же языком, необходимо соглашение, предметом которого может стать способ понимания, «который допустим только в том случае, если мы обладаем некоторыми средствами проверки того, как именно утверждение понимается. По мнению Витгенштейна у нас этих средств нет».

Выход видится в исключении данной проблемы путём приведения массы примеров понимающей коммуникации. Повседневная жизнь наполнена разнообразными ситуациями использования языка, однако редко когда возникают проблемы с пониманием, – и это, по мнению Витгенштейна, является наилучшим подтверждением того, что проблема понимания преувеличена. Акцент должен быть сделан на функциональном многообразии языка, многочисленных вариациях его употребления, информативных, смыслообразующих, эмоциональных, выразительных и других возможностях языка. Разнообразные упражнения и примеры Л. Витгенштейна предусматривают особую тренировку, которая может и должна стать своеобразной «броней» против «заморочек» языка. А это, в свою очередь, играет значительную роль в формировании ясного и чистого мышления, свободного от пут языка.

Следует отметить, что, борясь с ловушками языка, Л. Витгенштейн не собирался выступать реформатором языка, в отличие от, например, логических позитивистов, которые стремились строить идеальные языки, исключая возможность появления в науке бессмысленных псевдоутверждений. Язык, с точки зрения Витгенштейна, есть факт естественной истории человеческого рода, так же как и человеческая склонность к попаданию в ловушки языка. Против них бессмысленно бороться в целом. В соответствии с этим, Л. Витгенштейн утверждал, что философия никоим образом не должна нарушать повседневное использование языка, она может только описывать его. Философия признаётся деятельностью, цель которой состоит в прояснении понимания языка. Философия фундаментальным образом отличается от науки, отличие, прежде всего, заключается в деятельности философа, которая должна быть направлена не на получение нового знания, а на объяснение и описание.

Идея «языковых игр» заняла важное место в новой концепции, став не просто одним из понятий, фиксирующих определенные реалии, «это, как считают Я. Хинтикка и М. Хинтикка, «потерянное» звено между выражениями языка и реальностью».

Языковые игры – своеобразный аналитический метод прояснения языка, он мыслится как поиск выходов из разного рода концептуальных тупиков, которыми изобилует философская традиция. Л. Витгенштейн приходит к выводу, что постижение сути высказываний, значений слов требует не искусства проникать в их скрытую логическую структуру, а предполагает нечто совсем иное. Что действительно необходимо, так это умение ориентироваться в функциях языка, его практическом применении в повседневной жизни, то есть там, где работа слов доступна восприятию.

Философский анализ – это метод устанавливающий точность и неточность понятий, поэтому философия должна смотреть вглубь работы языка, стать гидом, репрезентирующим значения языковых выражений. По мнению З. А. Сокулер «метод

состоит в том, чтобы показывать известные всем, но выпавшие из поля внимания факты различных использований языковых выражений. В результате этого должна обнаружиться неправомерность некоторых философских обобщений или утверждений. Связанные с ними проблемы отпадут сами собой. Человек, мучимый такими проблемами, почувствует ясность и облегчение. Тогда задача философского анализа – т.е. философской терапии – будет разрешена».

Но поскольку ловушки языка многообразны и неисчерпаемы, постольку выбравшись из одних, люди попадают в другие. В связи с чем, философская терапия может иметь лишь локальное значение. Она применяется только для конкретных случаев, когда философствующие индивиды задаются якобы глубокомысленными вопросами, а на самом деле нарушают принятые правила употребления языка. Предлагаемая Л. Витгенштейном терапия излечивает только эти конкретные заблуждения. Но после излечения ничего не остается, ни от проблемы, мучавшей философствующих индивидов, ни от ее решения.

Л. Витгенштейн создал уникальную доктрину, повлиявшую на ход развития всей современной философии. Обратившись к анализу обыденного языка, он, в первую очередь, восстал против туманности и загруженности философского знания.

Возникновение лингвистической философии связывают с 1930-х годами XX века, когда Дж. Уиздом, позже Дж. Остин, Г. Райл, отрицая формализм и техницизм в философии, обращаются под влиянием идей Л. Витгенштейна к анализу значений повседневного языка.

Язык полагается не замкнутым отношением одних слов к другим, а включенным в реальную человеческую жизнедеятельность, то есть язык рассматривается, прежде всего, как социальный феномен. Значение в этом контексте понимается как тот или иной способ употребления слова в определенном контексте.

Важным при рассмотрении эволюции парадигмальных ориентаций аналитической философии является обращение к работам Дж. Остина, повлиявших на оформление в рамках лингвистической философии прагматических тенденций анализа языка переориентацией направленности анализа на языковые конструкции повседневных практик.

Дж. Остин акцентировал внимание на значимости языка как такового. Он настаивал на необходимости вхождения в контекст обыденного языка в любого рода исследованиях, утверждая, что все те различия в употреблении языка, которые на протяжении всей истории складывались в человеческом сообществе, находят своё выражение в языке, поэтому для философии обыденный язык должен стать «первой ступенью». В работе «Как сделать вещи словами» Дж. Остин репрезентировал теорию речевых актов, в соответствии с которой язык понимался как социальная деятельность по производству предложений. Сказать что-то – значит констатировать что-то в пропозициональном смысле, то есть предложение отображает направленную информации. Вместе с тем существуют предложения, которые ничего не описывают и ничего не сообщают.

Дж. Остин показал, что употребляемые нами фразы имеют настолько многообразные назначения, что: «мы можем отдавать приказы, приносить извинения, давать обещания, выдвигать предположения, предупреждать кого-то, порицать, приветствовать – словом, использовать язык для совершения разнообразных действий». Говоря, например, о том, что я знаю нечто, я автоматически беру на себя ответственность за свое утверждение. Также, когда я обещаю нечто, я даю слово, что сделаю нечто, то есть беру на себя обязательство.

В результате анализа сложной структуры языка Дж. Остин формулирует два вида высказываний:

- индикативные (констатирующие) высказывания;
- перформативные (исполнительные) высказывания.

Констатирующие высказывания можно охарактеризовать как истинные-ложные. Перформативные высказывания обладают свойством ничего не описывать и ничего не сообщать, они не являются истинными или ложными и всегда рассматриваются как часть поступков или действий. Отметим, что перформативы могут быть рассмотрены только как удачные - неудачные, успешные - неуспешные. Их отличительной чертой является то, что подобные высказывания не описывают наши действия и не утверждают, что мы что-то делаем. Однако Дж. Остин настаивает что, произнося высказывания данного вида, – мы автоматически совершаем действие. Например, поблагодарить кого-то и означает произнести слова благодарности.

Трудность состоит в отличии индикативных высказываний от перформативных, поскольку их грамматические формы чаще всего совпадают. Для разрешения данного затруднения Дж. Остин формулирует трёхуровневое понимание речевого акта, выделяя три типа актов, каждый из которых фиксирует специфику значения речевого акта в процессе коммуникативной практики. Локутивный акт – фиксирует сам факт произнесения слов, при этом определяющим является значение слов. Как целостный речевой акт, в процессе своего осуществления локутивный акт сопровождается иллюкутивным актом, который содержит описание фактов действительности и намеренность. Иллюкутивный акт всегда связан с позицией автора высказывания, поэтому процесс производства данного акта включается в контекст субъективного восприятия контекста коммуникационной ситуации. Если же, произнося что-то, происходит целенаправленная и намеренная инициация определённой реакции адресата, то эффект иллюкутивного воздействия отражён перлокутивным актом.

Вводя подобные разъяснения, Дж. Остин приходит к выводу о невозможности существования чисто индикативных или же чисто перформативных высказываний. В любом случае необходимость констатировать нечто или, скажем, поблагодарить кого-то, – неизбежно приводит нас к действию.

Таким образом, складываются прагматические ориентации в рамках аналитической философии анализа обыденного языка. Это обосновывается наличием зависимости значения элементов языка и специфики их употребления от субъективных характеристик говорящего и объективных характеристик условий языковой коммуникации. При этом формулируется утверждение о когнитивной функции язык, что объясняется наличием направленности соответствия между фактами мира и элементами языка с учетом принципиально важной роли интенции и конвенции в языковой практике.

Значимым результатом этапа лингвистического анализа обыденного языка, стало знание о социальной природе языка и контекстуальности его употребления. Это во многом определило дальнейшее развитие аналитической философии, в тенденциях которой наблюдается интенция синтеза логического и лингвистического анализа, выраженная, главным образом, в стратегиях анализа специализированных языковых дискурсов социально-гуманитарного познания с целью выявления особенностей функционирования языка в различных социальных условиях.

5) Методологический потенциал аналитической философии в современном социально-гуманитарном познании

Тенденции инновационного развития философского знания зримо воплотились в основных парадигмальных ориентациях аналитической философии, которая сумела не только сохранить свой исследовательский потенциал, но и проявить его с новой силой – демонстрируя способность к трансформации и адекватному реагированию на запросы современности.

Виднейшие представители современной аналитической философии, такие как, Дж. Ролз, Р. Дворкин, Х. Патнэм, А. Кохен, являясь сегодня видными участниками дискуссий политиков, социологов, психологов, этиков, обосновывают необходимость признания аналитической философии в качестве основной философской стратегии современности.

Причина этого скрыта в содержании предметного поля современной аналитической школы, в эффективности применяемой ею методологии анализа и в тех изменениях, которые аналитическая философия внесла в проблему понимания сущности философской деятельности.

Обращение к проблемам современной социальной реальности привело к значительному расширению проблемного поля аналитической философии, в рамки которого включаются частные дискурсы специализированных дисциплин.

В результате оформились аналитическая философия права, аналитическая этика, аналитическая философия истории, аналитическая философия религии. Общим для них является анализ социальных аспектов через призму феномена языка и реализация метода логико-лингвистического анализа языка, суть которого сводится к прояснению значений слов в контексте конкретной речевой практики с последующим установлением корректности и эффективности их употребления при определённых социальных обстоятельствах. Это дало возможность аналитической философии исследовать специфику различных видов социальной деятельности, выраженную в рамках соответствующих языковых дискурсов и создавать новые модели развития, как философского знания, так и культуры в целом.

На современном этапе развития аналитическая философия репрезентируется как стратегия логико-лингвистического анализа языка социально-гуманитарного познания, в рамках которого кристаллизованы важнейшие формы социальных практик: политики, права, этики, религии, социологии, психологии и другие.

В работах современных философов и, в частности сторонников аналитической философии, обнаруживаются тенденции поиска и обоснования новых принципов стабильного развития социальных систем, детально исследуются причины конфликтных процессов в обществе, разрабатываются модели перехода к совершенному социальному устройству, выражающему новые ценности и идеалы, ориентированные на диалог и сосуществование различных политико-правовых систем.

Исследование специфики обыденного языка стимулировало практику обращения к языковым каркасам социально-гуманитарных наук. Логико-лингвистический анализ специализированных языков социально-гуманитарного познания представлен в рамках таких современных версий аналитической философии, как аналитическая философия права и аналитическая этика. Спецификой данных аналитико-философских отраслей является рассмотрение идеальных типов социальности: права и морали в ракурсе их инструменталистской интерпретации. При этом прагматический акцент становится доминирующим аспектом аналитического типа методологической рефлексии.

В рамках современной аналитической философии права сохраняется разнообразие подходов к анализу правового дискурса. Доминирующими идейными направлениями современной аналитической философии права являются: *правовой неопозитивизм* (Г. Харта, Дж. Раз), *конституционализм* (Р. Дворкин) и *правовой натурализм* (Дж. Ролз, Р. Нозик).

Специфика неопозитивистского подхода к анализу права проявляется в понимании права как основного нормативного регулятора социальных действий людей. Вместе с тем обосновывается новое понимание функций государства, суть которого сводится не к нормотворчеству, а к удовлетворению потребностей большинства членов общества, что приводит к наделению правовой реальности морально-нравственными характеристиками.

Конкретное обращение к проблеме моральных ценностей, указание их роли в рамках правовой реальности осуществляется представителями теории правового натурализма. Главной установкой данной теории является обоснование морального содержания правовых норм и утверждение приоритета права отдельного человека над «общим» благом через исследование таких феноменов социально-правового пространства, как справедливость, свобода, равенство, общее благо, ответственность, намерение.

В результате обосновывается утверждение о функциональной тождественности права и морали, как основных инструментов нормативного регулирования поведения индивидов в социуме.

По мнению сторонников конституционализма, статус права должен определяться во взаимосвязи с морально-нравственными аспектами социальной системы. Правовые нормы призваны способствовать выражению ценностных и моральных потребностей индивидов. В соответствии с этой методологической ориентацией учёт аксиологической природы правового пространства имеет приоритетное значение. При этом внимание акцентируется на важности обеспечения в обществе корректных механизмов взаимодействия между правом и моралью.

Конкретное обращение к проблеме определения природы и функций этических проблем в условиях современного общества осуществляется в рамках аналитической этики. При этом сущностные характеристики феномена морали задаются сферой языка и формами их лингвистической репрезентации. Применение аналитической методологии к языковым конструкциям этического знания ориентировано на установление связи между этической теорией и реальной практикой её применения в различных социальных ситуациях.

Наделение морали свойствами нормативности и инструментальности определили развитие концепций аналитической этики, которое осуществляется трёхстадийно: сторонники *интуитивизма* (Дж. Мур, Х. Причард, У. Росс) деидеализируют основные понятия этики, что обосновывается необходимостью придать этическому знанию практический характер. Сторонники *эмотивизма* (А. Айер и др.) формулируют утверждение о активно-деятельностной природе языка этики, поскольку выражения, имеющие моральное значение, способны воздействовать на окружающих, иницируя у них возникновение определённых эмоций. Теорией *прескриптивизма* (Р. Хейр) утверждается регулирующая функция языка этики, который способен оказывать существенное воздействие на поведение людей.

В результате происходит прагматический поворот в исследовании сферы морали, что кардинальным образом повлияло на механизмы анализа морально-нравственного пространства культуры. Это предполагает первостепенное изучение специфики той ситуации (или сферы деятельности), в рамках которой применяются определённые моральные императивы. Единственно верным критерием эффективности этих императивов, выраженных в языке этики, признаётся их практическая референтность и социальная полезность.

В завершении отметим, что содержание проблемного поля современной аналитической философии свидетельствует о высокой степени методологического потенциала данного направления в рамках социально-гуманитарного познания.

ЛЕКЦИЯ 5. ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ

(2 часа)

ПЛАН ЛЕКЦИИ:

- 1) Новые парадигмы философствования в структурализме и постструктурализме.
- 2) Философия постмодернизма: духовно-теоретические истоки и основные этапы становления. Тематическое пространство постмодернистской философии.
- 3) Глобализация как процесс формирования нового миропорядка и объект социально-философского осмысления.

ЛИТЕРАТУРА:

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебник.– М.: Высшая школа, 2005. – 781 с.
- Ильин В.В. История философии: Учебник для вузов.– СПб.: Питер, 2005. – 732 с.
- История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4: Философия XX века. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999. – 448 с.
- Философия в современном мире: Учеб.-метод. комплекс: учеб. пособие для студентов гуманитарных и естественнонауч. специальностей учреждений, обеспечивающих получение высш. образования / А.И. Зеленков, И.А. Медведева, Е.И. Янчук; Под ред. А.И. Зеленкова. – Мн.: Изд. центр БГУ, 2005. – 215 с.
- Философия: Учеб.-метод. комплекс для студентов гуманитарных факультетов БГУ/ А.И. Зеленков, В.В. Анохина, А.П. Ждановский [и др.]; под ред. А.И.Зеленкова. – Мн.: БГУ, 2003. – 335 с.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Апель О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии, № 1, 1997.
- Бек У. Что такое глобализация?: Ошибки глобализма -- ответы на глобализацию. М., 2001.
- Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996.
- Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001.
- Грани глобализации. М. 2003.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодернизма. Мн., 1996.
- Деррида Ж. Московские лекции. 1990. Свердловск, 1991.
- Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996.
- Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе: Доклад на Римском конгрессе, читанный в Ин-те психологии Римского ун-та 26-27 сент. 1953 г. М., 1995.
- Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996.
- Рорти Р. Философия как зеркало природы. Новосибирск, 1996.
- Тоффлер О. Третья волна. М., 1999.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
- Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998.

СТРУКТУРНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ КОНСПЕКТ ЛЕКЦИИ

1) Новые парадигмы философствования в структурализме и постструктурализме

Разнообразие философских школ и концепций постклассического философствования составляет одну из отличительных его особенностей – плюрализм интерпретаций предмета философии и форм ее репрезентации в различных семиотических и языковых конструкциях. Принципиальная установка на постклассические стандарты философствования отличает и такие направления как *структурализм* и *постструктурализм* (К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, М. Фуко и др.).

Структурализм - общее обозначение ряда направлений в социально-гуманитарном познании XX в., связанных с выявлением структуры, т.е. совокупности отношений между элементами целого, сохраняющих свою устойчивость при различных преобразованиях и изменениях. Выявление структур осуществляется в языке и литературе, социальных установлениях и истории идей, искусстве и явлениях массовой культуры. Развитие *структурализма* прошло несколько этапов:

- 1) становление метода;
- 2) распространение метода и его философское осмысление; включение структуралистской методологии в социально-политический и культурно-исторический контекст;
- 3) критика структурализма и переход к постструктурализму.

Этап становления методов структурного анализа приходится на период 20-50-е годы XX века в области психологии («структурный психоанализ»), литературоведения (формальная школа) и языкознания (структурная лингвистика). Наиболее отчетливо специфика этих методов представлена в структурной лингвистике. Для лингвистического *структурализма* характерен протест против психологизма, методов интроспекции, позитивистского фактографизма, а также стремление определить структуру языка в отвлечении от его развития, от географических, социальных, исторических обстоятельств его существования, от частных, несистемообразующих свойств элементов («система языка важнее конкретных речевых актов»). Особое значение при этом имело соединение лингвистики с семиотикой и переход к изучению означающих структур и механизмов.

Второй период (50-60-е годы) связан с распространением методов структурной лингвистики на другие области культуры. Особенно ярко этот процесс представлен во Франции в творчестве К. Леви-Стросса, Р. Барта, Ж. Лакана, М. Фуко. В рамках французского структурализма некоторые приемы анализа языка были использованы для объективного постижения неосознаваемых структур отношений в различных областях социально-культурной действительности. Идея применения метода структурной лингвистики в других областях культуры связывается в первую очередь с именем К. Леви-Стросса. При анализе социального устройства культурной и ментальной жизни первобытных племен К. Леви-Стросс обнаружил, что правила браков, терминология родства, тотемизм, ритуалы, маски, мифы и иные социальные и культурные установления представляют собой особого рода языки, что в каждой из этих сфер мы видим нечто вроде обмена сообщениями, информацией. Отвлекаясь от исторического, в том числе экономического и технического, развития, К. Леви-Стросс ищет то, что было бы общим для всех культур и всех людей, в идее – *сверхрационализма*. Сверхрационализм – это гармония чувственного и рационального начал, утраченная современной европейской цивилизацией, но сохранившаяся на уровне первобытного мифологического мышления. Последнее стремится к опосредованию фундаментальных противоречий человеческого бытия (напр., противоречие между жизнью и смертью опосредуется особым персонажем – вороном, питающемся падалью) и от оперирования отдельными предметами восходит к логике чувств, форм и даже к элементам логики отношений.

Р. Барт распространяет подход К. Леви-Стросса с экзотических социальных

явлений на предметы и установления современного общества. Поскольку всякий продукт культуры опосредован разумом, а структурный анализ – это анализ духа по воплощающим его предметностям, постольку структурный анализ имеет неограниченное поле применения. Следовательно, в каждом продукте культуры – феноменах массовых коммуникаций, журналистики, моды, еды, структуры города – можно обнаружить «социологику». Особое место в творчестве Р. Барта занимает прочтение и изучение литературы.

Ж. Лакан использует структуралистскую методологию, чтобы «вернуться к подлинному Фрейд», очистив психоанализ от гуманизированных или, наоборот, приспособительски-прагматических его истолкований. Главная идея Ж. Лакана связана с обоснованием тождества между структурами языка и структурой бессознательного. Для Ж. Лакана языковой материал речи пациента выступает самостоятельным объектом анализа. Именно опора на язык, на работу с *означающими* должна придать психоаналитическим процедурам научность и объективность. На основе трактовки бессознательного как языка Лакан не только формулирует задачи психоаналитической терапии, но и строит целую культурологическую концепцию. Согласно этой концепции, уровень *символического бессознательного* полностью определяет возможности мысли, языка, истории, человеческой жизненной практики: символическое абсолютно господствует и над «реальным» и над «воображаемым», поскольку реальное как таковое нам вообще не дано, а воображаемое – во многом иллюзорно и субъективно.

М. Фуко развивает установки структурного анализа на материале истории знания. Он анализирует синхронные срезы культуры, пространственные очертания позитивных «полей», исследует специфику познавательных установок, преобладающих в тот или иной культурный период.

В качестве основных категориальных элементов структурализма можно назвать *структуру, язык и бессознательное*.

Структура как объективное образование противопоставляется истории в области познания социальной реальности, т.к. история – это «мифология» с претензией на особый уникальный контакт с реальностью. История не опирается на «действительные» факты, а отбирает их сообразно той или иной схеме и доступна осмыслению лишь в той мере, в какой умопостигаемы ее синхронные срезы. Вывод таков: структура важнее и «первичнее» истории.

Язык противопоставляется субъекту, что является следствием той же установки на объективность познания, ибо структуры языка трактуются как пример объективных структур, отвлеченных от сознания и переживаний говорящего, от специфики конкретных речевых актов. Соответственно и любое другое знание объективно в той мере, в какой оно выявляет на различном социально-культурном материале структуры, подобные языковым.

Наконец, *бессознательное* трактуется как необходимое условие объективного познания (в частности, познания сознания): бессознательное есть то, что, находясь вне сознания, дает доступ к сознанию, не приводя к порочному кругу определений сознания через сознание.

Следствием структуралистской методологической установки на объективность выступает концепция, которую, вслед за Л. Альтюссером, называют «теоретическим антигуманизмом». Она предполагает, что человеческий субъект либо вообще выносится за рамки рассмотрения, либо трактуется как нечто зависимое, производное от функционирования объективных структур («функция дискурсивных практик»). Этот структуралистский подход нашел выражение в известном тезисе о «смерти человека», подвергнувшегося серьезной критике.

После майско-июньских событий 1968 намечается поворот от классического структурализма с акцентом на объективные нейтральные структуры к анализу того, что лежит вне структуры, что относится к ее «изнанке». В обстановке социальных и мировоззренческих потрясений доминантой в общественном умонастроении становится

не поиск объективного знания, а эмоция и аффект, желание свободного развития. Характерным признаком этого этапа развития структурализма становится смещение акцента со структуры на контекст. При этом знание лишается ореола объективности, трактуется как средоточие социальных и политических сил, как воплощение стратегий власти, как та сфера, применительно к которой правомерно ставить вопрос только о формах, типах, специфике этих стратегий. Этот путь ведет к *постструктурализму* 70-х годов.

Философскую специфику структурализма определить сложно. Можно его рассматривать как разновидность современного *позитивизма*, хотя и непоследовательного. Можно представить структурализм как продолжение рационалистической традиции, однако, он содержит явную критику основ рационалистической субъективности (напр., субъекта, самосознания, суждения). Структурализм существенно повлиял на общую картину современной философии. В частности, полемика со структурализмом дала импульс для поисков объективности и изучения языка в феноменологии и существенно определили облик современной герменевтики. Плодотворным было воздействие структуралистской программы на исследования структур разума и структур власти в работах представителей Франкфуртской школы.

Постструктурализм – общее название ряда подходов в философии и социально-гуманитарном познании (главным образом во Франции и в США), связанных с критикой и преодолением структурализма. Постструктурализм нацелен на осмысление всего «неструктурного» в структуре, на выявление апорий и парадоксов, возникающих при попытке объективного познания человека и общества с помощью анализа языковых структур, на преодоление структуралистского а-историзма и лингвистического редукционизма, построение новых моделей смыслообразования, создание новой практики «открытого» чтения, преодолевающей герменевтические и аналитические модели истолкования. Главные представители постструктурализма – Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж. Бодрийар, Ж.-Ф. Лиотар, К. Касториadis, Ю. Кристева и др. Так же, как и структурализм, постструктурализм не образует организационного единства и не имеет общей программы, хотя определенная общность проблемного поля и подходов к проблемам между вышеназванными авторами, безусловно, существует. Многие из работ, которые можно считать программными для постструктурализма, вышли в свет еще в 60-е годы (например, «О грамматологии» Деррида). В 70-е годы постструктурализм сосуществовал как со структурализмом, так и с «новыми философами», оказывая большое влияние на леворадикальную интеллигенцию, особенно на студенчество. Однако только в 80-е годы, уже после смерти ведущих представителей структурализма, постструктурализм приобретает полную концептуальную самостоятельность и некоторые независимые организационные формы (в 1983 при участии Ж. Деррида и Ж.-П. Фая в Париже был организован Международный философский колледж).

Рубежом, отделяющим структурализм от постструктурализма, считаются майско-июньские события 1968 г. Этот период характеризуется обострением чувствительности философов, ученых, художников к социальным противоречиям. Престиж науки, не сумевшей ни предсказать, ни объяснить социальные катаклизмы, значительно пошатнулся, изменяется место гуманитарной культуры в обществе (число людей с университетским дипломом растет, а их роль ослабевает). Индивидуальное «Я» потрясено столкновением с реальностью массового революционного действия и одновременно с вездесущностью анонимных механизмов власти и социального принуждения, дискредитирующих саму идею поиска объективности. На место экзистенциалистского индивидуального субъекта и структуралистского субъекта как точки пересечения речевых практик постструктурализм ставит коллективное «Я» («Мы»), малую группу единомышленников. Она бессильна против «демонизма власти», не способна и не пытается ее захватить, но ставит целью повсеместное изобличение и описание очагов

власти, фиксацию ее стратегий. Такая позиция позволяет группе сохранить человеческое, жертвуя индивидуальным. Постструктурализм возник первоначально из осмысления известной сентенции периода майских событий: «Структуры не выходят на улицы». Поскольку нечто важное свершается вопреки структуре (кто-то строит баррикады и оспаривает существующий порядок), значит, самое главное в структуре – не структура, а то, что выводит за ее пределы.

Постструктурализм описывает множество способов показать «изнанку структуры». Например, за рамками структуры как статической упорядоченности находится история, динамика, за рамками структуры как взаимосоотнесенности «бинарных оппозиций» остаются тексты, преодолевающие дихотомический принцип, или же вовсе некая нерасчлененность, слитность («магма» у Касториадиса), за рамки структуры как законосообразности выходят случай, шанс, событие, свобода; за рамки структуры как логического построения – аффекты, тело, жест, за рамки структуры как нейтрального, объективного, познавательного – власть, отношения господства и подчинения и т.д. Все эти грани и аспекты «изнанки структуры» нерядоположны и неравнозначны. Среди ориентаций внутри постструктурализма особенно важны две – с акцентом на текстовую реальность и с акцентом на политическую реальность. Первая провозглашает всеобщность текста (Ж. Деррида: «нет ничего, кроме текста»), другая – всеобщность политики (Ж. Делез: «в конечном счете всё – политика»). Между этими утверждениями нет противостояния, более того, у этих подходов единая онтологическая основа – *желание* как самая главная сила, от которой зависят все проявления индивидуальной и социальной жизни. Желание – это непреложная, предельная, нередуцируемая реальность, именно она в конечном счете и определяет все неструктурное в структуре: «Изнанка структуры есть чистое бытие желания» (С. Леклер). Этот переход от программы структурализма к программе постструктурализма отчетливо прослеживается в смене доминант в концепции М. Фуко: от «археологии знания» 60-х годов к «генеалогии власти» 70-х и далее – к анализу «человека вождедеющего» («желающего») в работах 80-х годов.

Одной из главных задач постструктурализма становится критика западноевропейской метафизики с ее *логоцентризмом*, обнаружение за всеми культурными продуктами и мыслительными схемами языка власти и власти языка. Логоцентризму, основанному на идее бытия как присутствия, данности, смысла, единства, полноты, в постструктурализме противопоставлены идеи различия и множественности. Наиболее последовательно и ярко эти идеи постструктурализма представлена в творчестве Ж. Деррида, который ставит своей основной задачей опровержение классической метафизики. Но сделать это почти невозможно в границах рационального мышления, поскольку мысль, замкнутая на самое себя, представленная в знании, опирающаяся на науку и философию в их взаимном обосновании, и есть сущность метафизики. Для того чтобы «перехитрить» метафизику, приходится выходить на уровень тела, действия, события, языка в его особом повороте, позволяющем увидеть за антитезой речи и письма (сущности и явления, наличия и отсутствия и т.п.) то общее, что делает возможной саму антитетичность: в случае речи и письма это «археписьмо» как предусловие всякой речи и письма, всех вообще дискурсивных различий в культуре. Внутри поля возможностей, где нет четко очерченных дисциплин, где соседствуют фрагменты истории и моральной философии, эпистемологии и социологии, политики и художественной практики (в первую очередь, современной литературы), означивание становится неожиданностью, событием, а не предсказуемым результатом внутрисистемных взаимодействий.

Операции «разборки» и «сборки» («деконструкции») становятся своеобразным методологическим основанием постструктурализма, хотя само слово «метод» представители постструктурализм всячески избегают. Главная задача деконструкции – показать в тексте значимость элементов внесистемных, маргинальных, т.е. деталей, не замеченных или же осознанно замолчанных сначала автором текста, а потом читателями,

которые оставили нам свидетельства своих прочтений в виде собственных текстов. Всякий текст живет в обширном пространстве откликов, «прививок», «следов» одного текста на другой. След важнее и первичнее любой системы. Ж. Деррида предает большое значение «различению» (от глагола «différer», означающего одновременно «различать» и «отсрочивать»), которое оказывается первичнее любого тождества и целостности. Все эти нарушения структурности и системности наводят на мысль, что структура либо не существует вовсе, либо она существует, но не действует, либо, наконец, действует, но в столь измененном виде, что именно «поломка», а не «правильное» ее функционирование становится «нормой». Система размыкается и «входит в контекст», приобретая тем самым то «внешнее» измерение, которое в структурализме целиком устранялось в пользу внутренней грамматики взаимосвязанных элементов. Поскольку контекст может безгранично расширяться, постольку зависящее от контекста значение оказывается совершенно неопределенным. Под давлением контекста в тексте размываются границы «внешнего» и «внутреннего», на их место у Ж. Деррида и Ж. Делёза приходят многообразные мыслительные эксперименты с пространством – всевозможные «складки», «выпуклости-вогнутости», «вывернутые наизнанку полости». В противовес исключению субъекта в структурализме постструктурализм выдвигает тезис о «включенности» («загрузке» или «инвестировании», подобно вложению капиталов) желаний субъекта в процесс означения, на первый план иногда выходит даже внесистемная логика «воображения» (К. Кастириадис).

Постструктурализм в сравнении со структурализмом полностью меняет опорные ориентиры. Для постструктурализма объективность, метод, научность не имеют значения и не выступают как искомые цели. В силе остается характерный и для структурализма «смертный приговор» *референции* (Ж. Бодрийар) и самый решительный протест против *репрезентации*, представления как основы всего западного мышления. Но к этим двум отрицаниям добавляется новое. Это отрицание понятия, концептуальности: понятие отныне уже не может претендовать на схватывание объекта, осмысление реальности; нет и не может быть такого «метауровневого» повествования («нарратива»), которое было бы способно охватить общественное состояние или его динамику (Ж.-Ф. Лиотар). Сообразно такому а-концептуализму меняется и характеристика человека. Если структуралистский *субъект* был прежде всего «функционером символического порядка», носителем и защитником знания, то субъект в постструктурализме – «безумец, колдун, дьявол, ребенок, художник, революционер, шизофреник», он – «слуга беспорядка», рупор стихий, превосходящих систему, его цель – «свести с ума структурализм, культуру, общество, религию, психоанализ» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ф. Берсю).

Смещаются акценты и в трактовке *бессознательного*. Если в триаде Ж. Лакана «реальное – воображаемое – символическое» реальное выносится «за скобки», воображаемое трактуется как сфера субъективных иллюзий, а символическое (бессознательный мир означающих) господствует над всем остальным, то в постструктурализме всеми мыслимыми и немыслимыми средствами субъект прорывается к реальности, к уровню «бытия желаний». Символическое, означающее отрицаются – они агрессивны и навязывают человеческим желаниям чуждые им расщепления, сковывают их «ошейником». «Невозможное реальное» Ж. Лакана становится у Ж. Делёза и Ф. Гваттари машиной, производящей желания, а символическое – извращенным, ложно театрализованным (например, Эдип в психоаналитической концепции) изображением бессознательного. Подлинное бессознательное, согласно постструктурализму, является чистой абстракцией, оно нефигуративно и несимволично.

Тем не менее при всей противоречивости структурализм и постструктурализм очень близки и могут рассматриваться по принципу дополнительности, как концептуальные модели противоположных состояний системы: нормального и аномального. В самом деле, ведь и в области структуралистской грамматики могут проявиться отклонения, исключения, *маргиналии* (будь то «безумие», «тюрьма» или

«табу»), а в области постструктурализма – регулярности. Таким образом, постструктурализм выглядит как попытка отказа от структурализма при невозможности его действительного преодоления, поскольку фундаментальная критика структурализма предполагает выяснение пределов применимости понятия структуры, однако в постструктурализме этого нет.

2) Философия постмодернизма: духовно-теоретические истоки и основные этапы становления. Тематическое пространство постмодернистской философии

Разнообразие философских школ и концепций постклассического философствования, составляет одну из отличительных его особенностей – плюрализм интерпретаций предмета философии и форм ее репрезентации в различных семиотических и языковых конструкциях.

Принципиальная установка на постклассические стандарты философствования отличает и такие направления в философском развитии последней трети XX столетия, как *структурализм* и *постструктурализм* (К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, М. Фуко и др.), *неопротестантизм* (К. Барт, Р. Бульман, П. Тиллих и др.).

В последние десятилетия XX в. в культуре современных западных обществ оформляются и заявляют о себе тенденции и течения, инициирующие становление приоритетов философии как социокультурного феномена XXI в. К этим тенденциям можно отнести кризис техногенной цивилизации и глобальные проблемы современности; противоречия социодинамики, обнаруживающие себя в потенциально-возможном конфликте различных типов социума и цивилизационных структур; феномен информационной революции и становление нелинейных и виртуальных моделей жизни сознания. Данные тенденции в развитии современных обществ инициируют активные философские дискуссии и поиски новых образцов и парадигм философствования. При этом акцент переносится на такие сферы и области философского знания, как философия и общество: границы и возможности коммуникативной компетенции; философское обоснование постнеклассической научной рациональности; новые образы знания и реальности в эпоху информационной революции; феминистский поворот в культуре и философии; социокультурный статус философии эпохи модерна и постмодернизма и другие.

Постмодернизм в современной литературе трактуется весьма широко и зачастую его семантика определяется не столько фиксированным набором сущностных признаков, сколько контекстом и условиями использования данного понятия. Вместе с тем наиболее обоснованной и часто встречающейся интерпретацией постмодернизма выступает его понимание как своеобразной «идеологии» постиндустриальной эпохи. Именно в этом значении он противостоит эпохе и культуре «*модерна*». В искусствоведении слово «*модерн*» чаще всего употребляется для обозначения особого художественного стиля в культуре XX века. В философских дискуссиях последних десятилетий понятие «*модерн*» закрепилось за исторической эпохой нового и новейшего времени с характерными для нее особенностями социального и культурного развития. Важнейшей из этих особенностей считается непрерывная модернизация и стремление к нововведениям в противоположность традиционным культурам с их установками на консервацию и сохранение ценностей и стилей жизни. Чаще всего началом эпохи модерна считают «*век Просвещения*», а конец ее связывают с социокультурными изменениями последних десятилетий XX века и процессами глобализации в современном мире. В чем же усматривают важнейшие черты «*проекта модерна*» как социокультурного феномена. Обычно к ним относят следующие его особенности:

1. Провозглашение модернизации магистральной стратегией развития общества. При этом она трактуется как нерасторжимое единство дифференциации социальной деятельности и ее всеобщей рационализации и инструментализации. Происходит отделение знания от религии, наука дистанцируется от философии, морали и искусства.

2. Субъект, познающий мир в соответствии с требованиями теоретического разума, провозглашается исходным пунктом философии. Индивид выступает как потенциальный носитель рациональности, которую он привносит в производство, в политику, общение, культуру, повседневную жизнь.

3. Для модерна характерны культ науки и «сциентизация» любого знания, а также проистекающая отсюда вера в социальный и научно-технический прогресс.

4. Развитие и обоснование идеи господствующей и контролирующей рациональности, которая понимается как инструмент тотального господства человека над природой, эффективного контроля и власти общества над индивидуальной волей и желаниями субъекта.

Эти характеристики эпохи модерна обнаруживали себя в политике, праве, религии, литературе, искусстве. Однако именно философия выразила их в обобщенной и универсально значимой форме.

Постмодернистские дискуссии начались с резких и решительных обвинений в адрес эпохи модерна и ее базовых ценностей, с критики идеи рациональности жизни и мышления.

В широком философском и социально-культурологическом смысле термин «*постмодернизм*» впервые употребляет А. Тойнби в 1947 году в своей книге «Изучение истории» для выражения идеи конца западного господства в религии и культуре. В 80-х годах XX века французский философ Ф. Лиотар определил постмодернизм как «скептицизм по отношению к метанарративам». При этом *метанарративы* он понимает как любые идеи и концепции, претендующие на объяснительную силу и истинность в духе традиций Просвещения с его установками на демократию, прогресс и рациональность.

Следует отметить, что подобный скептицизм и критика философских претензий разума не являются чем-то принципиально новым в философии. Достаточно упомянуть имена Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Г. Зиммеля и многих других мыслителей не столь далекого прошлого, чтобы убедиться, что критика рационалистически-просветительской парадигмы мышления была нередко востребована в философском познании. Однако к последней трети XX века она вспыхнула с новой силой.

Поворот от модернизма к постмодернизму в этот исторический период связан прежде всего с переходом от европоцентризма к глобальному полицентризму, разрушением колониальных империй и возникновением глобальных проблем современности. Ценности науки, техники, индустрии и либеральной демократии утрачивают свой абсолютный характер. Им на смену приходят иные ценностные приоритеты: производство информации вместо производства вещей; утверждение пригородного, а не городского стиля жизни; индивидуальная значимость биологического и психологического, а не физического времени; доминирование нелинейных процессов и темпоральных структур над линейными. Существенные изменения происходят в сфере искусства, которое все в большей мере ориентируется на массовую аудиторию, переходя от вербальности к телесности, используя жест, ритуал, шоу-технологии. Постмодернистская культура в целом акцентированно ориентируется на воображение и иллюзии, мир бессознательного, который наиболее соответствует хаотичности и эфемерности современной социальной реальности.

Борьба за новые ценности началась в конце 50-х годов XX века в дискуссиях о новейших тенденциях в литературном творчестве. Впоследствии, в 60-70-х годах, дискуссии о постмодернизме перенеслись в сферу архитектуры, живописи и других видов творчества. При этом искусство модерна объявлялось элитарным, в то время как постмодернистское искусство ориентировалось на массовую аудиторию и преодолевало барьеры между элитой и широкой публикой. В 60-70-е годы заметно оживились и собственно философские дискуссии на тему постмодернизма.

В литературе, посвященной проблемам формирования философской доктрины постмодернизма, обычно выделяют два этапа. Первый этап – связан с развитием базовых идей постмодернистской философии на основе реинтерпретации концепций постструктурализма и *постфрейдизма*: идеи Ж. Лакана о воображаемом и символическом; теория деконструкции Ж. Деррида и ее применение в эстетике; концепция «ризомы» Ж. Делеза и Ф. Гваттари; концепция «симулякра» Ж. Бодрийара и др.

Второй этап – развитие философии постмодернизма в собственном смысле слова. Хотя следует оговориться насчет того, что в современной культуре постмодернизм присутствует не столько в форме завершенной эстетической концепции или сложившегося философского направления, сколько как интегральная фиксация постнеклассических тенденций в духовной жизни западной цивилизации конца XX века. К наиболее известным представителям постмодернистской философии обычно относят следующих авторов: Ж. Бодрийар, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Ю. Кристева (Франция); Дж. Ваттимо (Италия); Х. Кюнг, Д. Кампер (Германия), Ф. Джеймисон, Р. Рорти, И. Хассан (США) и др.

Каждый из указанных представителей философии постмодернизма прошел достаточно сложный и индивидуальный путь формирования собственных представлений о роли и функциях философской рефлексии в современной социокультурной ситуации Запада. Каждый из них является автором весьма оригинальных идей и концепций (теория «номадического мышления»; «шизоанализ»; «деконструкция»; идея «нарративности»; феномен «интертекстуальности» и др.). Вместе с тем, следуя известному теоретику постмодернизма И. Хассану, можно выделить некоторые типичные для большинства авторов идеи и философско-методологические ориентации. К ним относятся:

1. Установка на анализ и осмысление маргинального материала культуры в формах не монологического мышления, а «диалогического воображения».

2. Принципиальный фрагментаризм философского анализа, который имманентно связан с недоверием к любому «тотализирующему синтезу»; склонность к методам «коллажа», «вырезок» и «врезок», парадоксам и мозаичности мышления.

3. Утверждения идеи «смерти автора», означающее, что отвергаются все каноны и авторитеты, а также отрицается сама возможность интеллектуальной власти над читателем.

4. Возвращение о «смерти субъекта», который уже не трактуется как основополагающий принцип философствования и своеобразный центр мысли и переживания.

5. Принципиальное сомнение в гносеологических презумпциях реализма, предполагающее, что далеко не все может быть «показано», «изображено», «иконизировано».

6. Утверждение «иронии» как одной из важнейших установок мыслительного творчества, предполагающей использование языковой игры, аллегорий, парадоксальных суждений и т.д.

7. «Гибридизация» и смешение различных жанров и форм творческой деятельности, растворение философского мышления в стихии художественно-литературных дискурсов.

Перечисляя эти и другие признаки постмодернистского мышления, И. Хассан заключает, что взятые вместе они образуют нечто иррациональное, абсурдное, незавершенное.

Постмодернистская философия олицетворяет принципиальный мировоззренческий переход с позиций классического антропоцентризма и гуманизма на платформу экокосмоцентричного гуманизма, в котором прокламируется установка на идеи культурного релятивизма и отражения самобытности и равноценности всех возможных граней и измерений современной культуры.

Проблематика постмодернистской философии весьма разнородна и плюралистична. Вместе с тем с определенной долей условности в ней можно выделить

несколько доминирующих тем. Первая из них – *эkleктическая*. Поскольку познание (в том числе и философское) не ставит перед собой задачу достижения истины, а лишь интерпретирует конкретную, частную ситуацию, постольку допустимо использование различных познавательных средств и самых экзотических их комбинаций, «культурных коллажей». Когнитивным символом постмодернизма становится не «метанарратив» как органичная взаимосвязь традиций, методологий, познавательных стилей, а «музей», как случайная совокупность разных фактов, реликвий, образов, деталей и пр.

Вторая тема – *прагматическая*. Суть ее состоит в том, что постмодернизм в целом разделяет инструментальную установку познания, согласно которой оценка идеи или интеллектуальной новации осуществляется не на основе истинности ее интерпретации, а в соответствии с критериями успеха и достижения задуманного. По мнению Р. Рорти, еще со времен Ницше стало ясно, что истина есть вовсе не соответствие наших знаний действительности, а представляет собой лишь «стремление к власти над множеством ощущений», т.е. к их упорядочиванию для достижения необходимой цели.

Третья тема – *агностиическая*. Она выражается в принципиальной констатации истины как сугубо лингвистического феномена. Ни одно значение, говорит Ж. Деррида, не существует вне языка. Знание распадается на вербальные конструкции, используемые различными субъектами, которые преследуют свои познавательные и социокультурные цели. Эти конструкции можно только интерпретировать, но не оценивать по неким всеобщим и универсальным стандартам. Познание, таким образом, превращается в «гибкие сети языковых игр».

Четвертая тема – *анархо-демократическая*. Постмодернизм отвергает любые метанарративы еще и потому, что они – есть проявление власти над индивидом, они унифицируют, упорядочивают, подавляют и ограничивают. Поэтому, необходимо выступать против них, поддерживать любую «инаковость», многообразие, различие, плюрализм. Отсюда, эпатажные версии демократии, выражающейся в солидарности с любыми формами оппозиции привычному и традиционному (движения феминизма, нетрадиционные ориентации в отношении полов, рас, профессиональных групп и т.д.). Принципиальный плюрализм, горизонтальные связи между индивидами и в противовес вертикальным, сотрудничество и координация, но не власть и принуждение – таковы социальные лозунги постмодернизма.

Таким образом, постмодернистский философский дискурс заменяет рациональную деятельность – игрой, порядок и иерархию – анархией, централизацию – рассеиванием и произвольным комбинированием, этику – эстетикой, метафизику – иронией.

Было бы слишком просто и наивно расценивать эти постмодернистские идеи только как проявление экзотической экстравагантности современного философского мышления. Их возникновение отнюдь не случайно. Оно связано с новыми познавательными и социокультурными феноменами, которые принесла с собой постиндустриальная эпоха. Своеобразным символом этой эпохи является проблема фронтальной критики разума, которая породила феномен своеобразной антиинтеллектуальной моды. Постмодернизм весьма преуспел в следовании этой моде. Его представители произнесли немало обвинительных речей в адрес разума, якобы «тоталитарно» подчинившего себе тело, чувства и действия человека. Логос, наука, закон – эти и многие другие понятия, выражающие традицию рационального отношения к действительности, ответственны за «диктаторское влияние» на общество, человека и историю. Именно поэтому они должны подвергнуться критике, деконструкции и замене иными понятиями и ценностями. Эти и подобные им суждения о тоталитарной природе разума не могут не вызывать обоснованных сомнений. Сегодня, как и раньше, весьма непросто оспорить утверждение Гегеля о том, что человеком и обществом правят скорее неразумие и недомыслие, а вовсе не разум и научная обоснованность.

Чем же предлагает постмодернизм заменить традиционные для эпохи классической философии познавательные ориентиры и ценности? Как правило, это весьма

экзотические, периферийные и маргинальные образования культуры. Они зыбки, неустойчивы и ненадежны. М. Хайдеггер связывает их с некими архаическими «первоистоками» метафизики. М. Фуко – изысканиями «археологии» гуманитарных наук. Ж. Деррида – едва уловимой «техникой прочтения письма» и т.д. При этом почти всегда провозглашается особая роль, принадлежащая «сверхавангардному» искусству, которое символизирует собой наиболее суверенную форму бытия свободы. В итоге позитивная программа постмодернизма оказывается весьма уязвимой для критики, неконструктивной и ориентированной на маргинальные общественные явления и социальные силы. И как только речь заходит о необходимости поиска и обоснования реальных решений научных, технологических, социальных проблем, эвристические возможности символов деконструкции и клиповой культуры оказываются более, чем скромными. В таких ситуациях, по-прежнему, востребуются научно и рационально обоснованные методологии решения указанных проблем. Причем это относится не только к сфере теоретического познания, но и к области современных социальных технологий. Поэтому инициированные постмодернизмом феномены радикальной критики научного разума и размывания философской рациональности в формах художественно-дискурсивных практик следует рассматривать и оценивать как кризисные и транзитивные явления в современной культуре.

3) Глобализация как процесс формирования нового миропорядка и объект социально-философского осмысления

Одной из характерных особенностей современной эпохи является глобализация всех сфер общественной жизни. Термин «глобализация» отражает суть изменений всех сторон жизни общества под влиянием общемировой тенденции к взаимодействию и стремлению к открытости. Данное понятие в настоящее время используется для обозначения широкого спектра событий и процессов: стремительного развития транснациональных концернов и корпораций, роста международной торговли; интенсивной борьбы за установление нового мирового порядка, возрастающего количества и расширяющегося влияния международных организаций, ослабления суверенитета отдельных национальных государств; интенсивно растущих потоков массовой миграции и формирования мультикультурных сообществ; создания планетарных СМИ и экспансии западной культуры во все регионы мира и т. д.

В современных исследованиях специфика глобализации связывается с интенсификацией мировых социальных отношений, сближающих самые отдаленные места и события (Э. Гидденс), «сжатием мира» и формированием единого мирового сознания как условия человеческого существования (Р. Робертсон), а также с изменениями, в ходе которых уменьшается зависимость социального и культурного развития от географических факторов (М. Уотерс). Глобализация рассматривается как всеохватывающий процесс – глобальная социальная трансформация, системный кризис «мир-экономики», проявляющийся в состоянии перехода, когда вся капиталистическая система превращается в нечто иное, переживая завершающий кризис (И. Валлерстайн).

Существует точка зрения, согласно которой «история глобальных отношений» была начата еще в глубокой древности, а представления о глобализации широко распространились лишь в XX веке. Отправной точкой процесса глобализации провозглашается и рубеж XV—XVI веков, и середина XIX, XX веков, и последнее десятилетие XX столетия. Обосновываются также различные версии определения центра глобализирующегося мира, задающего магистральные пути его развития. В большинстве из этих версий процессы глобализации связываются с безусловным доминированием на мировой арене США, в других в качестве претендента на роль главного полюса глобализирующегося мира рассматривается объединенная Европа, третьи же версии сводят направление глобализации к деятельности транснациональных корпораций, которые не имеют конкретной географической локализации. Разноречиво и понимание

самого характера глобализации, которая видится как необратимой реальностью, так и вероятностью; как стихийным, так и поддающимся управлению процессом.

Достаточно разнороден и противоречив спектр оценок и прогнозов социальных эффектов глобализации. С одной стороны, утверждается, что глобализация ускоряет экономическое развитие, несет экономическую и социальную стабильность, способствует упрочению мира и развитию демократии. С другой стороны, глобализацию обвиняют в росте безработицы и инфляции, культурной гомогенизации человеческого сообщества, разрушении этнической и культурной идентичности, ведущих к конфликтам и нарастанию противоречий в мировом сообществе.

Если под глобализацией понимать осознание того, что человечество представляет собой единство, то началом возникновения данного процесса следует считать XX век. Процессы роста взаимодействия и взаимозависимости в мире имеют давнюю историю. Их основой были, например, экспансия Римской империи как одного из первых государств, которое утвердило свое господство на Средиземноморье и привело к переплетению различных культур; освоение наиболее удобных и экономически выгодных коммуникаций между народами и континентами, подобных Великому шелковому пути; колониальные завоевания, ставшие следствием великих географических открытий; рост торговли и инвестиций между европейскими странами, их колониями и США в эпоху индустриализации. Однако именно XX столетие было отмечено скоростью, многочисленностью и интенсивностью изменений, сопровождающих глобализацию.

Непосредственным толчком глобализации выступила научно-техническая революция, начало которой относится к середине XX века. Начиная с этого времени, предопределившего переход индустриального общества в постиндустриальное, глобальные процессы и события стали преобладать над локальными, превратившись в такую объективную тенденцию, как интеграция человечества. Мощным двигателем глобализации является процесс информатизации и медиатизации общества. Ускоренное развитие глобальных коммуникаций и информационных технологий, позволившее преодолеть пространственные ограничения массовых коммуникаций, повлекло за собой резкое увеличение «плотности» информационных потоков и внедрение информационных технологий во все сферы человеческой деятельности. В настоящее время глобализация проявляется во всех сферах жизни общества: экономической, политической, социальной и культурной.

Основанием общеисторического процесса глобализации стала мировая экономическая интеграция – формирование «открытой» экономики. *Экономическое измерение глобализации* проявляется в трансформации мирового экономического хозяйства в целостную систему, в которой национальные рынки выступают составными элементами единого экономического пространства. Международными становятся не только обмен и торговля, но и само производство, которое ранее было замкнуто рамками национальных государств. Этот процесс координируется транснациональными корпорациями на межконтинентальном уровне посредством международной телекоммуникационной системы, которая передает огромное количество информации, управляет международными торговыми и финансовыми потоками, способствуя организации производства в отдаленных друг от друга регионах. Развитию глобализационных процессов в значительной степени способствует возрастающая роль международных экономических институтов, в рамках и по правилам которых функционирует значительная часть мировой экономики.

Политическое измерение глобализации характеризуется развитием «открытой политики», направленной на усиление роли международного сообщества и международных организаций в решении социально-экономических, культурных, политических проблем: предотвращения глобальных катастроф, развития демократических институтов, утверждения прав человека, борьбы с терроризмом, преступностью и т.д. Глобализация политики предполагает установление партнерских

отношений между национальными государствами и региональными интеграционными объединениями на транснациональном уровне в рамках единой глобальной институционально-правовой системы, регулируемой глобальными политическими институтами.

Глобализация является комплексной тенденцией, затрагивающей не только экономические и политические, но и культурные, информационно-коммуникационные аспекты. *Социальное измерение глобализации* отражает степень интегрированности обычного человека, его семьи, его жизни и труда в международные общественные взаимосвязи и взаимодействия. Новые глобальные реалии радикально видоизменяют даже наиболее консервативные и устойчивые структуры социального сознания и поведения. Социальная мобильность и динамичность в эпоху глобализации превращается в важнейшую характеристику степени адаптированности личности к современной жизни. Ценность личности определяется «социальной и интеллектуальной мобильностью», способностью быстро реагировать на постоянно меняющиеся запросы времени. Глобализация проникает в самые глубины социальных структур и кардинально изменяет их основания на уровне семьи, обычаев, стереотипов поведения и т.д. Эти изменения приобретают особое значение, инициируя глобальные изменения в мировом сообществе благодаря современным системам коммуникаций.

Глобализация культуры обладает рядом отличительных особенностей, не сводимых к политэкономическим моделям и аналогиям. Расширяя возможности взаимного обогащения современных культур путем активизации культурных обменов и образовательных процессов в «мире без границ», глобализация влечет за собой опасность растворения их национальной уникальности и самобытности в однородном унифицированном пространстве. Открытость границ для культурного влияния и расширяющиеся культурные контакты могут привести, с одной стороны, к обмену положительным опытом и обогащению собственной культуры, а с другой – к ее культурному истощению за счет стандартизации и «омассовления», распространения одинаковых культурных образцов по всему миру.

Предполагаемое сближение локальных культур на основе ценностей глобального общества становится сегодня все более проблематичным, что дает повод констатировать происходящий в мире «поворот к своим основам». Реалии современности свидетельствуют о «глобальном парадоксе» – нарастающей напряженности между разнонаправленными тенденциями интернационализации и регионализации, глобализации и локализации. Развитие единого взаимосвязанного и взаимозависимого мира сопровождается его фрагментацией, которая усиливается в ходе включения локальных структур в глобальный контекст. Глобализация обостряет проблему сохранения уникальности и многообразия культурных традиций, а также актуализирует необходимость поиска оптимальных способов их взаимодействия, способных обеспечить прочное глобальное единство посредством диалогического взаимоотношения существующих культур.

Особенностью глоболизирующегося мира считается то, что глобализация существенно опережается глобализмом. Если глобализация в целом представляет собой современный транснациональный процесс, то глобализм является типом мышления, который отражает его экономическое измерение. *Глобализм* представляет собой идеологию и стратегию, которая подчеркивает роль и значение глобальных начал в жизни современного человечества и видит в этих началах исключительно позитивное содержание. Основу глобализма составляет идея о реальной возможности построения устойчивой системы международных отношений посредством одностороннего сосредоточения управляющих механизмов в сферах экономического, политического, культурного, технического и прочих направлений развития с целью построения однополярного мира. Эта идея предполагает реализацию социальной модели

политического и экономического мироустройства, обеспечивающего доминирование ценностей и образа жизни одной из цивилизаций, существующих в современном мире.

Результаты и последствия глобализационных изменений в современном мире весьма противоречивы и неоднозначны. Сегодня уже совершенно очевидно, что они могут не только способствовать позитивной интеграции мирового сообщества с целью преодоления вызовов и угроз техногенной цивилизации, но и создавать предпосылки для их дальнейшего обострения.

Реакцией на противоречия мировых глобализационных процессов стали общественно-политические силы, выступающие под лозунгами антиглобализма. *Антиглобализм* представляет собой совокупность общественно-политических движений, объединенных разнообразными требованиями и специфическими формами протеста против глобализации и ее проявлений в различных сферах жизни общества. Эти движения начали активно развиваться с середины 1990-х гг. во Франции, Германии, Великобритании, США и других странах. Антиглобалистские выступления опираются на различные трактовки глобализации, рассматривая ее как гегемонию транснациональных корпораций, установление однополярного мира, американизацию всех сфер жизни, несправедливое распределение богатств между бедными и богатыми странами, культурную экспансию Запада на мусульманский Восток и т. д. В качестве исходного пункта антиглобалистских движений выступает критика мировой капиталистической системы. В основе их деятельности лежит сопротивление западной культуре и неприятие западных ценностей как главных причин возникновения глобализации и ее негативных последствий для государств и народов «незападного» мира.

Мировоззренческой основой большинства антиглобалистских групп является постмодернистская философия с ее эклектичностью и приоритетами, выраженными в терминах децентрализации, дезорганизации и деконструкции. Критика современной социальной практики «шизоидного» капитализма, анализ процессов децентрации и децентрализации социальных пространств, утверждение хаоса как онтологического основания бытия и состояния современной культуры позволяют утверждать, что постмодернистская философия обладает высокой чувствительностью к противоречиям социального бытия. Однако, отрицая позитивный характер предшествующего исторического опыта, он не дает оснований для формирования эффективной программы выхода из состояния мирового системного кризиса, настаивая на антиинтеллектуальных констатациях «смерти человека», «смерти философии», развала цивилизационной целостности.

В пространстве современных дискуссий о проблемах и перспективах глобализации выделяется комплекс таких идей и концепций, как, например, «мир-системная» концепция И. Валлерстайна, критическая теория позднего модерна Э. Гидденса, теории «глокализации» Р. Робертсона и У. Бека, концепция глобализма А. Панарина, теория «постэкономического общества» В. Иноземцева и ряд других концепций, в которых представлены разнообразные модели и сценарии глобализации. Наряду с концепцией нелинейного типа цивилизационного развития, теорией цивилизационного поворота к постиндустриальному (информационному) обществу, концепцией устойчивого развития, они предлагают мировому сообществу конструктивную альтернативу, задающую иную матрицу ценностей и приоритетов, способных стать основной для перехода современного мира на рельсы нового – устойчивого – цивилизационного развития.

Таким образом, в современном философском дискурсе вырисовывается новое пространство идей и смыслов, которые призваны сформировать приоритеты философии в культуре XXI в. Некоторые из этих приоритетов уже достаточно отчетливо артикулированы в философских дискуссиях последних десятилетий, некоторые же еще только обозначают свои концептуальные и тематические очертания, способствуя, таким образом, все более осязаемому оформлению четвертого этапа в развитии современной постклассической философии.

