

А.С. Каневский, И.Ш. Шенгелая

**АНТИСЦИЕНТИЗМ И
СЦИЕНТИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ
ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**

А.С. Каневский, И.Ш. Шенгелая

**АНТИСЦИЕНТИЗМ И
СЦИЕНТИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ
ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Санкт-Петербург

2014

Рецензенты:

Авторы:

Каневский А.С. – доктор философии, профессор кафедры философии и истории Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна;

Шенгелая И.Ш. – кандидат философских наук, профессор, профессор кафедры философских и социальных наук Севастопольского национального технического университета;

**Антисциентизм и сциентизм в современной западной философии /
Монография**

В монографии анализируются основные направления современной западной философии в их соотносительности с двумя ведущими параметрами этой философии – антисциентизмом и сциентизмом. Кроме того, в работе отслеживается история формирования и развития этих философских ориентаций в классической западной философии – от античности до начала XIX века. Антисциентизм иррационалистски и сциентизм позитивистски нацеленных направлений рассматривается через призму индивидуального вклада в разработку соответствующих концепций самых ярких представителей школ и течений западной философии XIX-XX веков.

Содержание

Введение.....	5
РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ АНТИСЦИЕНТИСТСКОГО ИРРАЦИОНАЛИЗМА	
ПОСТКЛАССИКИ.....	13
Глава 1. Истоки постклассического иррационализма.....	13
Глава 2 Постклассический иррационализм XIX – начала XX вв.....	21
Глава 3. Феноменология.....	34
Глава 4. Экзистенциализм.....	42
Глава 5. Герменевтика.....	57
РАЗДЕЛ II. СЦИЕНТИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ.....	63
Глава 1. Истоки современного сциентизма.....	63
Глава 2. Философия позитивизма в XIX веке.....	72
Глава 3. Позитивистская философия в XX веке. Неопозитивизм.....	82
Глава 4 Позитивистская философия в XX веке. Постпозитивизм.....	93
Глава 5. Неокантианство.....	102
Глава 6. Структурализм и постструктурализм. От сциентизма к антисциентизму.....	108
Заключение.....	122
Библиографический список.....	123

Введение

В данной монографии речь пойдет о современной философии Запада, о ее зарождении и развитии в рамках основных направлений и школ, о базовых концепциях ее видных представителей.

Ранее в опубликованных авторами изданиях применялся типологический подход и через его призму рассматривались основные культурно-исторические типы восточной и западной философии, а также отечественной философии [6, 14]. В настоящем же издании будет гораздо шире, чем в предыдущих книгах, раскрыта только часть западного типа философии – в основном постклассическая его парадигма.

Поскольку в данной монографии мы рассуждаем о современной философии, стоит, прежде всего, разобраться с употреблением самого термина «современный». В нашем случае понятие «современный» трактуется в самом широком применительно к этому слову контексте, а именно, как современная эпоха. Современная эпоха охватывает XIX, XX века и теперешнее время – начало XXI века. Причем в данном пособии речь о современности пойдет в пределах западной цивилизации. Вместе с тем, следует отметить, что именно три основных принципа западной цивилизации, а, по справедливому мнению испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета – это «либеральная демократия, научное экспериментирование и индустриализация», определили своеобразие современности как современной эпохи.

Западная цивилизация зародилась в первой половине XVII века как результат серии революций XVI – XVII веков – религиозных, политических, научной и, последовавшей за ними, промышленной революции. Цивилизационный процесс проистекал на нашей планете тысячи лет, и во всех цивилизациях с древнейший времен до XVII века основным источником существования людей было сельскохозяйственное производство. Западная цивилизация стала первой, что оседлала, если воспользоваться «виндсерфинговой» терминологией американского философствующего публициста Э. Тоффлера, «вторую волну» – промышленного производства [12]. Но к современной эпохе цивилизация Запада подошла именно в XIX веке. Б.Н. Вышеславцев остроумно проиллюстрировал рубежность XIX века следующим образом: если бы древнегреческого философа Сократа перенести в Англию конца XVIII века, он сумел бы быстро адаптироваться – тот же характер труда, конная тяга, и даже спорт, парусный флот и т.д. (удивить могли бы, разве что, книгопечатание и огнестрельное оружие), но, очутись Сократ в той же Англии через сто лет, он испытал бы серьёзный шок – паровозы, пароходы, дымящие заводы, электричество и многое другое [2, с. 360].

Все цивилизации “первой волны”, зародившиеся до западной и продолжавшие сосуществовать с ней на планете, с социологической точки зрения существовали в рамках различных моделей «традиционного общества». Западный мир выработал свою альтернативную модель – установил, по

выражению того же Ортеги-и-Гассета, “новый порядок” противоположный «традиционному» [8, с. 83]. В 1887 году немецкий социолог Фердинанд Тённис (1855-1936) выдвинул свой способ типологизации двух существовавших в истории форм социальности, которые он назвал «гемайншафт» («Das Gemeinschaft») и «гезельшафт» («Das Gesellschaft»), англоязычный аналог – «community» и «society». На русский язык эти термины обычно переводят как «община» и «общество». Но поскольку в русском языке слово «община» не имеет столь объемного значения, которое вкладывал в свой термин «гемайншафт» Тённис, научно точнее было бы перевести эти парные понятия как «традиционное сообщество» и «современное сложно-структурированное общество». Суть здесь в том, что в традиционном сообществе социальное целое предшествует частям, а в современном обществе совокупность частей определяет социальное целое. «Гезельштафт» (современная модель общества) есть порождение именно и только западной капиталистической цивилизации, все остальные цивилизации базировались на традиционной модели. О западном характере современного типа общества свидетельствуют сопутствующие ему рационализация и формализация всех аспектов социальной жизни.

Модернизационно-новационный индустриальный характер западной цивилизации, «передовой» по отношению к остальным – «отсталым», вызвал к жизни еще один ее родовой признак – экспансионизм. И прежде представители тех или иных цивилизаций выступали в роли претендентов на мировое господство (Александр Македонский, Чингис Хан), но только у западной цивилизации появились реальные возможности для осуществления политико-экономической экспансии в масштабах всей планеты. Колониальная политика XVI-XX веков сменилась постколониальной, но корневой ее основой остается стремление утвердить приоритет западных ценностей в мировом масштабе, в том числе и жестко-силовыми методами. Политический, экономический, а ныне и культурный экспансионизм заложен в самой природе западной цивилизации.

Говоря об особенностях западной цивилизации, необходимо задержать внимание еще на одной весьма важной ее характеристике – предельном динамизме развития западной культуры. Западная цивилизация существует в режиме постоянного обновления. Гераклитовский принцип – «все течет, все изменяется» – как нельзя более подходит для описания своеобразия именно западной культуры. Бег исторического времени здесь не просто ощутим, но постоянно ускоряется, тогда как в других цивилизациях он едва заметен.

На фоне активной динамики развития западной культуры выделяются периоды особенно радикальных, взрывных, революционных перемен, в процессе которых кардинально изменяются или полностью обновляются принятые до того установки, нормы, ценности, методы, теории и т.п. Ранее других сфер культуры этот феномен был проанализирован применительно к развитию науки. Сделано это было в книге американского философа и историка науки Томаса Куна (1922-1996) «Структура научных революций», вышедшей в свет в 1962 году. Ключевым понятием в его теории процесса развития науки стал термин «парадигма». Слово это древнегреческого происхождения и означает – пример, образец. В древнегреческой философии платоники и

неоплатоники называли парадигмой сферу вечных идей-эйдосов, являющихся образцом для сотворения сущего богом-демиургом. Для Т. Куна парадигма – это набор устойчивых норм, методов, схем, теорий, общезначимый в научных кругах в течение определенного периода времени: «парадигма – это то, что объединяет членов научного сообщества, и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих парадигму» [7, с. 264]. В ходе научных революций осуществляется смена парадигм науки. Кун говорит о двух типах науки – «нормальной» и «революционной». Нормальная наука – это и есть парадигмальная наука, общепризнанная в своем безальтернативном инварианте. Революционная наука разрушает все каноны предшествующей нормальной науки, создавая новую систему познавательных установок и процедур, с тем, чтобы в дальнейшем стать новой парадигмой, очередной нормальной наукой.

Книга Т. Куна имела феноменальный успех. Термин «парадигма» быстро прижился в научной среде. Но уже к исходу шестидесятых годов прошлого века понятие «парадигма» начинают спонтанно использовать в гораздо более широком культурологическом контексте. Физик по образованию Томас Кун в качестве моделей научных парадигм выбрал теории И. Ньютона и А. Эйнштейна. Если научная революция XVII века вызвала к жизни парадигму классической науки (с классической механикой в качестве основы), то научная революция конца XIX – начала XX века, связанная с именами в первую очередь физиков – М. Планка, А. Эйнштейна, Н. Бора, В. Гейзенберга породила парадигму неклассической науки. Но аналогичные революции происходили и в других сферах культуры. Так художественная революция Ренессанса породила классическое западноевропейское искусство, а уже с середины XIX века в художественной культуре Запада нарастают новые революционные изменения. К рубежу XIX – XX веков эстетические параметры классического искусства пересматриваются радикально. Аналогичные процессы происходили в философии, политике (теории и практике) и во всех других культурных областях, включая культуру быта. Таким образом, с рубежа 60-х – 70-х годов XX века термин «парадигма» обретает общекультурное звучание.

Обозначение первой парадигмы как классической стало общепринятой для самых разных сфер культуры. Что касается парадигмы, пришедшей на смену классике, то ее обозначали по-разному – «неклассическая» применительно, как мы видели, к науке; «постклассическая» применительно к философии, «модернизм» применительно к искусству. Постепенно термин «модернизм» стали употреблять как обобщающий для обозначения парадигмы культуры в целом.

В начале 70-х годов прошлого века все чаще начинают говорить об актуализации новой парадигмы, получившей общепризнанное наименование, – постмодернизм. Первые шаги в направлении новой парадигмы были сделаны уже десятилетиями ранее в литературе, живописи, философии и других слагаемых культуры. Но фундаментальное теоретическое обобщение и обоснование новейшей культурной парадигмы было проведено в ряде исследований конца 70-х – 80-х годов XX века. Если парадигму модернизма корреспондируют с индустриальным обществом, то постмодернизм – с

зарождающимся информационным обществом. В этой связи наступающую информационную эпоху подчас называют постсовременной. Понятие “постсовременности” выглядит несколько вычурным (как впрочем и термин-постмодернизм – не может быть сейчас после современного, говорил выдающийся грузинский философ XX века М.К. Мамардашвили), но некоторый смысл в нем все же есть. К тому, по-видимому, уже довольно близкому времени, когда третья – информационная волна полностью перехлестнет вторую – индустриальную, информационная эпоха получит все права называться современной эпохой, а модернизм “останется постклассическим, но при этом предсовременным”.

Однако, обратим свое внимание на собственно философию модернизма. В весьма качественных белорусских энциклопедиях «История философии» [4, с 634] и «Социология» [3, с 584] «модернизм» истолковывается, как «неклассический тип философствования радикально дистанцированный от классического». Начало модернистского философствования датируется второй четвертью XIX века и персонифицируется в фигурах А.Шопенгауэра и О. Конта. Для автора этой книги, как читатель мог убедиться ранее, «модернизм» представляет собой более масштабное явление, а именно общекультурную парадигму, реализовавшейся и в философии, и в искусстве, и в науке, и в политической сфере и т.д. Другое дело, что в переходе от классической парадигмы к пост (не) классической, философы действительно были первопроходцами.

Так, научная революция в науке, а именно – в физике, начнет разворачиваться на переломе XIX и XX веков. Чуть ранее, в последние десятилетия XIX века заявляют о себе модернизационные процессы в теории и практике политики. В художественной культуре появление модернизма можно зафиксировать в 50-70-е годы того же века. Но все же, именно философы ранее других почувствовали и осознали исход классики и необходимость выхода культуры и цивилизации к новым горизонтам.

Классическая парадигма западной философии прошла путь от эмпиризма Ф. Бэкона и рационализма Р. Декарта до трансцендентализма И.Канта и панлогизма Г. Гегеля. Для многих философов XIX и XX веков немецкая философия, и прежде всего труды все тех же Канта и Гегеля, являются вершинным достижением всего мирового мыслительного процесса. Думается, что в новоевропейской классической философской парадигме вполне можно разглядеть не столько пролог философии будущего, то есть современной, сколько эпилог всей философской классики Запада - античной, средневековой, ренессансной, с мощным кодовым аккордом классической немецкой философии. Выразительным примером такого подхода к границам классики, который разделяют и авторы данной монографии, выступает позиция современного российского философа К.В. Сорвина, сформулированная им в книге “Очерки из истории классической философии”, где в качестве персонажей этих очерков выступает последовательный, хотя и пунктирный, ряд европейских классиков – от Фалеса до Канта [11]. Имеются серьезные основания считать, что постклассическая философия Запада являет собой

прямое отрицание всей классической философской традиции, начиная с древних греков и вплоть до середины XIX века.

Этот фактор настолько обескураживает некоторых антимодернистов, что они подчас склоняются к отказу в праве философской постклассике вообще именоваться философией. Такое мнение было бы вполне правомочным, если бы можно было обнаружить утрату постклассической (а далее и постмодернисткой) философией родовых признаков (качеств) философии как таковой.

По мнению авторов, эти родовые признаки включают в себя: метафизическое (мировоззренческое) ядро – размышления о сущности бытия, Бога, человека; осмысление субъект-объектных отношений – гносеологической, аксиологической, праксеологической проблематики (познания, оценки ценности, практики); этот ряд можно продолжить – проникновением в сущностные измерения мышления (логика), человеческих взаимоотношений (этика), красоты и искусства (эстетика); постижением сущностного своеобразия общества и истории (социальная философия и философия истории) и т.д. Непредвзятому взору легко будет увидеть, что всё перечисленное присутствует в постклассической философии. Действительно, сам процесс философствования большей частью происходил в постклассической философии в иных параметрах, нежели прежде, существенно менялась при этом и акцентуация основных философских установок

Так главной целью классической философии было достижение объективных результатов познавательного процесса, в соответствии с чем основной акцент ставился на том – «что?» познается, то есть на объекте познания. Тогда, как в модернистской парадигме на ведущее место выводилась техника познания (и философствования вообще). Внимание философа – модерниста переключалось с объекта на методы познания и философствования, на то «как?» познается, осмысливается нечто.

Неудивительно, поэтому, что модернизм характеризуется гораздо большим по сравнению с классикой спектром методологических подходов, а также онтологических, антропологических и т.д. Все это привело к гораздо более широкому, нежели в классике диапазону философских направлений, течений, школ. Вместе с тем, если выделить фундаментальное методологическое основание философствования в классике и в постклассике, то для первой это будет метод «объяснения», а для второй – «понимания».

Разграничение этих методов ввел немецкий философ Вильгельм Дильтей (1833-1911) в своей книге «Введение в науки о духе. Критика исторического разума» (1883) [5]. Дильтей разделил «науки о неживой природе» (естествознание) и «науки о духе» (гуманитарное знание), предметом которых является «человеческий мир»: «жизнь и человеческое существование». Философия относится к наукам о духе, ее задачей является постижение жизни из нее самой. Метод объяснения действителен только в науках о природе. Науки о духе, в том числе философия, используют метод понимания – непосредственное постижение (целостное переживание) некоторой духовной целостности (сродни

интуиции). С подачи Дильтея метод понимания стал широко применяться в постклассической философии (а также психологии и социологии).

Но, в том то и дело, что для философов-классиков, в большинстве своем считавших философию высшей наукой, объяснение выступало в роли магистральной методологии познания мира как в его природной, так и в духовной ипостасях. Модернисты, напротив, применяли методологию понимания не только к духовным, но и к природным процессам. Надо сказать, что не только философы. Неклассические физики – Нильс Бор, Вернер Гейзенберг, Эрвин Шрёдингер – буквально внедрялись своим понимающим сознанием в микромир.

Время зарождения и пребывания в западном мире постклассической и постпостклассической философии уже составляет около 200 лет, что соизмеримо со временем существования новозападной классической философии. Для социо-культурных процессов на нашей планете 200 любых лет, в том числе непосредственно предшествующие сегодняшнему дню – это историческое время для всего человечества или какой-то его части. Поэтому, наше исследование неизбежно будет иметь характер исторического экскурса.

В рамках парадигмы современной западной философии сосуществуют две субпарадигмы. Австралиец Джон Пассмор увязывает эту раздвоенность с близостью одних философов к художественной литературе, скажем, философов-экзистенциалистов, тогда, как их антиподы – нео- и постпозитивисты – сориентированы на науку. Эти два типа философии постоянно противостоят друг другу в западной культуре, однако и внутри обоих варианта отсутствует единодушие: «Философия в отличие от науки не является единым интеллектуальным сообществом», у различных философов – «разные представления о том, в чем состоит хорошее и плохое философствование» [9, с. 19].

Четко разграничивают два вектора развития постклассической философии П.В. Алексеев и А.В. Панин. Современная культура пишут они, «как бы «раскалывается» на тех, кто выступает за научно-технический прогресс и на тех, кто против него. Причем в основании данных позиций находится не наука, как таковая, а ее сложившийся в культуре образ» [1, с. 166]. Соответственно этому в философии противостоят две мировоззренческие установки – сциентизм и антисциентизм.

По своему очерчивает антиномичность философской культуры Запада известный армянский философ К.А. Свасьян. Он считает, что специфика развертывания западной культуры от античности до наших дней – и, прежде всего, философской – можно прояснить с помощью выстроенного им, ряда антитез: «эйдос – логос», «созерцание – мышление», «интуиция – дискурсия», «эмпиризм – рационализм» и, наконец, «иррационализм – сциентизм». История философии прочитывается К.А. Свасьяном «как драма философии, разыгрываемая в росте обособления и конфронтации рассеченных половинок некогда живой цельности» [10, с. 23].

Термины «антисциентизм» и «сциентизм» представляются вполне корректными для обозначения двух основных субпарадигм современной

западной философии, но вряд ли их можно свести к простому отрицанию или признанию научно-технического прогресса. Гораздо точнее понятие сциентизм было определено в философском энциклопедическом словаре 1998 г.: «Сциентизм – абсолютизация роли науки, в идейной жизни общества» [13, с. 445]. В свою очередь антисциентисты отказываются видеть в науке главенствующий фактор в развитии общества. Антисциентизм крайне редко доходит до грани полной антинаучности, то есть отвержению и опровержению значимости и возможностей науки как таковой. В большей степени для антисциентизма характерна критика ограничений, заблуждений и прямых ошибок, допускаемых на пути научного познания, особенно в классическо-механистическом и позитивистском вариантах науки. Как философская позиция антисциентизм большей частью представлен всем спектром иррационалистических школ направления постклассической западной философии. В онтологии антисциентистский иррационализм отрицает раумное начало как первооснову мира, в антропологии отбрасывает рационалистические основания сущности человека, в гносеологии делает ставку на вненаучно-неразумные способы осознания мира: интуицию, озарение, волевые акты, художественную образность и т.п. Сциентизм как философская платформа объединяет школы и направления, для которых приоритетна ориентация на науку и соответственно, на первый план философствования выдвигаются эпистемология и методология научного познания. Конкретное наполнение этих альтернативных субпарадигм философии и будет рассмотрено на страницах этой книги.

Все ссылки на источники приведены в конце каждой главы, а завершает работу библиографический список.

Литература

1. Алексеев П.В. Философия. Учебник / П.В. Алексеев, А.В. Панин. М.: «ПРОСПЕКТ», 2000. – 608 с.
2. Вышеславцев Б.Н. Кризис индустриальной культуры / Б.Н. Вышеславцев // Избранные сочинения. – М.: Астрель, 2006. – С. 355 – 613.
3. Грицанов А.А. Модернизм. / А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко // Социология: Энциклопедия. – Мн.: Книжный дом, 2003. – С. 584 – 548.
4. Грицанов А.А. Модернизм / А.А. Грицанов, М.А. Можейко, В.Л. Абушенко // История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 634 – 635.
5. Дильтей В. Введение в науки о духе / В. Дильтей // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX –XX вв. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С. 108 – 135.
6. Каневский А.С. История философии: учеб. пособие / А.С. Каневский, А.А. Чемшит, И.Ш. Шенгелая. – СПб.: ФГБОУВПО «СПГУТД», 2012. – 275 с.
7. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун – М. АСТ, 2009. – 317 с.
8. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // «Дегуманизация искусства» и другие работы. – М.: Радуга, 1991. – С. 40 – 228.

9. Пассмор Д. Современные философы / Д. Пассмор. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 192 с.
10. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К.А. Свасьян. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010 – 206 с.
11. Сорвин К.В. Очерки из истории классической философии / К.В. Сорвин. – М.: «Русская панорама», 2008. – 208 с.
12. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 784 с.
13. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА, 1998. – 576 с.
14. Чемшит А.А. Философия в ее историческом развитии / А.А. Чемшит, И.Ш. Шенгелая // Философия: учебное пособие под редакцией А.С. Глушка, Ю.Ф. Сафонова, А.А. Чемшита. – Киев: Украинский центр духовной культуры, 1999. – С. 7-147 с.

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ АНТИСЦИЕНТИСТСКОГО ИРРАЦИОНАЛИЗМА ПОСТКЛАССИКИ.

Глава 1. Истоки постклассического иррационализма.

Иррационализм мощно заявивший о себе в философии XIX века был в первую очередь реакцией отторжения классического рационализма от Сократа и Аристотеля до немецкой классического идеализма начала XIX века. Все развитие западноевропейской классической философии проходило в режиме нарастания логико-рационалистического начала вплоть до его полной абсолютизации в «панлогизме» Георга Гегеля.

Вместе с тем, господствующее положение рационализма в классической философской традиции вовсе не означало отсутствия иррационалистического компонента в европейской философии. Начнем с того, что само зарождение философии в античные времена проходило в виде перехода от иррациональности мифа к рациональности логоса.

Великий русский поэт и мыслитель В.И. Иванов (1866-1949) в своей книге «Дионис и прадионисийство» исследовал иррациональные пракорни греческой культуры [3]. Он убедительно показал, как во времена догомеровской архаики совершался переход от хтонической мифологии к мифологии олимпийской. Хтоническая мифология обращена к безмерности и неопределимости Хаоса. Её боги – гигантские чудовища, причудливо сочетающие в своем облике черты антропо-, зоо-, даже фитоморфизма. Вывать к таким богам возможно лишь в исступленности оргиастического экстаза. Хтоническая мифология – это патетическая мифология, от греческого «патос» – страсть.

Олимпийская мифология обращена к гармонической мерности Космоса. Её боги – прекрасные человекоподобные исполины. Образ чудовищной змеи хтонической Афины сменяет могучая дева-воительница – покровительница войны по правилам. Хтонический Дионис – гигантская виноградная лоза-вампира, в олимпийской мифологии он представлен в виде прекрасного юноши – воплощении плодоносных сил земли и главного их атрибута – виноделия. А отсюда – продолжение в Дионисе-Вакхе мотива иррациональных страстей, связанных с состоянием потери разума в опьянении. В сонме олимпийских богов Дионису противостоит Апполон-Мусагет, предводитель хора из 9 муз, представляющих эстетически организованные виды деятельности – искусства. Ф. Ницше (о нем мы еще будем держать речь) первым разглядел в этой антитезе – диадичность Древнегреческой культуры, воплощенной в двух началах, дионисийском и апполоновском, по сути своей иррациональном и рациональном.

Но гораздо ранее Ницше ни кто иной, как рационалист Г.В.Ф. Гегель (1770-1831) разглядел в мифе лоно, родившее философию. И хотя он излишне рационализировал миф тем не менее стал создателем мифогенной концепции происхождения философии: «В своих мифах, фантастических

представлениях... религия *implicite* обладает всеобщими мыслями как внутренним содержанием, так что мы должны лишь вышелушить это содержание из мифов в форме философов» [1, с. 119].

Выдающийся русский филолог и философ культуры О.М. Фрейденберг (1890-1955) в своей посмертно изданной книге «Образ и понятие. Немые лекции» писала о том, что ход становления античной литературы (а философское слово было частью этой литературы) «определяется соотношением между старой, образной и новой, понятийной мыслью» [14, с. 229]. Этот переход от образности Мифа к понятийности Логоса получил свое отражение и выражение в философской словесности в виде синтеза художественного образа и логического понятия. Как результат такого синтеза появилась особая единица текста – «мыслеобраз». В мыслебразах запечатлевали свои идеи многие греческие философы, вплоть до Платона, а затем и представители греко-римской эллинистической философии.

Говоря о феноменах рационализма и иррационализма, хотелось бы затронуть известный фактор функциональной асимметрии мозга, а именно то, что в левом полушарии сконцентрировано логическое мышление, тогда как в правом – образное. В личностном плане мы получаем, соответственно, в первом случае – тип личности «ученого», во втором – «художника».

В своих выступлениях 90-х годов прошлого века замечательный исследователь античности Ф.Х. Кессиди (1920-2009), описывая «греческое чудо» – расцвет древнегреческой философской культуры, резонно утверждал, что в мышлении ряда великих греков были мощно развиты, дополняя друг друга, оба типа мышления. В качестве ярчайшего примера подобного мыслителя-художника он приводит Платона. В плодах творческого гения Платона – его удивительных сократических диалогах – органически сочетаются мышление дискретно-аналитическое (логическое) и непрерывно-синтетическое (образное). В личности и творчестве Платона – «олицетворении» греческого чуда – совмещаются «черты поэта и мыслителя, мечтателя и политика, умозрительного философа и родоначальника «идеального» государства...» [5, с. 17].

Вряд ли можно оценивать Платона как представителя иррационализма – мифотворчество и логика в его философии уравниваются друг друга. А вот философствование Аристотеля с его строгой логической выверенностью категориального аппарата «Метафизики» и «Аналитик» можно считать эталоном рационализма. В произведениях Стагирита следы образного мышления едва ощутимы. И все же, вряд ли можно обнаружить наличие некоей атрофии право-полушарного мышления даже у самых последовательных рационалистов-философов. В рождении таких идей, как космический умперводвигатель у Аристотеля или гегелевский абсолютный дух, выстраивающий спираль развития мироздания, несомненно, участвовала мощная сила воображения.

Несомненная художественная одаренность присуща многим философам как в классические времена, так и в постклассические. И, надо признать, что среди них чаще встречаются иррационалисты нежели рационалисты. Философия и

искусство – вообще родственные стихии, в каждом из этих случаев мы встречаемся с лично-индивидуальным творчеством. Художники и философы создают своим гением неповторимые миры. Но в философии эти миры могут порождаться разумом и апеллировать к нему, а могут ориентироваться на отличные от разума силы – высшие эмоции – любовь, веру, надежду, а также – волю, интуицию, даже инстинкты.

В свое время Ф.В. Шеллинг сделал великое открытие: «Мифология есть необходимое условие и первичный материал для всякого искусства» [15, с. 112]. В этом свете родственность греческой философии искусству вполне очевидна. Есть все основания считать вполне обоснованным тезис российских философов-античников школы А.Ф. Лосева – О.А. Донских и А.Н. Кочергина – о глубинной сущности античной философии, как «рефлексии по поводу мифа» [2, с. 3]. Ф.Х. Кессиди вычертил путь древнегреческой философии как движение «от мифа к логосу». [6]. При этом речь у него шла об историческом отрезке развития этой философии от зарождения до Аристотеля. Аристотель, действительно, стал вершиной античного логоса. Но, тот же Лосев убедительно показал, что далее пошел возвратный процесс – «от логоса к мифу», охватывающий 900 лет эпохи эллинизма и получивший наивысшее воплощение в «Эннеадах» Плотина [9, с. 197].

Последовавшая за античностью христианско-средневековая эпоха самоочевидно была насыщена мифотворчеством, как в интерпретациях Священного писания, так и в образцах святоотеческой литературы. Хотя, именно западноевропейское христианство – католицизм – избрало официальной философской доктриной рационалистический аристотелизм томизма, где само бытие Бога можно было доказать с помощью разума, однако, основоположник томизма Фома Аквинский никогда не ставил разум как путь постижения Бога выше иррационального откровения.

Но, все же, пролог Западно-христианского философствования мы найдем в творениях основоположника Латинской патристики Тертуллиана и одновременно родоначальника иррациональной философии абсурда – истина веры в своей абсурдности противоположна истине разума, и именно поэтому она истинна. Град веры – Иерусалим непримиримо противостоит граду разума, граду философов («патриархов еретиков») – Афинам.

Крайний иррационализм тертуллиановского образца не был востребован большинством средневековых мыслителей на Западе. Крупнейший философ латинской патристики Августин Аврелий, после канонизации св. Августин, открыв в «я» личность, иррациональной воле, а не разуму придал в трактовке личности главенствующее значение, при этом в вере он видел высший акт воли. Но в познавательном процессе он фактически уравнивает веру с разумом, они по сути взаимодополняют у Августина друг друга: «верую, чтобы понимать, понимаю, чтобы верить» или такая формулировка – «вера ищет, разум находит». В дальнейшем, схоластика, особенно в ее томистском варианте, придала разуму решающее значение в познании посюстороннего мира.

Мистическое философствование было в большей чести у восточных отцов церкви – св. Василия Великого, св. Григория Нисского и ряда других. Но свое

самое блистательное воплощение восточно-христианский иррационализм получил в небольшой по объему книге псевдо-Дионисия Ареопагита «Мистическое богословие» («Таинственное богословие»).

В конце V века увидел свет ряд богословских сочинений под именем легендарного члена афинского ареопага Дионисия, первым из афинян принявшим христианское крещение и впоследствии канонизированном. Источниковедческие исследования XIX и XX веков установили, что эти труды не могли быть созданы ранее второй половины V века, поскольку эти тексты содержат в себе расковыренные цитаты из сочинений флосософов-неоплатоников IV-V веков. После этого к имени автора свода сочинений, получившего наименование «Корпус Ареопагитика», стали добавлять приставку «псевдо-» Грузинский академик Ш.И. Нуцубидзе и бельгийский ученый Э. Хонигман пришли, независимо друг от друга, к выводу, что таинственным мистификатором был ученик Прокла грузинский мыслитель Петр Ивер (412-488) Крупнейший русский исследователь античной культуры А.Ф. Лосев считал весьма вероятным, что эти ученые были правы [10, с. 23]. Помимо «Мистического богословия» в «Корпус Ареопагитика» вошли такие сочинения, как «О божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии» и ряд других.

В этих трудах были истолкованы два основных пути богопознания: катафатический (утвердительный) и апофатический (отрицательный). Катафатическое богословие пытается постичь Бога по его земным творениям и через истолкование словесных образов Священного писания. Апофатическое богословие подходит к познанию сущности Бога через отрицательные характеристики, указывая на то, чем не является Бог. Отдав должное катафатическому богословию, построив в сочинении «О божественных именах» иерархическую лестницу иносказаний и аналогий возможных имен Бога, автор «Ареопагитики» склоняется к предпочтению апофатической теологии, которую обосновывает в «Мистическом богословии». Бог неопределим и неопишуем, поскольку превосходит всё и вся: «Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается... полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое [13, с. 11]. В иерархическом строе мира пределом выступает Ничто, исполненное божественными смыслами, неохватываемыми никакими положительными и отрицательными суждениями. Полнейшая бессловесность и мистический мрак лучше всего выражают Бога.

«Корпус Ареопагитика» стал вершиной мистического иррационализма в христианской богословско-философской мысли. В IX веке эти сочинения были переведены на латинский язык Иоанном Скотом Эриугенной и вошли в обязательный круг чтения схоластов. Одних вдохновил свет разума катафатической теологии. Св. Ансельм Кентерберийский, Св. Альберт Великий, св. Фома Аквинский стали применять силу разума даже для решения сугубо богословских вопросов, вплоть до доказательства бытия Бога. Других озарил свет иррациональных прозрений «Ареопагитики». Хильдегарда Бингенская, св.

Франциск Ассизский, св. Бонавентура заложили основы мистического пути богопознания и миропонимания в Западной Европе. Но вершинный взлет католического иррационализма состоялся в XVI веке – в творчестве целой плеяды испанских мистиков.

В гениальных творениях св. Терезы Авильской, Сан Хуана де ла Крус, Луиса де Леона религиозные прозрения сочетались с мощным литературным даром. Они пребывали в состоянии предельного экстаза непосредственного общения с Христом. Тереза Авильская даже была прозвана Терезой де Хесус Терезой Иисуса. Природу Бога они постигали в эманации Богом красоты. Видимое проявление красоты, которое они называли «*gracia*», являло собой божественное вдохновение, «осеняющее душу, побуждая ее к любви» [7, с. 120]. В мистической экзальтации Терезы де Хесус, возглашавшей – «я умираю, от того, что не умираю», можно разглядеть, как и у других испанских мистиков защиту права личности на индивидуальную уникальность религиозного переживания.

В XVII веке высочайшим образцом философского иррационализма стало творчество великого французского математика и физика Блеза Паскаля. Пережив сильнейший религиозно-психологический кризис, Паскаль в своем сочинении «Мысли» пришел к построению экзистенциально-устремленного концепта философии, осознающего трагические противоречия человеческого существования.

Описанный выше опыт мистицизма оказал несомненное влияние на религиозно-окрашенные вариации постклассического иррационализма, особенно на взгляды С. Кьеркегора, М. де Унамуно, Г. Марселя, о них еще пойдет речь в следующих главах. Здесь же, хотелось бы обратить внимание на тот отклик, который получило творчество упоминавшихся философов у выдающихся мыслителей-иррационалистов серебряного века русской культуры. Вдохновленный Тертуллианом выдающийся философ Лев Шестов опубликовал в конце 30-х годов прошлого века книгу «Афины и Иерусалим», отстаивая в ней приоритетность иррационализма в философствовании как таковом [16]. В другом своем труде «На весах Иова» он также обращается к историческому опыту иррационализма, в том числе Плотина и Паскаля, и демонстрирует важнейшее значение их наследия для оживотворения подобных позиций в современной философии [17]. К философским свершениям Паскаля обращался и Д.С. Мережковский. Замечательный поэт и прозаик русского символизма в последние десятилетия своей жизни создает цикл историко-философских сочинений. Он пишет об Августине, Франциске Ассизском, испанских мистиках, том же Блезе Паскале, раскрывая особенности их творчества и как пример высокого искусства литературно-образного слова, и как образец, задающий пути иррационалистской трактовки сущности личности, мира и Бога [11, с. 12].

Однако, у постклассического иррационализма был и непосредственный предшественник из ближайших времен рубежа XVIII – XIX веков, когда стал вполне ощутим кризис идеологии Просвещения. Прямым антиподом эпохи Просвещения стала эпоха Романтизма. Историческая длительность

существования последней эпохи была существенно короче предыдущей – всего лишь 3-4 десятилетия. Если говорить о философствующих теоретиках романтизма, то наиболее ярко проявили себя в этой сфере – иенские романтики: братья Август и Фридрих Шлегели, Вильгельм Генрих Вакенродер и Новалис (Фридрих фон Гарденберг). Вершинным же явлением философского романтизма выступает фигура Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга.

В творчестве романтиков причудливо уживались абсолютизация свободы и самоценности личности с неистовым порывом к единению с природой, доходящем до экзальтации и мистицизма. Романтики стремились к осуществлению сверхсинтеза субъективного и объективного, человека и природы. «Человек, - как писал Ф. Шлегель, - это творящий взгляд природы на себя самое» [18, с. 358]. Ф. Шлегель вообще определял свою философию как философию жизни. Жизнь – это бессознательное творческое самосознание Универсума. В таких представлениях нельзя не увидеть предвосхищения идей ведущего направления постклассического иррационализма так и именовавшегося «философия жизни».

Родовым признаком романтизма стала эстетизация философии, путь по которому пошло большинство постклассических иррационалистов – А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон и ряд иных. Для многих романтиков философское и художественное мышление тождественны. Ф. Шлегель писал своему другу Новалису: «Ты не витаешь между поэзией и философией, но в твоём духе они сокровенно проникли друг друга» [18, с. 364]. Для Шеллинга, философ призван мыслить как художник – посредством интуиции, созерцания, непосредственных усмотрений. Такое философствование принципиально противоположно системности. Единомышленник Шеллинга Вакенродер острил: «уж лучше суеверие, чем системовеверие» [8, с. 99]. Рассудочность систематического мышления несовместима с живой мыслью – её конкретностью, непосредственностью, фрагментарностью.

Впрочем, не только у немецких романтиков можно найти предчувствие будущего иррационализма. В своей книге «История западной философии» Бортран Рассел целую главу посвятил гению английского романтизма Джорджу Гордону Байрону (1788-1824). В его аристократическом бунтарстве Рассел увидел сродство с Фридрихом Ницше и продемонстрировал осознание самим Ницше этого сродства. Английский философ приводит пример восхищения германским «сверхчеловеком» английского собрата, как и он познавшим что «человек может истечь кровью от познания истины», ведь «древо знания – не древо жизни» [13, с. 897].

Говоря об истоках и источниках философии постклассического иррационализма, думается, что к уже перечисленным необходимо добавить еще один, хотя, может быть и не столь очевидный, сколь предыдущие. Речь пойдет о критической философии И. Канта, которую позиционируют то, как завершающий аккорд Просвещения, то, как первый прецедент немецкого классического идеализма, завершающей фазы классики как таковой. Однако, стоит задуматься над сутью того, что сам Кант называл своей коперниканской революцией в философии (а в ряде современных эпистемологических

концепций оценивают с точностью до наоборот – как переворот антикоперниканский). В сущности кенигсбергский профессор разрушил ключевое положение философской классической традиции во всей её полноте от древних греков до него самого на докритическом этапе его работы – принципиальную онтологизацию философии.

Гносеологизация философии Кантом привела к тому, что сознание субъекта, приспособляющее к себе мир, он поставил в центр своих концептуальных построений. При этом такое сознание в познавательном процессе не доверяет своим собственным познавательным способностям – восприятию, рассудку, разуму, а апеллирует лишь к априорному интуитивному прозрению. Эпистемологии-натуралисты имели резон утверждать, что И. Кант стал своего рода Анти-Коперником, вернув сознанию субъекта определяющую роль в уяснении природы мироздания [4, с. 12]. Ведь, ни кто иной, как Николай Коперник перестал доверять наблюдениям субъекта за перемещением светила по небосводу и предпочёл математические доказательства в выяснении характера движения планет в Солнечной системе. Но для поклонника философии Канта Альберта Эйнштейна наличие кантовского наблюдателя в картине мира оказалось вполне понятным и он в некотором смысле использовал этот образ в своей неклассической теории относительности.

Наконец, зачинатель постклассического иррационализма А. Шопенгауэр, отрицая всем скопом положения гегелевского панлогизма, видел в Канте своего прямого предшественника. Впрочем, мы еще сможем убедиться, что философия И. Канта нашла свои яркие отзвуки и ответы у многих постклассических философов разных направлений и не одного поколения.

Прежде чем перейти к изложению основных концепций XIX и XX веков, хотелось бы выделить его еще одну весьма парадоксальную черту. Современный западный иррационализм активно не приемлет современность, а именно современную буржуазно-капиталистическую цивилизацию и культуру этой цивилизации. Как и их предтечи-романтики, они отвергли бездуховность и пошлость нового мира, его ориентацию на массовидность толпы. Из лозунг-триады Французской революции: свобода, равенство, братство – иррационалисты остановили свой выбор только на свободе. Но, это – принципиально иная свобода, нежели та, которую вожделили идола Просвещения. Свобода иррационалистов – свобода без равенства. Руссоистское предпочтение посредственности гению губительно для духовности человека. И еще одно. Иррационалистам претил материализм как в бытовом, так и в философском смысле. Так что в снятом и преображенном виде современные иррационалисты стали в каком-то смысле преемниками классической метафизики идеализма.

Литература

1. Гегель Г.Ф.Т. Лекции по истории философии. Кн. 1. / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2006. – 349 с.

2. Донских О.А. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии / О.А. Донских, А.Н. Кочергин. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 240 с.
3. Иванов В.И. Дионис и прадионисийство / В.И. Иванов. – СПб.: «Алтейя», 1994. – 343 с.
4. Кезин А.В. Современная эпистемология: натуралистический поворот / А.В. Кезин, Г. Фолмер. – Севастополь: НПЦ «ЭКОСИ-Гидрофизика», 2004. – 392 с.
5. Кессиди Ф.Х. К проблеме греческого чуда / Ф.Х. Кессиди // К истокам греческой мысли. – СПб.: Алатай., 2001. – С.11-19.
6. Кессиди Ф.Х. От мира к логосу. Становление греческой философии / Ф.Х. Кессиди. – СПб.: Алатайя, 2003. – 368 с..
7. Лекции по истории эстетики. Под редакцией проф. М.С. Кагана Кн. 1. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1973. – 206 с.
8. Лекции по истории эстетики. Под редакцией проф. М.С. Кагана Кн. 2. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1974. – 200 с.
9. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев. – М.: - Мысль, 1989. – 204 с.
10. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения / Лосев А.Ф. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.
11. Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Лица святых от Иисуса к нам / Д.С. Мережковский. – М.: Республика, 1997. – 366 с.
12. Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики / Д.С. Мережковский. – М.: Республика, 2002. – 543 с.
13. Рассел Б. История западной философии в её связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней / Б. Рассел. – М.: Академический проект; Деловая книга, 2008. – 1008 с.
14. Святой Дионисий Ареопагит. Письмо Гаю монаху // Мистическое богословие. – К.: Издание христианской благотворительно-просветительской ассоциации «Путь к истине», 1991. – С. 11
15. Фрейденберг О.М. Образ и понятие. Немые лекции / О.М. Фрейденберг // Миф и литература древности. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – С. 289 – 764.
16. Шеллинг Ф.В. Философия искусства / Ф.В. Шеллинг. – М.: Изд-во «Мысль», 1999. – 608 с.
17. Шестов Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов // Сочинения в 2-х томах. Т.2. – М.: Изд-во «Наука», 1993. – С. 317 – 664.
18. Шестов Л. На весах Иова / Л. Шестов // Сочинения в 2-х томах. Т.1. – М.: Изд-во «Наука», 1993. – С. 5 – 410.
19. Шлегель Ф. Идеи / Ф. Шлегель // Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т.1. – М.: Искусство, 1983. – С. 358-364.

Глава 2 Постклассический иррационализм XIX – начала XX вв.

Отсчет иррационалистической ипостаси постклассической философии Запада начинается с Артура Шопенгауэра (1788-1860). Но вполне можно его считать и вообще первым философом постклассиком, как по его дебюту на философской арене – 1813 год – защита и публикация текста докторской диссертации «О четвероюм корне закона достаточного основания» так и в приоритете даты рождения он единственный из постклассиков старше взятия Бастилии более, чем на год.

Юный Артур получил хорошее образование, но в университет он поступил довольно поздно в 21 год. Начал он с Гёттингенского университета, где приступил к изучению медицины, но там же увлекся философией. Серьезное философское образование он получил в Берлинском университете, куда перешел через два года, всего через два года он уже защищал докторскую диссертацию. В Берлине его учителями были великий философ Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814) и известный теолог Фридрих Шлейермахер (1768-1834). Несомненно, что уроки «наукоучения» субъективного идеалиста Фихте и основоположника метода герменевтики (в богословском его прочтении) Шлейермахера были усвоены юным Шопенгауэром, но скорее в негативном плане. В своей диссертации он упоминает каждого лишь по единожды. Причем, Шлейермахера затрагивает лишь вскользь, но явно иронически [19, с. 92]. А вот с Фихте просто расправляется, переназвав его «наукоучение» в «наукопустословие» [19, с. 67]. Асоциальные черты характера Шопенгауэра – раздражительность, неуживчивость, злопамятность – постоянно выплескивались на страницы его сочинений, но надо признать, что едкость его сарказма придавала особую непосредственность и яркую индивидуальность стилю. Высокие эстетические качества есть особая примета блистательного стиля его творений.

Любимыми авторами его юности стали Платон и Иммануил Кант, труды которых он прорабатывал самостоятельно. Совсем не случайно первыми словами его первого большого сочинения, упоминавшейся диссертации, начинается со слов: «Божественный Платон и изумительный Кант...» ну и так далее [19, с. 7].

Увлеченность идеями Платона и Канта реально ощутима в этом первом большом теоретическом труде Шопенгауэра, но уже в его пределах была проделана огромная умственная работа по созданию платформы будущей самобытной системы истинно шопенгауэровской философии. В этой же работе он резко выступает против Гегеля. Как уже упоминалось Георг Вильгельм Фридрих Гегель предъявил мировому сообществу систему философии панлогизма – рационализма в самом абсолютном его воплощении. Характерно, что критическая реакция Шопенгауэра рождается почти синхронно с явлением системы Гегеля публике. Первый том «Науки логики» Гегеля увидел свет в 1812 году, а уже через год Шопенгауэр отзывается о ней в самом негативном плане в своей диссертации, обосновывая фактическую антинаучность «науки» Гегеля. У него вызывает крайнее возмущение и негодование то, что система философии Гегеля не опирается ни на какие достаточные логические основания, которые подменяются собственной выморочной выдумкой, так называемой

диалектической логикой. Именно поэтому Шопенгауэр именует Гегеля не иначе, как Шарлатаном.

Докторская диссертация А. Шопенгауэра носила формально-логический характер. В ней, с помощью углубленной проработки одного из основных законов формальной логики, предложенного Г. Лейбницем закона достаточного основания ставилась задача закладки таких достаточных оснований в фундамент своей будущей системы. Иррационалистическая система философии парадоксально оказывалась обоснованной рационалистическими принципами формальной логики.

Следующие пять лет его жизни были посвящены разработке этой системы и написанию главной книги своей жизни «Мир как воля и представление», которая была опубликована в следующем 1819 году и в которой были даны основные концептуальные положения системы его философии. В последующих изданиях – втором в 1844 году (через четверть века после первого) и третьем, на гребне славы за год до смерти в 1859 – система была значительно дополнена по каждой из четырех книг первого издания, и изначальный текст более чем удвоен. Все эти дополнения были опубликованы в виде 2-го тома. Все же, надо признать, что система философии Артура Шопенгауэра в основном и главном состоялась уже в первом варианте, когда ему было всего 30 лет.

Знаменательно, что на всем протяжении первого однотомного-издания «Мира как воли и представления» Шопенгауэр ни разу не упоминает Гегеля. Система философии Шопенгауэра создается одновременно с завершением работы Гегеля над основным корпусом его системы – второй том «Науки логики» увидел свет в 1816 году, трехтомная «Энциклопедия философских наук» – в следующем 1817 году. Но Артур Шопенгауэр созидает свою «волецентристскую» (выражение В.В. Бычкова [3, с. 193]) систему философии, игнорируя систему Гегеля.

Мир предстает у А. Шопенгауэра в виде иррациональной воли в себе. Воля есть феномен универсально-космический, это бессознательная сила, управляющая мировым процессом, в своей иррациональности – безосновная, беспричинная, бесцельная, наконец, бессмысленная. В своей первосущности воля едина, как то, что находится вне времени и пространства, а значит, лишена любой множественности. Но именно благодаря пространству и времени, которые для Шопенгауэра являются априорными основаниями объективного познания, происходит индивидуация воли, то есть дробление единой воли в бесконечное множество объективаций воли к жизни объектов неживой и живой природы. Высшей объективацией воли выступают люди, обладающие способностью познания. Но волевая природа мира принципиально непознаваема, поскольку выпадает из каузальных связей, которые только и могут быть предметом познания. Мир как объект познания может быть только представлением познающего субъекта.

Философская рефлексия, пришедшая к этому, тем самым приходит к априорной истине, «что все, существующее для познания, следовательно, весь этот мир, – лишь объект по отношению к субъекту, созерцания созерцающего, одним словом, представления» [18, с. 141]. Британский философ П. Гардинер

обращает внимание на многозначность шопенгауэровского термина «представление» (немецкая – *Vors telling*). Ведь, в него «входят представления, концепции, понятия и умственный образы». Это слово, в сущности, вмещает в себя «все, что находится в пределах познания и восприятия субъекта, то есть все познаваемое» [4, с. 72]. Двоякость мира у Шопенгауэра, как «воли-в-себе» и «представления-для-нас» – это несомненная дань уважения И. Канту. Но при этом, Кант не считает возможным определить сущность «вещи-в-себе», а для Шопенгауэра совершенно ясно, что «мир-в-себе» – это мировая воля.

При этом вся философия Шопенгауэра проникнута духом пессимизма. Ведь воля к жизни бессмысленна, как и сама жизнь. Все создания мира находятся во власти слепых, незаконных сил. А несчастнейшее из всех существ – человек. Ведь обустройство своего счастья люди связывают с разумом, достижениями просвещения и науки. Но все эти надежды беспочвенны, так как логике недоступно познание алогичности иррационального. Человечеству навсегда останется, неведома природа сил, играющих мирозданием и им самим без всяких правил. Объективный мир, запечатленный в представлениях науки, есть всего лишь иллюзия, принимаемая нашим сознанием за действительность.

Вместе с тем для Шопенгауэра весьма показательны романтические реминисценции эстетического оправдания мира. То, что недоступно науке, вполне по силам искусству. Фантазия художника интуитивным озарением может приблизиться к самым сокровенным сущностям. Высшим же органом приобщения к волевым первоначалам мира выступает музыка, которая есть непосредственная объективация мировой воли в человеческом сознании.

Здесь стоит остановиться на таком важном мотиве философии Шопенгауэра, как его увлечении традициями индийской философии, как индуистскими, так и буддистскими. Одно из любимых выражений шопенгауэровской философии – «покровы майи». Майя – индуистская богиня иллюзии, обмана, покровительница факиров (иллюзионистов). Покровы Майи – это непрозрачность мира для нас. Но мы сможем проникнуть за покровы майи, осознав себя частицами нераздельной воли. Шопенгауэр догадывается об эстетической оправданности мира. Но человеческие индивидуации воли обретают себя не столько в эстетической, сколько в нравственной самореализации. В своей этике А. Шопенгауэр выступает против этики долга любимого Канта. Он приходит к решению, что добродетель зиждется не на долге, а на сострадании, бескорыстной любви к другим. Этические сочинения А. Шопенгауэра «Две основные проблемы этики» и «Афоризмы житейской мудрости» [20] входят в сокровищницу мировой литературы как шедевры морально-философской прозы.

В завершение разговора о философии Артура Шопенгауэра хотелось бы отметить переходный характер его философии. С одной стороны, он выступает безжалостным критиком метафизики классического идеализма Фихте, Шеллинга, Гегеля. Но с другой стороны, он сам стал частью «движения немецкого спекулятивного идеализма», что смог разглядеть такой чуткий историк философии, как англичанин Фредерик Коплстон, охарактеризовавший систему Шопенгауэра, как «трансцендентальный волюнтаристский идеализм».

Этот идеализм «волюнтаристичен в том смысле, что ключом к реальности становится скорее понятие воли, чем разума или мышления, и вместе с тем трансцендентален в том смысле, что единая индивидуальная воля есть абсолютная воля, проявляющаяся во множественных феноменах опыта» [9, с.328].

Артур Шопенгауэр не создал собственной школы в философии. У него не было прямых учеников, а слава и признание пришли к нему лишь в последние годы жизни. Правда, после смерти философа «мировой скорби», в Европу приходит мода на философский пессимизм. От череды посредственных эпигонов Шопенгауэра следует отделить философа, работы которого завоевали широкую известность в последние десятилетия XIX века.

Речь пойдет о немецком мыслителе Эдуарде фон Гартмане (1842-1906). В 1869 году он опубликовал книгу «Философия бессознательного». И хотя после этой публикации он обнаружил множество других трудов, именно «Философия бессознательного» прославила его уже при жизни и навсегда осталась наиболее известной его работой. В этом сочинении Э. Гартман попытался объединить Шопенгауэра, Гегеля и Шеллинга. Бессознательное начало у Э. Гартмана имеет два атрибута – волю и идею, посылка к Шопенгауэру и Гегелю, но оно должно быть соотнесено с шеллинговской «заприродной бессознательной идеей». В своей бессознательной природе мир многогранен и несет в себе как шопенгауэровские боль, зло и страдание, так и шеллинговскую телеологию [9, с.331-332].

Не ограничиваясь своей (отметим, весьма эклектической) концепцией бессознательного, Э. Гартман столь же эклектически соединяет шопенгауэровский пессимизм и гегелевский оптимизм – иррациональность воли дает повод для пессимизма, объективность идеи – для оптимизма. Безусловно, взгляды, предложенные нам Э. Гартманом выглядят подчас весьма причудливыми для XIX века. Например, его предположение, что наивысшее развитие сознания должно привести человечество к осознанию «бессмысленности воления» и осуществлению коллективного самоубийства, что и станет «концом света». По сути своей эти эсхатологические мотивы были, возможно, некими драматическими предчувствиями того, что свершилось гораздо позже.

Наконец, исследователи обратили внимание на явную перекличку идей бессознательного у Э. Гартмана с рядом положений психоаналитической теории З. Фрейда, в частности понятия «психически бессознательного» у Э. Гартмана. Впрочем, этому не стоит удивляться, ведь мировоззренческое становление З. Фрейда проходило в годы чрезвычайной популярности идей Э. Гартмана.

В конечном счете, если вернуться к противостоянию Шопенгауэра Гегеля, в их системах философии человек, у первого в меньшей степени, у второго – в большей, оказывается зависим от внешних по отношению к нему сил. Открытие бесконечной ценности существования /экзистенции/ живой человеческой личности принадлежит датскому мыслителю Сёрену Кьеркегору / 1813-1855/. Он, как и Шопенгауэр, отвергает гегелевский рационализм, но по

существенно иным причинам. Логические построения Гегеля неприемлемы для Кьеркегора, прежде всего из-за полного вытеснения индивидуального общим. Особенно возмущает его рационализация Гегелем христианской религии. Бога, считает датский философ, невозможно обнаружить с помощью общих посылок абстрактного разума. К Богу приходят в единично-личностном акте веры. В иррациональном акте веры проявляется сокровенная сущность природы человека - единственность каждого. Если в животном мире особь всегда подчинена роду, «ниже рода» по выражению Кьеркегора, то человеческий индивид – «выше рода». Конечно, люди могут быть вполне стадными существами, но это как раз и свидетельствует об их деградации в сторону биологически-животного. Подлинно человеческое в человеке раскрывается в его богоподобности – единственности и неповторимости его личности.

В обретении этой своей неотчуждаемой сущности человек проходит три стадии: эстетическую, этическую и религиозную. «Эстетиком» Кьеркегор называет человека, который, апеллируя к восхищающим его достоинствам внешнего мира, /в том числе других людей/, тщетно пытается обрести в них корни своего собственного существования. Человек эстетического мировоззрения находит смысл жизни в наслаждении. Застрыв на этой стадии человеческого становления, индивид так и не осуществится в полной мере как личность. Вторая, «этическая», фаза характеризуется рождением личностного «я» через осознание человеком моральной ответственности перед самим собой за свободный выбор своего незаёмного жизненного пути. Эстетическое отношение к жизни, согласно Кьеркегору, «требует от человека исполнения не внешнего, а внутреннего долга, долга к самому себе, к своей душе, которую он должен не погубить, но обрести» [10, с.301]. Этика датский автор сравнивает «с тихим, но глубоким озером, эстетика... с мелководным, но задорно бурлящим ручейком» [10, с.303].

Но жизнь постоянно посылает человеку жестокие испытания, он вновь и вновь будет сталкиваться с ужасом бытия. Оказавшись один на один с бытием, человек может оказаться в состоянии страха, трепета, отчаяния. Страх, по Кьеркегору, не есть боязнь чего-то внешнего. Страх – это чувство, «которое охватывает человека, когда он обнаруживает себя внутри бытия, ... это место пересечения двух миров: раскрывающихся внутри отдельного человека» [16, с.258]. Речь идет о борьбе внутри человека – природы и духа необходимости и свободы.

Именно страх поворачивает человека к свободе: «Страх – это возможность свободы, только такой страх абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает всё конечное и обнаруживает всю его обманчивость» [11, с.242]. Именно эмоциональный накал страха и отчаяния обнаруживает во всей очевидности тщету всего конечного, а за их порогом открывается возможность приобщения к Бесконечному, возможность веры в Бога. Императив веры – быть перед Богом один на один. Лишь всецело и безраздельно вверяя себя Богу, как это сделал любимый герой Кьеркегора библейский Авраам, человек обретает себя во всей полноте своей экзистенции. Это и есть высшая религиозная стадия самоосуществления человека.

Заслуживает внимания интерпретация исследователя и переводчика наследия Кьеркегора Н.И. Исаевой экзистенциальной триады «эстетическая-этическое-религиозное» как аналога антропологической христианской триады «тело-душа-дух». Временная реализация этих триад увязывается с эстетико-телесной окунутостью в настоящее, сиюминутное; нацеленностью морально-душевного на будущее; устремленностью религиозно-духовного в вечность [8, с. 25-26].

Серен Кьеркегор стал провозвестником одного из наиболее весомых направлений мировой философии XX века – экзистенциализма. В экзистенциальной антропологии С. Кьеркегора человек предстает единством противоположностей – вечного и временного, бесконечного и конечного, свободы и необходимости. В своем учении о человеке датский мыслитель выступает глубоким и тонким психологом, если понимать психологию как учение о душе. Но психология Кьеркегора, как показал П.П. Роде, – это «ненаучная психология». Психология как объективная наука, пренебрегает понятием «души», заменяя его вовсе неэквивалентными ему понятиями «психика», «психический склад личности», и тому подобными. Научная психология имеет дело не с целостностью личности человека, а с частичным человеком, «продуктом ограниченности, временности и необходимости». Если для объективной психологии (а в середине XIX века она зарождалась в русле позитивистской ориентации) понятие души лишено смысла, то для подлинного психолога каким был Кьеркегор – душа есть реальность человеческого опыта. Никто другой столь интенсивно, по словам Роде, «не исследовал все многообразие внутри человеческих возможностей, расширяя их, наглядно фиксируя, а также абстрактно-понятийно определяя в той мере, в которой это только возможно» [16, с. 257]. Нельзя не признать вместе с тем, что Кьеркегор в своих выступлениях не затрагивал науку, как бы не замечал ее. Его позиция может быть обозначена не как антисциентизм, а скорее – как некий асциентизм.

Классик датской философии и литературы оставил значительное наследие. Он писал в самых значительных жанрах – богословско-философские трактаты и эссе, афористика, романы, стихотворения. Особое место в его творчестве занимает, посмертно изданный, 20-томный «Дневник», который ряд философов сопоставляют по значению с «Исповедью» Августина Аврелия. В родной стране С. Кьеркегор был признан уже при жизни, а посмертная слава только нарастала в последующие полтора столетия. Россия стала первой из зарубежных стран отозвавшихся на творчество Кьеркегора. Русское издание образцов философской прозы датского классика увидело свет в 80-е годы XIX века в переводе замечательного популяризатора скандинавской культуры П.П. Ганзена. Всемирная известность пришла к творениям С. Кьеркегора в XX веке с распространением идей философии экзистенциализма.

Следующей ступенью в развитии философии иррационализма стала философия жизни, создателем и крупнейшим представителем которой был немецкий мыслитель-поэт Фридрих Ницше /1844-1900/. В западной культуре Ницше представляет собой итоговую фигуру философской эволюции XIX века, одновременно являясь родоначальником философии XX века. На протяжении

своего творческого пути, который продолжался около 20 лет /в 45 разум его застигает мрак безумия на 11 предсмертных лет/, Ницше неоднократно радикально меняет позиции. Но и меняясь, он неизменно оставался верен самому себе. В каждом его произведении можно встретить немало взаимоисключающих тезисов, и в каждом из них он предельно искренне исповедуется о разрывающих душу противоречиях его мятущейся натуры. Все противоречия его духа вписываются в концептуальный костяк философии Ницше, сфокусированной в нескольких ключевых положениях: жизнь, воля к власти, сверхчеловек, переоценка всех ценностей. Другое дело, что остается открытым вопрос об адекватной исконному Ницше интерпретации его философии. У каждого ницшеведа – а сколь многие выдающиеся мыслители сказали свое проникновенное слово об этом феномене – свой “казус” Ницше.

Уже в своем первом большом произведении “Рождение трагедии из духа музыки” [14]. Ницше дает оригинальную трактовку античной культуры /а фактически культуры вообще/ как взаимодействия двух начал – аполлоновского и дионисийского. Аполлоновское /Аполлон – бог солнечного света, духовной деятельности и искусств, покровитель муз/ - это светлое, разумное, гармонически-размерное начало. Дионисийское /Дионис - бог животворных и плодоносных сил земли, виноградарства и виноделия/ выступает олицетворением темного, экстатически-страстного, оргиастически-иррационального начала в культуре. В упомянутой книге Ницше склоняется к мысли о равновесии этих начал в высших достижениях культуры. В позднейших произведениях Ницше все более усиливаются настроения дионисийства. Именно с дионисийским элементом по существу отождествляется ключевое понятие его философии - жизнь. Жизнь у Ницше – это иррациональный поток стихийных сил природы, это целостность живого бытия в его вечном становлении. Под вечным становлением Ницше понимает не линейное движение к обозначенной цели, а скорее движение по кругу, вечное возвращение бытия к самому себе. Только ничем не сдерживаемый поток жизни есть истинно сущее. Его единственной сущностью является воля к власти. Волей к власти Ницше называет присущее всему живому страстное стремление к самоутверждению, лежащее в основе динамичности бытия. Воля к власти, таким образом, выступает сущностью жизни и основным импульсом движения жизни.

Если всё живое стремится к власти, то должно появиться существо, в котором эта воля к власти достигнет наивысшего выражения. Наличие сверхъестественных существ Ницше отрицает. “Бог мёртв”, – провозглашает он [15, с. 299]. Современный ему человек-христианин тоже не может претендовать на эту роль. Он слишком слаб, жизненный импульс в нем еле теплится. Существо, в котором воля к власти получит свое наивысшее воплощение, Ницше определяет как сверхчеловека. Его еще нет, но он грядет. Самая знаменитая книга Ницше «Так говорил Заратустра» наполнена гимнософическими пророчествами о явлении сверхчеловека.

В расхожем мнении, заикленном на нескольких броско-эпатажных пассажах «Заратустры», сверхчеловек предстает в образе «белокурой бестии»

убивающей, сжигающей, насилующей, сокрушающей все на своем пути к мировому господству. Отсюда представления о Ницше как предтече и чуть ли не идеологе фашизма. Думается, глубоко прав великий немецкий писатель Томас Манн утверждавший, что не Ницше создал фашизм, а дурно понятый, фальсифицированный Ницше есть создание фашизма. Вряд ли можно найти что-либо более презренное для Ницше, нежели обыватель в своем духовном убожестве возомнивший себя сверхчеловеком.

«Человек есть нечто, что должно превзойти», – призывает Ницше [14, с. 299]. И сверхчеловек видится в самопреодолении человека. Чтобы стать сверхчеловеком, человек должен преодолеть в себе все нежизнеспособное, расслабляющее, косное, усредняющее, превращающее его в элемент толпы, посредственность, более всего страшущуюся – не быть как все. Сверхчеловек культивирует в себе жизнеутверждающую силу самоосуществления, не знающий страха и сомнений инстинкт властвования миром, радостную энергию творчества.

Тот же Томас Манн, похоже, был глубоко прав, увидев во Фридрихе Ницше, прежде всего культурфилософа. Вторя Шопенгауэру, для которого жизнь могла иметь только эстетическое оправдание, Ницше в эстетике творчества находит единственный для человека способ умножения жизни и противостояния смерти. Человек для Ницше суть мост от животного к сверхчеловеку. Любить в человеке можно лишь то, что способствует этому переходу. Знак этого перехода несут в себе в первую очередь гениальные творцы культурных ценностей, преимущественно художественных. Вслед за немецким философом Георгом Зиммелем обратим внимание на то, почему именно в великих художниках увидел Ницше прообраз сверхчеловека, а в искусстве – колыбель сверхчеловека. Да, потому что только в искусстве «ценность какой-либо эпохи определяется не высотой созданного в среднем, но единственно высотой высшего творчества», то есть творчества гениев. [8]. Подлинная культура аристократична. Ее создают аристократы духа и тела, одухотворяя инстинкты. Выхолащивание плодоносных инстинктов, подмена их голой рассудочностью приводит культуру к декадансу, порогу гибели. Возможность спасения культуры открывается через переоценку всех ценностей.

Ключевым произведением Ф. Ницше, в котором разворачивается программа «Переоценки всех ценностей», стала книга «Веселая наука» (1882, пятая книга – 1886). Свою программу немецкий культур-философ противопоставляет нигилизму с заявкой того на сокрушение всех ценностей. Ницше осознает состояние предела, к которому подошли все прежние ценности социально-политические, нравственные, религиозные, научные. Но обесценивание старых ценностей означает лишь то, что они должны быть заменены иными.

Обратимся в свете этого к представлениям Ницше о науке. Показательно в этом плане следующая его автохарактеристика: «Мы, философы, являемся чем-то иным, чем ученые; хотя и нельзя обойтись без того, чтобы мы, между прочим, были и учеными» [13, с. 707]. И как «философ-ученый» он считает себя в праве судить о современной ему науке как наборе заблуждений, связывая

ее несостоятельность с абсолютизацией механики. Он отвергает плоско-механистическую трактовку каузальности, ньютоанскую концепцию пространства и времени, одностороннюю дарвинистскую интерпретацию «борьбы за существование», по сути своей также механистическую, наконец, самую претензию современных естествоиспытателей видеть в механике «учение о первых и последних законах, на которых как на фундаменте, должно быть возведено все бытие» [13, с. 700]. Он ставит вопрос о возможности новых немеханистических интерпретаций строения мироздания, к созданию которых, кстати сказать, и пришли физики, уже неклассические, спустя несколько десятилетий. Ницше, заглядывая впрочем еще дальше, и, предвосхищая постмодернистскую науку, утверждает, что бесконечный мир может предполагать «бесконечное число интерпретаций». Как бы вскользь философ затрагивает проблему, разработанную позднее А. Пуанкаре в принципе конвенционализма науки, - ученые, согласно Ницше, оперируют принятыми мим «образами» «несуществующих вещей»: «линиями, поверхностями, телами, атомами, делимыми временами, делимыми пространствами» [13, с. 586]. Таким образом, как можно увидеть, антисциентизм иррационалиста Ницше был в какой-то степени относительным.

Коренной порок современной цивилизации Ницше усматривает в омассовлении общества, когда масса диктует личности, какой ей быть. Помимо современной ему науки, еще одной мишенью Ницше в его переоценке ценностей становится христианская мораль – рабская мораль нищих духом. Он видит в ней мораль слабых, которая заставляет сильную от природы личность стыдиться своей силы, отказываться от своей силы и права на власть, коверкать свою природу в сострадании к ближним. Позитивистский и марксистский солидаризм предстают явлениями того же порядка, неизбежно ведущими к власти толпы, в чем он видит насмешку над жизнью.

Ницше не столько защищает суверенность личности, сколько отстаивает право талантливой, тем более гениальной личности всецело распоряжаться своим даром. И талант, и гениальность он вполне резонно считает врожденными, а отнюдь не приобретенными качествами. Наделены ими относительно немногие, составляющие естественную элиту человечества. При этом Ницше задается таким вопросом - должна ли эта элита силу своего природного дара направлять в услужение всем остальным, а невольна ли элитарная личность по своему усмотрению распорядиться собственным творческим потенциалом, не озираясь на окружающих в своем самоосуществлении. Только последний рецепт, согласно представлениям Ницше, ведет к созданию подлинных ценностей, а значит, несет спасение культуре и... будущему человечеству. Не в этом ли смысл его призыва: “любить не ближнего, но дальнего”.

Характерен глубокий интерес Ницше к русской культуре [17]. Он хорошо знал и ценил творчество Пушкина и Лермонтова, их истинный аристократизм. А два стихотворения Пушкина “Заклинание” и “Зимний вечер” даже положил на музыку. Но самой главной русской привязанностью Ницше стал Федор Михайлович Достоевский. Ницше оценивал свое знакомство с его творчеством

как один из «самых счастливых случаев» своей жизни. Погружение в бездны человеческого «я» русского гения отзывается напряженным сопереживанием немецкого иррационалиста. Такие персонажи Достоевского, как каторжники мертвого дома, подпольный человек, Раскольников вызывают сочувственный интерес Ницше из-за близости к его собственным мировоззренческим исканиям. Но более всего роднит Ницше и Достоевского жизнь-страдание, постоянная борьба с болезнями и с самим собой, ощущение внутренней раздвоенности и борьба за ее одоление в прорыве к высшей личностной целостности. Для Ницше эта внутренняя борьба «слишком человеческого» /а изначально он был по воспоминаниям знавших его нежным и кротким человеком/ с искусственно культивируемым в себе, но внутренне чуждым ему, сверхчеловеком “по ту сторону добра и зла” завершилась трагически – разрушением сознания.

Преемниками Ф. Ницше в немецкой философии стали Вильгельм Дильтей (1833-1911) и Георг Зиммель (1858-1918), создатели, так называемой «академической философии жизни». Их усилиями, собственно говоря, этот феномен стал самостоятельным направлением философии. О В. Дильтее шла речь в связи с его принципами классификации наук и научных методов разделения наук на науки о природе и науки о духе и выделении, соответственно, их базовых методов – объяснения и понимания. Центральным звеном наук о духе выступает у Дильтея психология. Его понимающая психология становится методологической основой, в том числе и исторических наук. Основным органом понимания человека и его мира становится «переживание» – психическое ядро сознания, совпадающее с жизнью как таковой. Вернемся ненадолго к Ф. Ницше и отметим, что тот не принял объясняющую методологию, видя в ней ничем неоправданную веру в эквивалентность человеческого мышления внешнему миру.

В многостороннем наследии Зиммеля выделяется его философия культуры. Жизнь, по Зиммелю, есть вечное творческое становление. Формы культуры выступают объективациями переживаний жизни. Культуру он именуется «более-чем – жизнь». Это самая высшая утонченная форма жизни. В представлении Зиммеля, «творческая жизнь надолго созидает нечто уже не являющееся жизнью... Она не может выразиться иначе, чем в формах, сущих и нечто для себя значащих, независимо от жизни» [6, с. 483-484]. Но, возвышаясь над жизнью, культура не может оторваться от нее полностью. Тем не менее, время от времени это происходит. Иногда культура гибнет, но на месте прежней культуры приходят новые культурные формы, новая культура.

На рубеже 19-20 веков в рамках защиты иррационализма возникает философское направление с четко выраженной гносеологической акцентуацией – интуитивизм. Под интуицией здесь понималась познавательная способность противоположная интеллекту и представляющая собой непосредственное схватывание сущности явления вне каких-либо логических операций. Ключевой фигурой интуитивизма стал французский философ Анри Бергсон (1859-1941).

В философской справочной и монографической литературе по-разному квалифицируется направленческая принадлежность позиции Бергсона. В одних источниках она представляется как особая разновидность философии жизни, в других – определяется как философский спиритуализм. И все же именно интуитивизм является корневым началом философии Бергсона, что было последовательно и четко обосновано французом Жилем Делёзом в его работе 1966 года «Бергсонизм». По Делёзу, интуиция Бергсона – это «строгий и точный метод». Делёз выделяет сущностные характеристики бергсоновского метода интуиции: «это метод проблематизирующий (критика ложных проблем и изобретение подлинных), дифференцирующий (вырезания и пересечения), темпорализирующий (мышление в терминах длительности)» [5, с. 114]. Вторая их приведенных характеристик требует дополнительного разъяснения. Обратимся вновь к Делёзу: «Реальное – не только то, что вырезается согласно естественным сочленениям и различиям по природе; это также и то, что заново пересекается с самим собой, следуя путям, сходящимся к одной и той же идеальной, или виртуальной, точке». [5, с. 109]. Метод интуиции, именно философский, а не научный, способный превратить философию в «точную дисциплину». Бергсон первым (в дальнейшем это стало общезначимым за пределами философского догматизма) дал разграничение философии и науки, как двух различных стратегий человеческой деятельности и миропонимания. В основе этого разграничения лежит следующее соображение: научная методология опирается на интеллект, философская – на интуицию (инстинкт) [2, с. 214-217]. Это различие рассматривается Бергсоном на примере двух трактовок феномена эволюции.

Традиционная научная теория эволюции (спенсерово-дарвиновская) базируется на принципе причинности, который, согласно Бергсону, как это прежде отметил И. Ницше, напрямую связана с механицизмом классической науки. Новое здесь порождается старым таким образом, что последующее содержится в предшествующем и предопределено им. В своей знаменитой работе 1907 года “Творческая эволюция”, Бергсон предлагает иную трактовку эволюции. Творческая эволюция, выступающая аналогом художественного творчества, опирается не на принцип причинности, а на принцип свободы и благодаря этому способна создать истинную новизну. Эволюционные изменения происходят посредством постоянных творческих порывов, целью которых является создание до сих пор не существовавшего.

В процессе эволюции превращение животного в человека сопровождалось развитием логического мышления – интеллекта и подавлением инстинктов, что лишало человека свободы. Вслед за Жан-Жаком Руссо Бергсон считает это величайшим несчастьем рода человеческого. Интеллект – раб логических формул – закабальет человека. Налагая логические понятия на мир, интеллект дает искаженную картину мира. Интуиция как высший вид интеллекта, способна познать мир в непосредственном контакте человека с миром, схватить жизнь в ее непосредственности и полноте, уловить опыт таким, каков он есть. Бергсон заменяет логические основания опыта психологическими. Еще одно основание разграничения интеллекта и интуиции

Бергсон находит в различии времени и пространства. Интеллект тождествен конечности материального мира и смотрит на мир с геометрической точки зрения. Для научного интеллекта существует только пространство, в той же теоретической физике, то что понимается как время, на самом деле есть не более, чем метафора пространства. Интеллект теоретичен, интуиция же обращена к практической сфере жизни, протекающей во времени. Интуиция игнорирует рациональное мышление и являет собой чистый опыт, постигающий жизнь через погружение в поток времени.

Выдающийся французский мыслитель Морис Мерло-Понти в своем выступлении на Бергсоновском конгрессе в 1959 году предъявил свое онтологическое прочтение интуитивистской трактовке времени А. Бергсоном: «Время не становится на место бытия, оно понимается, как рождающееся бытие». Онтология Бергсона – это философия «бытия», «и связка в этой формулировке одновременно является знаком разрыва» [12, с. 172].

Анри Бергсон прошел большую жизнь, первая половина которой пришлась на XIX век и ровно половина – на XX-й. После выхода в свет «Творческой эволюции» к нему приходит признание, а затем и мировая слава. В 1914 году Анри Бергсон становится членом Французской Академии наук, а в 1927 году был удостоен Нобелевской премии по литературе. Как и Бертран Рассел в 1950 году Бергсон получил самую престижную литературную премию мира за выдающиеся стилистические качества его философских сочинений. Другие философы удостоивались этой премии за художественные произведения (А. Камю, Ж.-П. Сартр). Наряду с этим католический абскурантизм воспринял свободное дыхание бергсоновской философии как вызов и все его сочинения в 1913 году были включены в рескрипт запрещенных Ватиканом книг.

В 1932 году А. Бергсон опубликовал свою последнюю большую книгу «Два источника морали и религии». Двумя этими источниками французский мыслитель назвал «ум» и «свободу», которые реализуются в двух дихотомиях – «закрытое – открытое», «статическое-динамическое». Первая из них ориентирована на пространство, вторая – на время. Социальным воплощением этих дихотомий является новые дихотомии – «закрытое и открытое общество», «закрытая и открытая мораль», «статическая и динамическая религия». Иррациональность свободы, несомненно, ближе Бергсону нежели рациональность ума, как и все то, что есть проявленность свободы в мире.

Свобода Бергсона далека лозунга-идеала на знаменах Французской революции. Это онтологически-сущностное поверие человеческого существования. Так, статическая религия выступает в виде создания мифов, привязывающих человека к жизни и обществу, успокаивая, убаюкивая его, напоминая сказок, рассказываемых детям на ночь. Динамическая религия «пропитывает» душу «неким существом, которое может неизмеримо больше, чем, она». Динамическая религия также привязывает человека к жизни, но эта привязанность будет теперь «неотделима от этой первоосновы, радостью в радости, любовью к тому, что есть только любовь». [1, с. 228]. Ярче всего динамическая религия, как глубочайшее проявление жизненного порыва, воплощается в мистицизме, а наиболее полно у великих христианских

мистиков. У таких мистиков, как святой Павел, святая Тереза, святой Франциск, Жанна д'Арк, в их экстазах, видениях, озарениях, осуществляется непосредственное заполнение их душ Богом: «божество не может являться извне душе, отныне наполненной им» [1, с. 250]. Возвышение мистика порождает в его душе великое смирение. Вопреки расхожему и тогда, и сейчас мнению, что религиозная экзальтация есть признак психического заболевания, Бергсон, напротив считает мистический путь знаком духовного здоровья. Это здоровье «проявляется во вкусе к деятельности, в способности к адаптации и реадaptации, твердости характера в сочетании с гибкостью, в пророческом умении отличать возможное от невозможного, в духе простоты, побеждающем всякого рода сложности, наконец, в превосходном здравом смысле [1, с. 245-246]. Этот превосходный психологический портрет руки Бергсона вполне совпадает с духовным обликом, представленном в жизнеописаниях всех великих мистиков, включая православных. Величие доподлинного мистика утверждается в том, что «любовь, которая его поглощает, – это уже не просто любовь одного человека к Богу, это любовь Бога ко всем людям» [1, с. 251].

В 1940 году в оккупированном гитлеровцами Париже власти проводят регистрацию лиц еврейской национальности. Патриарх французской философии был освобожден от необходимости обязательной регистрации. Тогда Бергсон попросил слугушить желтую звезду на сюртук. Несколько лет великий старец был прикован к постели. Он попросил помочь ему подняться и опираясь на помощника вышел на парижскую улицу. В своей последней прогулке Анри Бергсон, изможденный и немощный, предстал перед изумленными и восхищенными парижанами во всем своем величии прорыва в Свободу и Вечность.

Подведем итоги рассмотрения постклассического иррационализма XIX века в философском творчестве крупнейших его представителей. Все они не разделяли жюльверновских упований на безмерные возможности научно-технического прогресса, в которые уверовало большинство образованных людей того времени. Великие иррационалисты XIX века не приняли позитивистский сциентизм, но их антисциентизм был весьма умеренным. Каждый из них воспринимал философию (а попутно и психологию), как путь познания отличный от научного. При этом ими были продолжены и развиты традиции высокой метафизики, те самые, что в это же время разрушали позитивисты.

Литература

1. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон – М.: «Канон», 1994. – 384 с.
2. Бергсон А. Философская интуиция / А. Бергсон // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 203-218.
3. Бычков В.В. Эстетика / В.В. Бычков – М.: Гардарики, 2002. – 556 с.
4. Гардинер П. Артур Шопенгауэр Философ германского эллинизма / П. Гардинер – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003-414 с.

5. Делез Ж. Бергсонизм./ Ж.Делез // Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза.- М.: ПЕРСЭ, 2000. – С.91-190.
6. Зиммель Г. Изменение форм культуры. /Г.Зиммель // Избранное. Том 1. Философия культуры. – М.:Юрист, 1996. – С.483-488.
7. Зиммель Г. Фридрих Ницше. Этико-философский силуэт. / Г.Зиммель// Избранное. Том 1. Философия культуры. – М.: Юрист 1996. – С.433-444.
8. Исаева Н. Выбор духа – бессмертие на вырост / Н. Исаева // Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни. – М.: Академический проект – 2014., С. 7-27..
9. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. /Ф.Коплстон – М.: Республика, 2004.- 542 с.
- 10.Кьеркегор С. Наслаждение и долг. / С. Кьеркегор – Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 1998, – 416 с.
- 11.Кьеркегор С. Понятие страха. /С.Кьеркегор // Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С.113-248.
- 12.Мерло-Понти М. Сам себе созидающий Бергсон / М. Мерло-Понти // В защиту философии. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. – С.169-181.
- 13.Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше // Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С.491-719.
- 14.Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф.Ницше // Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С.57-157.
- 15.Ницше Ф. Так говорил Заратустра. / Ф. Ницше // По ту сторону добра и зла: Сочинения. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2001. – С. 295-556.
- 16.Роде П.П. Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / П.П. Роде – Челябинск: Урал LTD, 1998. – 429 с.
- 17.Шенгелая И.Ш. Культурфилософия Фридриха Ницше и русская культура / И.Ш. Шенгелая // Вестник СевГТУ. Вып. 17: Философия и политология. – Севастополь: Изд-во СевГТУ, 1999. – С. 48-53.
- 18.Шопенгауэр А. Мир как воля и представление Том 1 / А. Шопенгауэр // О четвероюм корне... Мир как воля и представление Т.1. Критика кантовской философии. – М.: Наука, 1993. – С. 125-502.
- 19.Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания / А. Шопенгауэр // О четвероюм короне... Мир как воля и представление Т.1. Критика кантовской философии. – М.: Наука, 1993. – С. 5-124.
- 20.Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / А. Шопенгауэр – М.: Республика, 1992. – 448 с.

Глава 3. Феноменология

Крупнейшим направлением философского иррационализма в XX веке стал экзистенциализм. Но все ведущие модели экзистенциальной философии так или иначе использовали опыт феноменологической методологии, разработанной в первые десятилетия прошлого века. Сама по себе феноменология в своем исходном варианте не может быть отнесена к иррационализму как таковому. Вместе с тем, феноменологии не остается место и в границах сциентизма. Поскольку трактовка науки и научности у феноменологов не только расходится с их пониманием «правоверными» сциентистами, но и приводит ряд феноменологов к жесткой критике сциентизма.

В предыдущей работе «История философии» один из авторов этой книги выделял особую методологическую линию, включающую в себя такие ориентированные на методологию направления западной философии, как феноменология, герменевтика, структурализм. [9, с. 217-227]. Автор и сейчас считает, что вышеуказанный подход вполне возможен для углубленной характеристики специфики каждого из этих направлений. Настоящее издание идет по иному пути, выявляющем такие аспекты исторического процесса применительно к современной философии, как последовательность, преемственность и соотносительность. Поэтому, феноменология и герменевтика будут анализироваться в соотношении с экзистенциализмом первая, как предшествующая ему, вторая – последующая. Что касается структурализма, то он будет рассмотрен в другом контексте. Такое решение было принято и итальянскими историками философии Д. Реале и Д. Антисери, аналогично разрабатывавшими в своем известном фундаментальном труде связку: «Феноменология, экзистенциализм, герменевтика» [11, с. 369-449]. Итак, обращение к феноменологии, предваряющее разговор об экзистенциализме, связано с тем, что без нее философский иррационализм истекшего века не стал бы тем, чем он стал.

Первоначально в немецкой классической философии конца XVIII – начала XIX веков под феноменологией понималось описательное изучение предметов опыта – явлений, воспринимаемых чувствами. Превращение феноменологии в самостоятельное философское направление на рубеже XIX – XX веков связано с именем немецкого философа Эдмунда Гуссерля (1859-1938). Согласно Гуссерлю, феноменология призвана стать строгой наукой о феноменах сознания, а вместе с тем философским методом и “специфическим философским образом мысли”. Для достижения этого должен быть преодолен онтологический натурализм, противопоставляющий сознание и бытие, и натурализм гносеологический, разделивший в познавательной ситуации субъект и объект.

Непосредственным источником феноменологии Гуссерля стали концепция “неоаристотелизма” и описательная психология, созданные выдающимся австрийским мыслителем Францем Brentano (1838-1917). Свою основную задачу Brentano усматривал в восстановлении, узаконенной Аристотелем, связи философии с психологией. Эта связь была разорвана Р.Декартом, а

окончательное подтверждение этот разрыв получил в немецкой классической философии, разрушившей, по мнению Brentano, христианские традиции персонализма и реализма. Решение проблемы австрийский философ видел в синтезе реалистической гносеологии и описательной психологии.

Центральным понятием описательной психологии становится интенциональность – направленность сознания на предмет. Интенциональность выступает основной характеристикой психологических феноменов, отличающей их от физических явлений. Brentano трактовал интенциональность, как “внутреннее”, “ментальное” существование, “имманентную предметность”, “модус представления”, прямо выводя её из аристотелевской концепции представления как чистой формы без материи. Интенциональный подход позволял преодолеть, как думал Brentano, наивно-натуралистическое удвоение реального мира в предметах и образах через открытие единства мира интенциональных объектов. Если поначалу Brentano был склонен считать, что интенциональные акты существуют интраментально (внутри сознания), то в дальнейшем в своей эволюции к всё более последовательному реализму он пришел к идее трансцендентальности объектов интенциональных актов сознания, что и побудило его отмежеваться от позиции Э. Гуссерля, назвав свой подход “феноменогнозией” в противовес гуссерлевской феноменологии.

Эдмунд Гуссерль начинал как математик и защитил по этой дисциплине докторскую диссертацию. Однако, прослушав вслед за этим лекционный курс Ф. Brentano, осознал, что подлинным его призванием является философия. В 1891 году он опубликовал обширный труд «Философия арифметики», в котором математические построения фактически сводились к психическим актам. Такой психологизм Гуссерля был подвергнут острой критике видным логиком и математиком Готлобом Фреге (1848-1925), убедительно продемонстрировавшем универсальность математических суждений в противоположность психологическим суждениям факта.

В 1900-1901 гг. Э. Гуссерль опубликовал два тома своих «логических исследований». В первом томе «Пролегомены к чистой логике» [5], согласившись с возражениями Фреге, он приходит к формулированию идей чистой логики, как логических истин, общих для всех наук. Во втором томе «Исследования по феноменологии и теории познания» [6] излагается начальный вариант философской теории – феноменологии. Зрелые формулировки феноменологического концепта прозвучали в статье 1911 года «Философия как строгая наука» [7], но в наиболее полном виде в труде, который ряд исследователей считает главным в наследии Э. Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» [2]. Рассмотрим основные положения гуссерлянской феноменологии, следуя за этой работой.

Взяв на вооружение брентановское понятие “интенциональность”, Э. Гуссерля интерпретировал его по-своему. Он считал, что предметность сознания равнозначна совпадению структуры сознания и структуры бытия. Данность нам реального мира обнаруживает себя в тех характеристиках сознания, благодаря которым мы этот мир воспринимаем. Данность-явленность

предмета-вещи сознанию Гуссерль называет “феноменом”. Лозунг феноменологии – «Назад к вещам». Акт интендирования (познания) вещи сознанием Гуссерль называет «ноэзисом» (греч. – мышление), результат этого акта – присутствие вещи в сознании – «ноэмой» (греч. – мысль). (Э. Гуссерль перестает употреблять, декартовы понятия “объект” и “субъект”). Присутствие вещи в сознании осуществляется в двух ипостасях – факте и сущности. Как факт вещь индивидуальна, случайна (это то, что происходит здесь и сейчас). Но с восприятием индивидуальности факта сознание сразу же улавливает сущность – индивидуальное приходит в сознание через универсальное. Например, все треугольники суть частные случаи идеи (эйдоса) треугольника. Сущности схватываются эйдетической интуицией, не проходя через опыт. В этом проявился своеобразный априоризм Гуссерля – представление о своего рода предзнании сущностей. Если факт – это данность, то сущность – это ественность. Феноменология предстает у Гуссерля наукой о сущностях как типических модусах являемости вещей. Метод обнаружения сущностей он называет эйдетической редукцией, представляющей собой интуицию сущностей через описание феномена, очищенного от всех эмпирических характеристик. Здесь на помощь Гуссерлю приходит еще одно вводимое им понятие «эпохе» (греч. – остановка, задержка). Под «эпохе» он понимает метод исключения всего эмпирического, воздержания от всех суждений о реальном мире и их теоретического применения. Таким образом, Гуссерль приходит к очищенным от всего внешнего имманентным актам чистого сознания. Существование всего эмпирического (от «вещей» до «я») «берется в скобки» и у исследователя остаются чистые сущности.

В качестве примера сущностных сфер знания, не нуждающихся в опытном подтверждении, Гуссерль приводил математику и логику. Сложнее обстоит дело с природой, обществом, моралью, религией, искусством, рассматривавшихся им, как «региональные онтологии». Но и эти области могут быть познаны в актах интенции в той мере, в какой идеальность феноменов совпадает в них с реальностью бытия. Наполнение интенции бытийным содержанием Гуссерль называл истиной, а её переживание – очевидностью.

В двухтомнике «логических исследований» Э. Гуссерль фактически уклонился от определения своей позиции в древнем споре идеалистов и реалистов (материалистов). В дальнейшем его философствование явно эволюционирует в направлении идеализма. Это заметно уже в его «идеях к чистой феноменологии...», но с полной отчетливостью прозвучало в поздних его сочинениях, особенно в книге 1931 года «Картезианские размышления» [3]. В конечном счете, сознание стало для него единственной реальностью. Ф. Коплстон характеризует этот вывод Гуссерля следующим образом: «Ничто не может быть представлено, кроме как в качестве объекта сознания. Поэтому объект должен быть конституирован сознанием» [9, с. 483-484]. Сознание – не только самая очевидная реальность, но оно есть реальность абсолютная, выступающая предельным основанием всякой реальности. Причем, под сознанием Гуссерль имел в виду не индивидуальное сознание эмпирического субъекта, а «трансцендентальное сознание, сознание трансцендентального Я».

Именно такое трансцендентальное сознание устанавливает и определяет смыслы-сущности вещей, поступков, артефактов.

В своей трактовке «философии – как строгой науки» Эдмунд Гуссерль оказывается, по выражению К.А. Свасьяна, «в самом средоточии иррационалистического кругозора» [12, с. 167]. Как мы могли видеть в приведенном разборе сердцевинных идей феноменологии Э. Гуссерля: интуиция оказывается у него главным способом схватывания сущности; последовательная логика оборачивается еще более последовательной эйдетикой; созерцание становится участью мышления. Эта парадоксальная интерпретация «строгой научности» не могла не привести Гуссерля к осознанию глубокого кризиса современной науки и отмежеванию от философского сциентизма.

Этот поворот в его размышлениях отразила последняя книга Эдмунда Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия». Правда, об этом последнем прорыве великого философа к новым горизонтам узнали много позже создания книги. Труд, законченный в 1937 году, был опубликован в 1954, через 16 лет после кончины автора. Развитие европейской науки, по мысли Гуссерля, протекало в режиме усиления позиций «эмпирического натурализма», в том числе позитивизма. В этой связи Д. Реале и Д. Антисери отмечают, что «драма современной эпохи началась с Галилея». Галилей выделил из жизненного мира физико-математическое измерение, и это измерение стали считать конкретной жизнью [11, с. 377]. Прозвучавшее в этой цитате выражение «жизненный мир» стало еще одним категориальным нововведением Э. Гуссерля.

«Жизненный мир» (Lebenswelt) – это мир повседневного человеческого опыта, «непосредственных очевидностей» донаучного сознания. Кризис наступает европейские науки, именно по причине утраты связи с «жизненным миром», поскольку первоначальные смыслы и жизненные цели людей вытесняются и замещаются значениями и категориями физико-математического естествознания. Сам Гуссерль говорит об этом так: «как бы ни осознавался мир, как универсальный горизонт, как единый универсум существующих объектов, мы, каждый раз Я, человек, и мы вместе-с-другими, принадлежим, как живущие-вместе-с-другими в мире, именно миру, который именно в этом «жить-вместе-с-другими» есть наш, сообразно модусам сознания значимый в своем существовании мир». [4, с. 450].

Натуралистическая наука, сосредотачиваясь на изучении фактов, все более отдалялась от исследования проблем действительно необходимых для прояснения всех сложностей и противоречий человеческого существования. Как показал видный грузинский философ советской эпохи З.М. Какабадзе (1926-1982), с помощью своей трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерль сумел разглядеть контуры «экзистенциального кризиса» всей западной культуры, в чем стал предшественником и союзником экзистенциалистов М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и других [15, с. 112].

Американец Дэн Стайвер считает, что в последнем сочинении Гуссерля присутствует и элемент самокритики, поскольку осознается слабая

эффективность феноменологической программы в построении строгой науки как альтернативной натурализму. Свидетельство этому он находит в словах Гуссерля, озвученных в его последнем послании: «Феноменология как наука, как серьезная, строгая наука – это мечта позади» [12, с. 613]. Тем не менее, американцу вполне очевидно оплодотворяющее значение феноменологии Гуссерля для многих течений философской мысли.

З.М. Какабадзе обратил также внимание на вклад Э. Гуссерля в разработку онтологической проблематики. Он показал, что великий феноменолог, признавая «интенциональную жизнь моего сознания»... в качестве первоосновы бытия мира, тем самым признает примат «бывания» перед «пребыванием» в бытии» [8, с. 150]. В Этом грузинский философ видит уход феноменолога от классической онтологии в направлении «философии жизни» Ф. Ницше. Какабадзе демонстрирует, что «согласно феноменологии, субъективное бытие как по существу «бывание», становление, творчество, развитие, «история» составляет фундаментальный слой бытия» [8, с. 151]. Но это, думается, свидетельствует и о том, что Гуссерль идет дальше Ницше, а его взгляды оказываются созвучными онтологическим исканиям, повлекшими за собой пробуждение современной «фундаментальной онтологии», связанной с именами Н. Гартмана и М. Хайдеггера. О Хайдеггере поговорим в следующем параграфе, а здесь остановимся на участии в создании новой онтологии немецкого философа Николая Гартмана (1882-1950).

Свой путь в философии Н. Гартман начинал как последователь неаристотелизма Ф. Brentano, постепенно сдвигаясь в сторону феноменологии, но в своем оригинальном прочтении. От Гартмана осталось значительное философское наследие, в котором поднимались проблемы гносеологии, этики, эстетики, но наиболее внушительны его достижения в сфере онтологии.

Классическая онтология фокусировала свое внимание на всеобщих определениях бытия как такового, надстраиваясь над всем философским и научным познанием. К середине XIX века все более осознается кризисное состояние прежней онтологии как метафизики, абстрагированной от деятельности познания, истории, культуры. Различные философские школы пытались преодолеть эту ситуацию с присущими им особенностями: позитивисты отказались от онтологии вообще (о них речь пойдет в следующей главе); марксисты ввели категорию «общественное бытие» и тем самым учли мотивы предметной деятельности как основы социальной онтологии, оставшись в вопросе бытия мироздания в целом на традиционных субстанциально-материалистических позициях; третий путь – создание онтологии нового типа – был реализован только в XX веке, в том числе с участием Н. Гартмана.

Свою онтологию немецкий философ выстраивает, отталкиваясь от Аристотеля. Предметом онтологии является все сущее. Бытие – это сущее, поскольку оно сущее. Это бытие имеет иерархическую слоистую структуру. Аристотель выделил пять слоев бытия: материя, вещи, живые существа, души, дух. У Н. Гартмана – четыре слоя, которые он трактует очень близко к

Аристотелю. Это – неорганический слой, органический, душевный, духовный. Высшие слои коренятся в низших, не будучи ими полностью детерминированы.

Онтология, стремясь стать систематическим мышлением, в своем историческом движении выстраивает определенную структуру: «три ступени движения – феноменология, апоретика, теория» [1, с. 219]. Феноменология есть «правильное описание феноменов». Феноменологически обоснованная онтология выделяет «идеальное бытие» и «реальное бытие». Идеальное бытие включает такие типы сущего, как математические величины, логические понятия, идеальные формы (сущности вещей), ценности. Реальное бытие – это реальности, схватываемые эмоциональными актами – восприятиями, предвосхищениями воли.

Там, где философия сталкивается с непонятным в феноменах, вступает в свою роль апоретика (проблемное мышление). Апоретика выстраивает апории, касающиеся метафизических форм бытия: существования, жизни, сознания, духа, свободы. Апории представляют собой нерешаемые задачи. Но, дело в том, что метафизические проблемы в своей иррациональной сущности в принципе неразрешимы. Так что формы бытия остаются вечно загадочными, гносеологически-иррациональными, трансинтиллигивельными.

Что касается третьей ступени – теории, «то она должна быть рассмотрением выработанных апорий, и при том на основе самого найденного, имеющегося в феноменах» [1, с. 219]. Казалось бы, учитывая характер апоретики, задача представляется бесперспективной. Но Н. Гартман так не думал. Теория для него – «проникающее самосозерцание в качестве как такового чистого понимания, поскольку она на основе расширенного обзора и метода осмотрительности видит больше, чем наивное разглядывание. Теория ... есть обобщение, всестороннее рассмотрение разнообразных предметов» [1, с. 220]. В конечном счете, но только в самом предельном счете, от проблемного мышления можно перейти к мышлению систематическому, поскольку мир в сущности своей есть один мир.

Уже в 1900-е годы после публикации «Логических исследований» у Гуссерля появляются ученики и последователи. Возникает то, что можно назвать «феноменологическим движением». Круг феноменологов по началу не был очень широк, но уже с 1907 года начинает действовать «Геттингенское философское общество» (негласно именуемое «Геттингенский феноменологический кружок»). Особо хочется выделить из ранних сподвижников Э. Гуссерля Адольфа Райнаха (1883-1917), который стал ассистентом маэстро. Многие крупные фигуры феноменологии, пришедшие к ней в те времена – Дитрих фон Гильдебранд (1889-1977), Александр Койре (1892-1964), Роман Ингарден (1893-1970) – вспоминали, что приобщились к феноменологии более в процессе семинаров А. Райнаха, нежели на лекциях Э. Гуссерля. В результате все эти философы стали приверженцами реалистической трактовки феноменологии, к которой склонялся А. Райнах.

В 1911 году в феноменологическое движение вступает Макс Шелер (1874-1928). Вскоре он присоединяется к реалистам в трактовке феноменологии и становится самым заметным из них. Феноменологический метод применялся

Шелером для анализа трансцендентально-метафизических оснований эмоционально-волевых, ценностных феноменов сознания. Свой путь аксиологического осмысления феноменологии он начинает с создания своеобразной материальной этики ценностей. Резко оппонировав И. Канту, Шелер считал, что фундаментом этики не может быть долг, но только ценность. Соглашаясь с универсально-априорным характером морали, Шелер полагал, что в основе этой априорности лежит не кантовский формализм, а материальность сущностей, на которые опираются моральные нормы. Материальность при этом трактовалась Шелером в духе онтологического реализма, т.е. как материальность не фактов, а сущностей, которые и являются объективными ценностями.

В отличие от гуссерлианской философия Шелера носит четко выраженный религиозный характер. В выстроенной им иерархии объективных ценностей именно религиозные ценности занимают высшее завершающее место. Если у Гуссерля феноменологический путь – это главным образом метод построения «строгой науки» (в специфически-гуссерлианской иррациональной трактовке научности), то для Шелера важнее всего – достичь возможности возвышения до Божественного, забытого человеком. Интенциональность, по Шелеру, не ограничивается актами рефлексии, но охватывает и такие состояния духа, как любовь, вера, надежда. Феноменологическая редукция при этом в качестве важнейшей своей ступени предполагает наличие акта «идеации», т.е. направленности сознания на идеальную сущность не только идей, но и ценностей. Человек в акте идеации призван отделить сущность от существования, освободить её от биологических и социологических детерминаций.

Особое видение феноменологического опыта привело Шелера в его последних работах, особенно выделяется в этом плане его труд «Положение человека в космосе», к созданию нового типа философской антропологии, ставшим, по сути, самостоятельным направлением западной философии XX века. Антропология Шелера, как и его феноменология, носит ярко выраженный религиозный характер. Самоосуществление сущего бытия ищет и находит себя в «человеке, человеческой самости и человеческом сердце»: «Это единственное место становления Бога, которое доступно нам, и истинная часть этого трансцендентного процесса» [13, с. 94].

В целом можно сказать, что феноменология оказала большое влияние на развитие философии в XX веке, в т.ч. онтологии, антропологии, гносеологии, логики, этики и эстетики, а также на гуманитарное знание в целом, особенно социологию, психологию и психиатрию. Но особенно важным представляется значение феноменологии (прежде всего Э. Гуссерля) для формирования крупнейших антисциентистских направлений философии минувшего века – экзистенциализма и герменевтики.

Литература

1. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении / Н. Гартман // Фауст и Заратустра. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 207-272.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Избранные работы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 443-459.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.I: Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2011. – 253 с.
6. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.II. Ч. 1.: Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2011. – 565 с.
7. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Избранные работы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 185-240.
8. Какабадзе З.М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная философия Эдмунда Гуссерля / З.М. Какабадзе // Проблема человеческого бытия. – Тбилиси: «Мецниереба», 1985. – С. 7-185.
9. Каневский А.С. История философии: учеб. пособие / А.С. Каневский, А.А. Чемшит, И.Ш. Шенгелая. – С-Пб.: ФГБОУВПО «СПГУТО», 2012. – 275 с.
10. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон. – М.: Республика, 2004. – 542 с.
11. Реале Д., Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От Романтизма до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 880 с.
12. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К.А. Свасьян. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010 – 206 с.
13. Стайвер Д. Эдмунд Гуссерль / Д. Стайвер // Великие мыслители Запада. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1999. – С. 608-614.
14. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.
15. Шенгелая И.Ш. Феноменологический резонанс в русской и советской философии. / И.Ш. Шенгелая // Вестник СевГТУ. Вып. 94: Философия. – Севастополь: изд-во СевНТУ, 2009. – С. 110-113.

Глава 4. Экзистенциализм.

Философский иррационализм в XX веке в основном был сосредоточен в экзистенциализме – одном из самых влиятельных направлений философии прошлого века. Экзистенция – это существование конкретного человека. В этом смысле трактовал экзистенцию уже С. Кьеркегор, которого едва ли не все экзистенциалисты считают своим учителем, или хотя бы предтечей. Человек не может стать для экзистенциально-мыслящего объектом философствования, как это типично для научного изучения человека (в анатомии, физиологии, психологии и т.п.). Как писал Ф. Коплстон, «для экзистенциалистов первично данным является человек-в-мире», а именно – «конкретная человеческая личность» [8, с. 160]. Беря на вооружение ряд положений феноменологической методологии, они отбрасывают гуссерлевский принцип «эпохе» – воздержания от суждений о существовании. Внимание философов-экзистенциалистов фокусируется на антропологической проблематике – вопросах смысла жизни и свободы человека. При этом проблема человека обрастает своеобразным онтологическим статусом. Самоопределение экзистенциализма как оригинального направления западной философии происходит в Германии и Франции в 20-30-е годы. Но зарождается экзистенциальная философия несколько ранее – в первые десятилетия прошлого века в России и Испании.

Среди предшественников экзистенциализма можно назвать Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, о которых уже ранее говорилось. Но нельзя не сказать еще об одном источнике вдохновения многих экзистенциалистов – это творчество Ф.М. Достоевского. Русский гений, как один из немногих, сумел заглянуть в глубины человеческого «я», где «дьявол с Богом борется». Эта неустанная битва зла и добра, рабства и свободы, уродства и красоты, низменного и возвышенного пронизывает все мыследействия человека. Трагически обостренному сознанию Ф.М. Достоевского удалось постичь основное антропологически-онтологическое противоречие – в человеке заложено «семя жизни» и «семя смерти», и между ними идет непрестанная борьба, борьба внутри человеческого бытия. Экзистенциальные мотивы творчества Достоевского мощно повлияли на становление и утверждение религиозно-философского ренессанса «серебряного века» русской культуры (конца XIX – начала XX века).

Первая страница европейского экзистенциализма XX века открывается книгами яркого представителя «серебряного века» Льва Шестова: «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (1903) и «Апофеоз беспочвенности» (1905). Вслед за этим экзистенциальная проблематика мощно прозвучала в творчестве великого испанца Мигеля де Унамуно (1864-1936) и русского философа Николая Александровича Бердяева (1874-1948). Об Унамуно расскажем чуть позже. Что же касается Н.А. Бердяева, то его книги «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) продолжили развертывание русской философии существования. Главная тема творений Льва Шестова и Н.А. Бердяева – это смысл человеческого существования в онтологическом ракурсе смысла бытия в целом. Оба упомянутые варианты

русского экзистенциализма религиозно ориентированы, но для Шестова близка ветхозаветная традиция, а Бердяев устремлен к православию, причем, с явным экуменистским уклоном. Знакомство Льва Шестова с творчеством С. Кьеркегора в 20-е годы еще более усилило экзистенциальную акцентуацию его мировоззрения.

Произведения Ф.М. Достоевского, как и С. Кьеркегора, входили в круг любимого чтения и М. де Унамуно. Он даже специально выучил датский и русские языки, чтобы читать их в подлиннике. Мигель де Унамуно является подлинным творцом современной испанской философии и литературы. Впрочем, где начинается и заканчивается у Унамуно философия и литература неопределимо. Все – литература, и все – философия. Как писал дон Мигель в Прологе к своей последней книге: «У всякого произведения есть свой трансцендентальный смысл, своя философия, сам по себе рассказ – ни для кого не самоцель, никто не рассказывает, только чтобы рассказывать» [20, с. 357]. В том же Прологе Унамуно поведал о своей задумке написать трактат «О смысле существования». Такой трактат не был им написан, но все созданное М. де Унамуно буквально пронизано озабоченностью смыслом существования человека.

Философия испанского гения – это скрещение экзистенциализма и персонализма, трактуемых посредством поразительного сплава трагизма и героизма. Ключевым понятием кредо де Унамуно было слово «агония». Тонкий знаток испанской культуры И.А. Тертерян (1833-1986) так описала, что есть «агония» по-унамуновски: «...агония – это еще не смерть. Это тот момент, когда жизнь и смерть борются и еще не известно, кто из них выйдет победителем. Агония – это понимание ограниченности жизни и надежда на ее безграничность, сомнения в смысле жизни и, вопреки всему, вера в ждущий нас смысл» [19, с. 13-14]. Экзистенциализм Унамуно героичен. Любимый его герой – «агонист»: «Агонисты, то есть борцы..., в моих новеллах – это реальные личности, реальные в высшем смысле, реальность их подлинная, то есть та, которую они сами присваивают себе в чистом желании быть таковыми или в чистом желании не быть таковыми, независимо от той реальности, которую приписывают им читатели» [21, с. 6].

Воплощением духа Испании выступает у мыслителя – Дон Кихот и Санчо Панса – как единое целое, как единая личность, или, если воспользоваться определениями самого Унамуно, как «идея-человек», как «монодиалог» (последний термин расшифровывается так – это «диалог, который некто ведет с другими, являющимися, по сути, им же самим» [20, с. 356]). Этому феномену маэстро посвятил одну из своих самых пронзительных книг «Жизнь Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу, объясненная и комментированная Мигелем де Унамуно» (1905). «Монодиалог» Дон Кихот-Санчо Панса воплощает собой трагикомическое средостение человеческой экзистенции.

Эти мотивы были развиты в последующем творчестве великого испанца. В человеке удивительным образом сплетаются «трагическое чувство жизни» – трактат «О трагическом чувстве жизни» (1913) – «комическое чувство жизни» – новелла «Бедный богатый человек, или комическое чувство жизни» (1933). Суть

этого соотношения остроумно передает сам Унамуно через посредство ключевой для экзистенциализма проблемы времени: «Главное – провести время! Но ведь «провести» значит также «обмануть», «надуть». Главное – обмануть время, но при этом не обмануться самому, не взять на себя серьезных обязательств либо обязанностей. Иначе говоря, убить время. Но ведь слова эти – «убить время», ... выражают самую суть всего комического точно также, как слова «убить вечность» выражают суть трагического» [20, с. 359].

Экспериментатор и новатор в своих творческих исканиях М. де Унамуно на протяжении всей жизни выступал с резкой критикой всех разновидностей декаданса и формализма в искусстве. Эта его критика очень близка, также непринимавшему декаданс, Фридриху Ницше. В декадентском формализме оба мыслителя усматривали рациональную выморочность, полное отсутствие биения жизни. Жизнь – это иррациональное. Все сугубо рациональное «противожизненно». В случае Унамуно, антирационализм вызывает к жизни своеобразный иронический антисциентизм, получивший яркое отражение в романе «Любовь и педагогика» (1902). Писатель-философ высмеивает убежденность сциентистов во всесии естественных и социальных наук, превращающих людей в «призраки, нагруженные знаниями», но ничего не дающих для развития их духовности. Роднит Мигеля де Унамуно с Фридрихом Ницше и гениальное образное слово. Ницше стал вторым после Гёте создателем современного немецкого литературного языка. Поэтика Унамуно оказала вдохновляющее влияние на весь ход развития испано-язычной литературы в XX веке, в том числе на возникновение такого знакового явления, как латиноамериканский «магический реализм».

Мощное художественное воплощение экзистенциальных идей можно найти и у современников М. де Унамуно великих австрийских писателей Райнера Марии Рильке (1875-1926) и Франца Кафки (1883-1924) (Хотя некоторые литературоведы считают их представителями особой германо-пражской школы). В поэтическом цикле «Дуинские элегии» Рильке и его же романе «Заметки Мальте Лауридса Бригге», романах Кафки «Процесс» и «Замок», в его новеллах и «Дневнике» в полной мере и эстетически убедительно получили воплощение основные экзистенциальные мотивы – хрупкости и незащищенности человека в его одиночестве, тревожности мира, трагичности бытия. Об этом писал немецкий философ Отто Фридрих Больнов (1903-1991) в своей книге «Философия экзистенциализма», одном из первых в Европе серьезных исследований по данной теме: «включение их в широкий контекст экзистенциальной философии совершается по праву не только исходя из самого существа дела, в силу значительного соответствия решающего опыта жизни и объяснения мира; оно обусловлено, кроме того, и генетически – из общего истока в Кьеркегоре» [2, с. 20-21]. В свою очередь, экзистенциальные прозрения поэзии Рильке и прозы Кафки отразились в философских свершениях видных мыслителей-экзистенциалистов XX века.

Один из крупнейших философов истекшего столетия немец Мартин Хайдеггер (1889-1976) считал, что в «Дуинских элегиях» Рильке высказаны те же мысли, к которым он сам пришел в своих трудах. Хайдеггер стал создателем

экзистенциальной онтологии. Ученик Э. Гуссерля, принявший от него кафедру философии во Фрейбургском университете в 1929 году, М. Хайдеггер посвятил учителю свою главную книгу «Бытие и время» (1927). Сам автор книги сетовал на то, что учитель не понял замысла и реализации его онтологии, восприняв концепцию ученика, как один из вариантов «региональной онтологии». Сам Хайдеггер претендовал на создание универсальной, а не региональной онтологии. Но при этом, никогда не забывал уроков учителя: «Ниже следующие исследования стали возможным только на почве, заложенной Э. Гуссерлем». Для Хайдеггера «философия есть универсальная феноменологическая онтология» [23, с. 56]. Для него феноменология представляет собой метод проникновения в бытие. В белорусской энциклопедии «История философии» такие произведения, как «Бытие и время» Хайдеггера и «Бытие и ничто» Сартра называются «программными феноменологическими исследованиями» [22, с. 1130]. Но феноменологическая методология Хайдеггера (как и Сартра) была устремлена к философскому концепту радикально отличному от гуссерлианского. Хайдеггер, по мнению З.М. Какабадзе, «освободил феноменологию от остатков «объективизма» [4, с. 181].

В книге, «Бытие и время» Хайдеггер переосмысливает понятие «бытия» вкупе с понятием истины. Традиционно истина понималась как соответствие идеи субъекта внешнему объекту. Хайдеггер трактует истину как «несокрытость» (древнегреческое «алетейя») – обнажение сущего, невозможное без бытия. Кристально четко немецкий гений формулирует суть своего подхода: «Если вопрос о бытии должен быть отчетливо поставлен и развернут в его полной прозрачности, то разработка этого вопроса требует... экспликации способов всматривания в бытие, понимания и концептуального схватывания смысла, подготовки возможности правильного выбора примерного сущего... Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии» [23, с. 22]. Человек, как спрашивающее существо, – вот неповторимое проявление бытия, единственное существо, для которого бытие является проблемой, глубоко личной, экзистенциальной проблемой.

Человек есть бытийствующее, вопрошающее о смысле своего бытия. Взятый с точки зрения своего бытия, человек всегда находится внутри ситуации, он «заброшен» в нее. Поэтому Хайдеггер называет человека «здесь – бытием» – «Dasein» (Дазайн). Дазайн – это такое бытийствующее, которое не тождественно объективности вещей. Человек не есть «вещь среди вещей», он не может быть только объектом, но есть существующее, для которого вещи выступают как присутствующие. Важнейшее решение, к которому должна прийти экзистенция, – это ситуация выбора: «быть или не быть», оставляющая индивида «наедине с собой».

Возрождая метафизику, отброшенную к тому времени позитивистами, марксистами и рядом философов других направлений, Хайдеггер переформулирует ее основной вопрос. Вопрос – “Что есть бытие?” – он заменяет вопросом – “почему вообще есть Бытие, а не ничто?” (Позднее эта формулировка стала исходной в построении своего видения философии

замечательного грузинского мыслителя М.К. Мамардашвили, который считал наличие Бытия величайшим Чудом, поскольку Ничто всегда вероятнее, чем Нечто). Переживание “ничто” у человека происходит через состояние “страха”. Страх проистекает из осознания временности, “конечности” существования. “Время” и “смерть” являются важнейшими категориями хайдеггеровской онтологии. Бытие есть направленность к смерти, но не бытие во времени, а бытие как время. Дазайн не может уклониться от смерти, “никто не может уклониться от смерти”, “нельзя умереть вместо другого”, потому что смерть – это всегда «моя смерть».

Ощущение подлинной экзистенции проживается через взгляд в лицо собственной смерти. Страх перед смертью, малодушное бегство в суицид характеризует неподлинную, банальную экзистенцию – анонимность и безличность человека-толпы. Для обозначения этого явления – человек-толпа – Хайдеггер вводит особое понятие «Das Man» («Дас Ман»), – самое ненавистное для него свидетельство человеческой несостоятельности. «Das Man» может быть переведено, как «люди». М. Хайдеггер следующим образом продуцирует это понятие: «присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие... Эти другие, при этом, не определенные другие. Напротив, любой другой может их представлять... Их, кто не этот и не тот, не сам человек, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. «Кто» тут неизвестного рода, люди» [23, с. 150-151]. «Люди» – это тот случай, когда «каждый оказывается другой и никто не он сам». Это неизбежно будет приводить к полной нравственной, а в целом и человеческой безответственности. Никто ни за что не отвечает, потому, что отвечать некому: «почти все делается через тех, о ком мы вынуждены сказать, что никто ими не был» [23, с. 152]. Экзистенция не есть сущность, предопределенная и неизменная. Это то, чем человек решил быть. Существование человека предполагает возможность выхода за пределы себя, риск, бросок вперед. Только так, человек сможет достичь высшей ступени бытия – «самобытия» («Selbstsain»), которая свершается через решимость быть самим собой.

Говоря о Мартине Хайдеггере как философе невозможно обойти Хайдеггера как человека. Надо помнить, что для экзистенциально-мыслящего его человеческое совпадает в экзистенции с его призванием. В этом свете, нельзя умолчать о том, что многие современники расценили как «грехопадение» мэтра экзистенциализма. В 1933 году он заключил «соглашение с дьяволом» – вступил в нацистскую партию. Нацисты расплатились с ним назначением на должность ректора Фрейбургского университета.

Карл Ясперс, более десяти лет друживший с Мартином Хайдеггером, в своей «Автобиографии» вспоминал о встрече с другом в 1933 году. Незадолго до этого Хайдеггер, в ранге ректора Фрейбургского университета, выступал с речью перед коллективом Гейдельбергского университета, где работал Ясперс. В своей речи он призывал сократить число профессоров и урезать им зарплату, поскольку старая профессура не соответствует тем высоким задачам духовного обновления, которые стоят перед Германией. Речь его, как вспоминает Ясперс,

вызвала бурную овацию студентов и смущенные хлопки преподавателей. Вскоре они встретились у Ясперса, где хозяин спросил гостя: «Как может такой необразованный человек, как Гитлер, править Германией?». Последовал ответ, который и тогда, и сегодня выглядит шокирующим – «Образование не имеет значения, – посмотрите только на его удивительные руки» [30, с. 150]. Это была их последняя встреча. Ясперс не смог простить Хайдеггеру предательства, как он считал, идеалов человечности экзистенции. Надо отдать должное благородству Ясперса, который не включил в изданный им текст «Автобиографии» страницы о Хайдеггере. Этот материал увидел свет после смерти Хайдеггера, а сам Ясперс скончался несколькими годами ранее некогда друга.

Завораживающие пассы магических рук Гитлера, тем не менее, не смогли надолго удержать в своей власти мудреца Хайдеггера. Сам он в одном из поздних интервью говорил, что ему «было достаточно десяти месяцев, чтобы освободиться от этого» [1, с. 156]. Он ушел в отставку с поста ректора, но по понятным причинам так и оставался членом НСДАП до конца третьего рейха. После войны Хайдеггер был подвергнут процедуре денацификации – был изгнан из научного сообщества, ему запретили преподавать. Заступился за Хайдеггера его французский коллега Жан-Поль Сартр. Для активного участника антифашистского движения Сопротивления хайдеггеровское толкование «Das Man» изначально было направлено против тоталитарных устремлений человека-толпы, в полной мере реализовавшихся в нацистском режиме.

Но нацистские симпатии М. Хайдеггера все же не были случайными. Как показал М.К. Мамардашвили – Хайдеггер не был фашистом, но «есть какая-то со-родственность, внутреннее созвучие между тем, как была настроена его собственная душа, и тем, как звучала коллективная душа миллионов» [9, с. 535]. Дело в том, что немецкий мыслитель «обладал талантом скорее поэтическим, чем философским – ощущать реальную, живую жазнь философских понятий, – и все время сводил максимально далеко ушедшие в отвлеченность философские ходы, понятия и абстракции к их изначальному жизненному смыслу, к их месту в некотором жизнестроительстве» [9, с. 536].

На протяжении всего своего долгого творческого пути М. Хайдеггер оставался верен своей исходной экзистенциальной трактовке бытия, подтверждением чему является один из поздних его докладов «Время и бытие» [24]. Но ранее многих других Хайдеггер осознал вхождение человечества в ядерный век, где «человечество из бессмертных стало смертным» [11, с. 12]. Ответственность за крушение западной цивилизации Хайдеггер возлагает на техницизм и сциентизм обездушившими ее культуру. Диагноз злокачественного заболевания буржуазной цивилизации вынесли на переломе к новейшему времени Ф. Ницше и О. Шпенглер и Хайдеггер согласен с ними: «То, что сегодня все чаще соглашаются с положением Шпенглера о закате Европы, основывается, помимо прочих многочисленных побудительных мотивов, на том, что положение Шпенглера есть лишь негативное, однако правильное следствие из слова Ницше: «Пустыня растет»... Это истинное слово» [26, с. 52]. Сегодня, в реалиях информационного общества тотальная несвобода человека

от его ухищрений становится все более очевидной. Так что уроки Мартина Хайдеггера еще долго не потеряют своей актуальности.

Карл Ясперс (1883-1969) предложил свой вариант экзистенциализма. Мартин Хайдеггер, отмежёвываясь от атеизма, принципиально уклонялся от признания существования Бога, его экзистенциализм внерелигиозен. Экзистенциализм Ясперса обращён к Богу, трансценденции. Свободное бытие человека Ясперс называет экзистенцией. При этом, «наивысшая свобода, будучи свободной от мира, знает себя одновременно как глубочайшая связанность с трансценденцией» [29, с. 46]. Раскрывая глубинную связь трансценденции и экзистенции, Ясперс объясняет ее так: «Бог есть для меня по мере того, как я в свободе действительно становлюсь самим собой. Он есть для меня именно не в качестве содержания знания, но только в качестве того, что открывается экзистенцией» [29, с. 47].

Ключевым в философии К. Ясперса выступает понятие «пограничные ситуации», то есть ситуации, в которых раскрывается безусловность человеческой экзистенции – болезнь, вина, смерть. Человек переживает пограничную ситуацию как ситуацию крушения, но именно в этот момент он становится на путь подлинного бытия. В пограничных ситуациях обнаруживается или «ничто», или «нечто подлинное». Ясперс выбирает для человека второе. Возможность самоопределения и самоосуществления «находит себя в напряжении пограничных ситуаций, совершенно неустранимых существований, которые становятся для нее открытыми в решительности самобытия» [28, с. 379]. Человеческое сознание, проходя через потрясения и отчаяние способно на внутренне самопреодоление и самоосуществление – в надежде, в любви к другому, в освобождении от неподлинного мира. Все это может дать личности религиозная вера. Обращение к богу отдельного человека – это путь освобождающего спасения. Но и философствование там, где оно вдохновляется опытом пограничных ситуаций, удивлением и сомнением, также становится аналогом освобождения. Гуманная миссия философии, по Ясперсу, состоит в оказании помощи людям в обретении подлинного себя и нахождении пути к другому как осуществлению «глубинной связи самости с самостью».

В заключении рассмотрения философии К. Ясперса остановимся на его философии науки. Философ-экзистенциалист признает безусловную значимость научного знания. Познающий с помощью созерцания практики научного метода, «отталкиваясь от многочисленных разрозненных фактов, ... выходит к принципам, в которых разрозненное связывает собой воедино» [28, с. 75]. Ясперс не сомневается, что научное познание дает человечеству знание реальности со временем все более расширяющееся. Но при этом с давних времен ученые стремились построить единую картину мира. Причем, в исторически обозримом пути науки таких «единственных» картин мира было немало и каждая последующая опровергала предыдущую.

Карл Ясперс был убежден, что «поиск единой всеобъемлющей картины мира, в которой мир становится закрытым целым ... покоится на принципиальном заблуждении» [28, с. 76]. Не было ни одной «научной картины мира», которая не была бы опровергнута как ложная. Все эти картины были

«партикулярными мирами познания»: «Любая картина мира является только его фрагментом; мир не превращается в картину» [28, с. 77]. В «научных картинах мира» К. Ясперс усматривает рождение «новых мифологий» с якобы научным содержанием. Эта мысль экзистенциалиста перекликается с идеями Диалектики Просвещения немецких неомарксистов М. Хоркхаймера и Т. Адорно о мифе классической науки, которая якобы способна решить все социальные проблемы человечества [27]. Как и прежде него Н. Гартман, К. Ясперс признает универсальное единство мира, но присутствуют в этом единстве не только физический мир, обследуемый учеными, но и мир жизни, мир души, мир духа, и при этом между этими мирами существует разрыв. Так что, в любом случае, научная картина мира в принципе оказывается невозможной. Добавим, что постижение всеединства мира, как показал опыт русской философии, это философская, а не научная проблема. Следует отметить, что отношение М. Хайдеггера к возможностям построения научной картины мира было аналогичным ясперсовскому [25].

Переходя к французскому экзистенциализму, начнем его рассмотрение с фигуры Габриэля Марселя (1889-1973), философа осмысливавшего экзистенцию, как и Ясперс, в религиозном ключе. Творчество Г. Марселя отличалось фрагментарностью, эссеистичностью, открытостью свободного мышления. Особенности своей манеры философствования он в начале 50-х годов определил как «неосократизм». Философская платформа Марселя сложилась к середине 20-х годов, свидетельством чего стала публикация его «Метафизического дневника», который он вел с 1913 года. Квинтэссенцию его размышлений этого периода можно найти в статье 1927 года «Экзистенция и объективность». Философскую позицию, выработанную Марселем, можно назвать «христианским экзистенциализмом» или «экзистенциальным персонализмом» (в духе исповедальности дорогого для него св. Августина).

Габриэля Марселя-философа дополняет Габриэль Марсель-драматург. Именно дополняет. Для него драматургия, театр – это особый путь понимания человека человеком. Г.М. Тавризян так характеризует эту установку: «Субъект, подчеркивает Марсель, может быть полноценно мыслим лишь там, где ему предоставляют слово. Всякая теория в той или иной мере угрожает интересубъективности. И лишь специфика театра позволяет наметить то, чего, по мнению Марселя, сейчас не может сделать философия: «театр позволяет инсценировать мир, проектировать ситуации, в которых каждому находилось бы место, где каждый был бы понят»» [18, с. 271]. Характерно, что и для двух других крупнейших экзистенциалистов Франции Ж.-П. Сартра и А. Камю драматургия была любимым детищем.

Средоточием философских поисков Г. Марселя в 30-е годы стала книга «Быть и иметь» (1935). «Быть» и «иметь» у него высрываются фундаментальными онтологическими позициями. «Быть» – это подлинная экзистенция участия в бытии уникальной, неповторимой в своем самоосуществлении личности. «Иметь» – неподлинность существования не только в приоритете предметного обладания, но и в ситуации обладания существованием другого, эксплуатации подчиненного существа. Холодный

теоретический взгляд не способен проникнуть в трагизм ситуации расколотости существования, постичь состояние отчаяния, которое становится неизбежным результатом этой ситуации.

Слово «ситуация» неслучайно трижды упоминалось на протяжении этого абзаца. «Бытие-в-ситуации» – главное в эти годы понятие Марселя, определяющее суть экзистенции каждого в едва ли не ежеминутных трансформациях жизненного опыта.

Философия уже в древнейших своих истоках начиналась с удивления, а вслед за ней с сомнения в правильности «само собой разумеющегося», но главное, что «подобное сомнение неизменно выступало как направленное на некую истину, которую предстоит открыть» [10, с. 258]. Причем, под «некоей истиной» Марсель имеет в виду не «фрагментарные истины», которыми занимаются науки, а более высокую и ёмкую истину, которая открывается верой в религии, и, к которой приближается «синтезирующая» рефлексия философии. Б.Л. Губман считает, что именно такая рефлексия «позволяет распознать подлинные и неподлинные способы существования личности» [3, с. 99].

В связи с этим необходимо обратиться к очень важному для Г. Марселя различению «проблемы» и «тайны». Ф. Копплстон трактует марселевскую «проблему» следующим образом: «Проблема – это вопрос, который может быть рассмотрен сугубо объективно, вопрос, в который не вовлечено бытие спрашивающего» [8, с. 193]. Проблемами занимается наука, скажем, математика. В свою очередь, «тайна – слово, которое обозначает то, что дано в опыте, и что не может быть объективировано таким образом, чтобы полностью исключить из рассмотрения субъекта» [8, с. 195]. Сам Габриэль Марсель говорил об этом так: «Проблема есть нечто встречаемое, преграждающее путь. Она всецело передо мной. Напротив, таинство есть нечто, во что я погружен, сущность чего, следовательно, не состоит в том, чтобы всецело быть предо мной» [3, с. 99]. Только таинство тайны может приблизиться к проникновению в подлинную экзистенцию, тогда как проблематизация знания при всех успехах науки всегда будет далека от постижения человеческой сути.

В своих итоговых работах французский философ обращается к концепции «трагической мудрости». М. Хайдеггер, по его мнению, соприкоснулся с сущностью трагической участи человека, уяснив «имманентность смерти для жизни». Но Марсель не может принять понятия Хайдеггера «бытие-при-смерти» (Sein-zum-Tode) как грани «здесь-бытия» (Dasein), «из-за крайнего умаления в нем кардинальной проблемы смерти другого человека, смерти любимого существа», что «в конесном счете замыкает Хайдеггера в плену экзистенциального солипсизма». «Бытию-при-смерти» Марсель противопоставляет «бытие-вопреки-смерти» – «не только в силу... инстинкта самосохранения, но и – в более глубоком и интимном смысле – против смерти того, кого он любит и кто для него значит бесконечно больше, чем он сам» [11, с. 418]. Мыслитель отчетливо различает, что современная историческая ситуация отягощена «фундаментальной необеспеченностью человеческой экзистенции». Трагическая мудрость устремляется к тому, чтобы «неким образом овладеть этой ситуацией», но в современном мире, удрученно замечает

Марсель, существует немало сил, «слово сговорившимися не допустить даже возможность этого» [11, с. 412].

Не принимая антигуманизма социальных реалий его времени, Габриэль Марсель воздерживался от активной политической деятельности, в которой видел проявления «политической шумихи» скорее с внешними к смыслу жизни целями. Его соплеменники Жан-Поль Сартр (1905-1980) и Альбер Камю (1913-1960) отличались активной политической позицией. Как и у Марселя, их философский и литературный дар были синтезированы в единое целое. Оба философа были удостоены Нобелевской премии по литературе (Сартр, правда, от неё отказался по политическим мотивам). И Сартр, и Камю чётко определяют свою позицию как атеистическую. Их атеизм отталкивается от слов Ф. Ницше: «Бог умер». Но «смерть Бога» означает и смерть данного им морального закона. Здесь вспоминаются слова другого мыслителя – пророка, также высоко ценимого французскими философами Фёдора Михайловича Достоевского: «Если Бога нет, то всё позволено». Сартр и Камю, каждый по своему стараются найти ответ на вопрос – какой же путь выбирает для себя человек в обезбоженном мире?

Главный теоретический труд Сартра – фундаментальный философский трактат «Бытие и ничто» [14] увидел свет в 1943 году. Через несколько лет он опубликовал эссе «Экзистенциализм – это гуманизм» [17] с более доходчивым изложением своих идей и с чётко выраженными политическими симпатиями и антипатиями. В своём экзистенциальном концепте Сартр выделяет две фундаментальные формы человеческого бытия – «Бытие-в-себе» и «Бытие-для-себя». «Бытие-в-себе» представляет собой исходное существование, непрозрачное, трансфеноменальное (находящееся за пределами явленного, видимого). О нём можно сказать лишь одно – оно существует. «Бытие-для-себя» это сознание, которое отрицает «Бытие-в-себе». Сознание есть ничто бытия, его неантирующая (от французского *le neant* – ничто) сила. «Бытие-для-себя» – это такое бытие, которое стремится выйти за свои пределы. Поэтому сознание адекватно абсолютной свободе. Люди постоянно участвуют в непрекращающемся процессе отрицания старого. То, чем будет человек, неопределённо до тех пор, пока это не решится сознанием. В связи с этим Сартр формирует ключевой тезис своей философии – «существование предшествует сущности»: «человек сначала существует, оказывается, появляется в мире и только потом он определяется». Сущность человека есть то, что он сделал из себя, она не задана изначально. Каждый рывок в будущее есть аннулирование прошлого. Эту негативную силу сознания Сартр отождествляет со свободой. Люди отрицают то, чем были прежде, чтобы попытаться стать тем, чем ещё не были. Экзистенция человека и есть его свобода – выбор того, кем ты хочешь стать, и каким ты хочешь видеть мир, в котором живёшь. Сартр утверждает: «Человек обречен на свободу». То, что ты есть, определяется твоим внутренним индивидуальным выбором, а не набором внешних причин.

Наряду с этим, Сартр вводит в свой концепт ещё одно измерение бытия – «Бытие для других». Другие внедряются в нашу субъективность. Бытие индивида есть «условие его самости перед лицом другого и самости другого

перед его лицом». Гуманизм экзистенциализма Сартр видит в тотальной ответственности человека, который в ответе за всё, что он делает. Важно при этом сознавать, что твоя свобода зависит от свободы других и ты обязан стремиться к свободе других, как к собственной. Выбор Сартром свободы вызвал к жизни его чёткую социальную и политическую позицию, которую сам он назвал «ангажированностью» (то есть завербованностью). В годы фашистской оккупации Франции он становится активным участником движения Сопротивления, а после войны неутомимым критиком капиталистического общества и буржуазности как таковой.

Ярким воплощение ангажированность Сартра получила в его художественной прозе и драматургии. Первая пьеса Сартра «Мухи» увидела свет рампы в 1943 году в оккупированном немцами Париже. В качестве сюжетной основы пьесы французский драматург использовал древнегреческий миф о мести Ореста за смерть своего отца царя Агамемнона, убитого по возвращении с Троянской войны его женой (и матерью Ореста) Клитемнестрой и ее любовником Эгисфом, захватившими вслед за этим царский трон. Парижане восторженно приняли спектакль как понятную до полной прозрачности аллегорию, где узурпатор Эгисф является образом фашистской оккупации, Клитемнестра ассоциируется с колаборационистским режимом Виши, а Орест выступает зримым воплощением духа Сопротивления захватчикам.

Такое прочтение пьесы имело несомненный резон. Активное участие Ж.-П. Сартра в подпольном движении Сопротивления, конечно, получило свое отражение в антифашистском пафосе пьесы «Мухи». Но в ней есть и иной пласт – тема вызова индивидуума подавляющим его устоям общества (и природы). Глубинный философский смысл драмы раскрывается в противостоянии Ореста не столько Эгисфу и Клитемнестре, сколько – еще одному персонажу – Юпитеру. Юпитер, по Сартру, – это олицетворение силы, которая стоит над людьми, которая парализует любые проявления свободной воли людей. Вероятно, неслучайно, что в антураже греческого сюжета действует не Зевс, а римский Бог – Юпитер. Ведь именно Рим продемонстрировал принудительную силу юридического закона с его безличным статусом. Бунт Ореста – это, прежде всего, мятеж против навязывания человеку правил социальной жизни несовместимых с его свободой. Впрочем, отрицание внешних человеку законов, подразумевает у французского экзистенциалиста не только законы социума, но и законы природы. Тема восстания против абсурдности существования личности, поработанной физиологии собственного тела, стала главной в первом романе Сартра «Тошнота» [16].

Идейной кульминацией пьесы «Мухи» становится финальный диалог Юпитера и Ореста, после убийства последним Эгисфа и Клитемнестры. Бог призывает человека раскаяться и покориться ему. Ответ Ореста во многом адекватен духовному кредо самого Сартра: «внезапно, свобода ударила в меня, она меня пронзила, – природа отпрянула: я был без возраста, один, одиноким в своем ничем не значащем мирке – как человек, потерявший свою тень! Небо – пусто, там нет ни Добра, ни Зла, там нет никого, кто мог бы повелевать мной...

Вне природы, против природы, без оправданий, без какой бы то ни было опоры, кроме самого себя. Но я не вернусь в лоно твоего закона: я обречен не иметь другого закона, кроме моего собственного» [15, с. 77]. И Юпитер вынужден признать свое поражение: «Всё было предначертано. В один прекрасный день, человек должен был возвестить мои сумерки» [15, с. 78].

Свою мировоззренческую установку Сартр определил как гуманизм, но – это безжалостный гуманизм. Гуманизм Сартра не закрывает глаза не только на трагические коллизии борьбы «дьявола и Бога» внутри человеческой экзистенции, но и на пронизанность этой борьбой коммуникации типа «бытие-с-другими», «бытие-среди-других». Одна из пьес Сартра, в которой мощно звучит эта тема называется – «Дьявол и господь бог». Но если эта пьеса отличается широкой полифоничностью сплетения экзистенций множества персонажей на панорамном фоне крестьянской войны в Германии XVI века, то в другой драме «За закрытой дверью» («Взаперти») мотив трагического столкновения экзистенций героев запечатлен лаконично и прозрачно. В пьесе – всего три персонажа, которые находятся в замкнутом пространстве и буквально пытаются друг друга, мучительными выяснениями отношений, постоянно возвращаясь к переживаниям и поступкам прошлой жизни. Лишь в последние минуты спектакля проясняется суть положения – все они мертвы и вновь встретились в аду. Один из персонажей выносит страшный диагноз их нынешнему сосуществованию: «Ад – это другие». Такова последняя реплика пьесы.

Жизненный и творческий путь Альбера Камю был чрезвычайно противоречив. В молодые годы он – член Компартии. Затем Камю разочаровывается в коммунизме и приходит к своеобразному подобию ницшеанского нигилизма в своей концепции «философии абсурда». В период сопротивления он снова сближается с левыми кругами, чтобы порвать с ними в годы «Холодной войны» (в том числе с Ж.-П. Сартром – другом и соратником по борьбе в антифашистском подполье). В последние полтора десятилетия жизни Камю сосредотачивает своё внимание на проблемах этики, создав особую модель морализирующего экзистенциализма.

Два главных понятия, в которых сфокусированы философские пристрастия раннего и позднего Камю – «Абсурд» и «Бунт». Мир абсурда есть мир без бога, мир, утративший шкалу объективных ценностей. Для человека абсурд – ситуация «бытия в мире», отчуждённом и внеразумном. Но у человека нет другого мира для жизни, и он должен иметь мужество жить в нём. Надо иметь мужество осознать абсурдность существования как удел человеческий, но не капитулировать перед абсурдом.

Под капитуляцией Камю имеет ввиду самоубийство и «философское самоубийство» (религию, мифотворчество, утопизм). Два вершинных произведения «философии абсурда», вышедшие в свет в 1942 году, роман «Посторонний» и цикл эссе «Миф о Сизифе» выстраивают образ абсурдного человека ницшеанского типа тотально отвергающего Бога и всё освящённое его именем, прежде всего ценности общечеловеческой морали.

Участие в движении Сопrotивления существенно откорректировало позицию Камю. В своей самой знаменитой пьесе «Калигула», увидевшей свет ramпы в 1945г, он фактически осуждает ницшеанский нигилизм, воплощением которого выступает заглавный герой. Мир абсурда порождает свих героев и своих тиранов, тираноборец Херея так характеризует Калигулу: «...не впервые у нас кто-то располагает безграничной властью, но впервые ею пользуются безгранично, до полного отрицания человека и мира». А далее этот персонаж произносит слова, которые отражают новое кредо самого автора: «Расставаться с жизнью не страшно, на это у меня хватит мужества, когда понадобится. Но смотреть, как тает смысл нашей жизни, как мы теряем основание существовать, – невыносимо. Нельзя жить, не имея на то оснований» [6, с. 426]. Камю переосмысливает свою прежнюю установку «бунта против всех», в сторону чёткой адресности бунтарского сознания. В романе 1947 г. «Чума» он приходит к идеи моральной оправданности и праведности бунта против абсурдности мира. В «Чуме» Камю часто находили аллегория фашизма, но позднее автор романа прояснил, что фашизм является лишь одним из образов тирании «Чумы». Большевистский коммунизм, Маоизм, банановые олигархии и всё этому подобное – суть явления с тем же диагнозом. Моральный долг человека бороться с этим злом. В самом крупном своём философском труде «Бунтующий человек» [5] Камю развёрнуто обосновывает эти положения.

В некрологе памяти, погибшего в автомобильной катастрофе, Альбера Камю его давний друг и недавний политический противник Жан-Поль Сартр отдал должное великой личности: «Его упорный гуманизм, узкий и чистый, суровый и чувственный вёл сомнительную в своём исходе битву против сокрушительных уродливых веяний эпохи. И, тем не менее упрямством своих «нет» он – наперекор макиавеллистам, наперекор золотому тельцу делячества – укреплял в её сердце нравственные устои». В конце своего рано оборвавшегося, всего в 47 лет, жизненного пути Альбер Камю обращается к этике христианского милосердия, но без Христа, «праведничеству без Бога», парадоксально сближаясь с антропoteизмом Людвиг Фейербаха.

Завершая разговор об экзистенциализме следует особо выделить в качестве ведущих характеристик этой стратегии философии – антисциентизм и антитехницизм. В науке и технике иррационалисты видят силы не освобождающие, а порабошающие человека, разрывающие его связь с природой, разрушающие смысло-жизненные мотивации. В свете этого весьма примечательно рассуждение А. Камю в его «мифе о Сизифе»: «Мне неведомы случаи, когда бы шли на смерть ради онтологического доказательства. Галилей, обладавший весьма значительной научной истиной легче легкого отрекся от нее, как только над его жизнью нависла угроза. В известном смысле он поступил правильно. Истина его не стоила того, чтобы сгореть за нее на костре. Вращается ли земля вокруг солнца или солнце вокруг земли – все это глубоко безразлично. Сказать по правде, вопрос этот, просто напросто никчемный... смысл жизни и есть неотложнейший из вопросов» [7, с. 31].

На пересечении феноменологии и экзистенциализма работал французский философ Морис Мерло-Понти (1908-1961), испытывавший влияния

как идей Э. Гуссерля, так и М. Хайдеггера. Специфику его философской концепции обычно характеризуют как диалог человека и мира. При этом под миром Мерло-Понти понимает мир человеческих взаимоотношений и взаимодействий, мир «жизненной коммуникации», или, как озвучивалось ранее, «Бытие-с-другими». Разделяя антисциентистские установки французский мыслитель упрекает науку за возведение «в абсолют» познавательную ситуацию ученого, как будто всё, что было и есть всегда существовало только для того, чтобы попасть в лабораторию» [13, с. 10]. Для Мерло-Понти было очевидно, что научное «операционное» мышление представляет собой абсолютизацию «технизма». Если «классическая наука сохраняла чувство непрозрачности мира, ... и именно поэтому считала себя обязанной отыскивать для своих операций трансцендентное или трансцендентальное основание», то сциентистски ориентированное мышление «произвольно сводится к изобретаемым им совокупности технических приемов и процедур фиксации и улавливания» [13, с. 9]. Такая наука никогда не может освоить «единое и единственное, действительное и наличное Бытие».

Философия и искусство, в отличие от науки, обращаются к проблеме смысла Бытия и экзистенции в их взаимопереплетенности, что проявляется в «телесности духа» и воплощается в «живом человеческом теле». В своем последнем сочинении «Око и дух» Мерло-Понти показывает, как феномен телесности реализуется в живописи: «Художник преобразует мир в живопись, отдавая ему в замен свое тело» [13, с. 13]. В теле художника сливаются воедино видящий и видимый. В искусстве «то, что называют вдохновением, следует понимать буквально: действительно существуют вдохи и выдохи Бытия, дыхания в Бытие, и действие и претерпевание действия настолько мало различимы, что, уже неизвестно, кто видит, а КТО испытывает видение, кто изображает, а кто изображаем» [13, с. 22].

Здесь были рассмотрены лишь некоторые выдающиеся представители экзистенциального движения. В пределах этого движения были и другие яркие мыслители. Обозначим несколько таких фигур. Еврейский философ писавший на немецком языке, Мартин Бубер (1878-1965) – творец философии диалога, сосуществования «Я и Ты»; испанец Хосе Ортега-и-Гассет (1883-1955) – острый критик обезчеловечивания культуры и массовизации общества; француженка Симона де Бовуар (1908-1986), предложившая феминистский вариант экзистенциализма; американка, родившаяся в Германии Хана Арендт (1906-1975), разработавшая экзистенциальную и политизированную «философию поступка».

Литература

1. Беседа с Хайдеггером / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге: Сборник. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 146-158.
2. Больнов О. Философия экзистенциализма / О. Больнов. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.

3. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века / Б.Л. Губман. – Тверь.: ЛЕАН, 1997. – 287 с.
4. Какабадзе З.М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная философия Эдмунда Гуссерля / З.М. Какабадзе // Проблемы человеческого бытия. – Тбилиси: «Мецниереба», 1985. С. 7-185.
5. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 119-356.
6. Камю А. Калигула / А. Камю // Избранное: Сборник. – М.: Радуга, 1988. – С. 411-462.
7. Камю А. Миф о Сизифе / А. Камю // Творчество и свобода. – М.: Радуга, 1990. – С. 29-109.
8. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии / М.К. Мамардашвили. СПб.: – Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
9. Коплстон Ф. История философии. XX век / Ф. Коплстон. – М.: Центрполиграф, 2002. – 269 с.
10. Марсель Г. В защиту трагической мудрости / Г. Марсель // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 243-268.
11. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы / Г.Марсель // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 404-419.
12. Матвейчев О.А. «Новое мышление» позднего Хайдеггера / О.А. Матвейчев // М.Хайдеггер Что зовется мышлением? – М.: Академический проект, 2007. – С. 5-30.
13. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти. – М.: Искусство, 1992. – 63 с.
14. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
15. Сартр Ж.-П. Мухи / Ж.-П. Сартр // Пьесы. – М.: Искусство, 1967. – С. 9-82.
16. Сартр Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Тошнота: Избр. Произведения. – М.: Республика, 1994. – С. 23-182.
17. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Тошнота: Избр. Произведения. – М.: Республика, 1994. – С. 433-468.
18. Тавризян Г.М. Габриель Марсель / Г.М. Тавризян // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 269-273.
19. Тертерян И.А. Мигель де Унамуно: личность, свершения, драма / И.А. Тертерян // М. де Унамуно. Избранное: в 2-х т. – Л.: Худож. лит, 1981. – Т.1. – С. 5-28.
20. Унамуно М. де «Святой Мануэль Добрый, мученик» и еще три истории / М. де Унамуно // Святой Мануэль Добрый, мученик. – СПб.: «Симпозиум», 2000. – С. 350-521.

21. Унамуно М. де Три назидательные новеллы и один пролог / М. де Унамуно // Избранное: в 2-х т. – Л.: Худож. лит, 1981. – Т.2. – С. 5-92.
22. Филиппович А.В. Феноменология / А.В. Филиппович. О.Н Шпарага // История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 1130-1132.
23. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
24. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 391-406.
25. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 41-62
26. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер. – М.: Академический Проект, 2007. – 351 с.
27. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения / М Хоркхаймер, Т. Адорно. – М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 311 с.
28. Ясперс К. Введение в философию / К. Ясперс. – Мн.: Пропилеи, 2000. – 192 с.
29. Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 288-418.
30. Ясперс К. Хайдеггер / К. Ясперс // Фауст и Заратустра. – СПб: Азбука, 2001. – С. 142-159.

Глава 5. Герменевтика

Наряду с экзистенциализмом герменевтика является видным антисциентистским направлением минувшего века. Как и феноменология, герменевтика представляет собой в первую очередь концепцию метода. Термин «герменевтика» произведен от древнегреческого слова «hermenetikos» – разъясняющий, истолковывающий. В свою очередь происхождение этого слова связано с именем Гермеса – посланника богов, который должен был разъяснять людям смысл божественных вестей. У истоков герменевтики стоит фигура немецкого теолога, участника движения романтизма, Фридриха Шлейермахера (1768-1834). Метод германевтики он применял для истолкования текстов Библии. Герменевтика Шлейермахера представляла собой сплав библейской экзегезы и классической филологии. Он заложил основы теории интерпретации как искусства понимания устной и письменной речи другого, отождествляя при этом понимание и интерпретацию. Постигание смысла высказывания Шлейермахер связал с правилом «герменевтического круга» – восхождением от частей к целому и от целого – к частям. Грамматическая интерпретация превалирует у Шлейермахера над психологической.

Идеи герменевтики были подхвачены В. Дильтеем, о котором шла речь выше в материале о философии жизни. Герменевтика у него – это искусство понимания письменно зафиксированных жизненных проявлений, сориентированное на такие «жизненные» понятия, как «переживание», «сопереживание», «вчувствование». Дильтей трактовал герменевтику, таким образом, в психологизирующем ключе.

Онтологическую трактовку герменевтического понимания предложил экзистенциалист М. Хайдеггер. В его концептуальном видении человек приходит к бытию как предельной смысловой возможности через понимание. Притом понимание выступает не в качестве одной из черт человеческого познания, а в качестве определяющей характеристики человеческого существования, как способ его бытия. Хайдеггер доводит феноменологию и герменевтику до бытийных оснований: мир имеет смысл: «Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» [11, с. 203]. В своей трактовке языка Хайдеггер прокладывает дорогу его будущим как герменевтическим, так и структуралистским (а также постструктуралистским) интерпретациям. Язык всегда есть «сказ». Хайдеггер задается вопросом: «что если «естественный язык», который для теории информации остается лишь путающимся под ногами пережитком, черпает свое естество, то есть все существенное своего языкового существа, из сказа?» и сам же отвечает на него: «Всякий язык человека сбывается в сказе и как таковой ... есть собственно язык» [12, с. 270]. При этом не может быть не исторического языка: «Язык как информация ... историчен сообразно смыслу и ограниченности нынешней эпохи». Эта природа языка снабжает его понимающей способностью. Такое понимание имеет онтологическое значение, ведь «сказ показывает событие», его «особленье».

Создателем современной герменевтики как самобытного методологического направления стал ученик Хайдеггера немецкий философ Ганс Георг Гадамер (1900-2002). Основные положения герменевтики Гадамера изложены в самой известной его книге «Истина и метод» [2]. Он рассматривал понимание в качестве универсального способа освоения мира человеком, в котором теоретический способ сочетается с непосредственным сопереживанием («опытом жизни»), формами практики («опытом истории») и, наконец, формами эстетического постижения («опытом искусства»). Таким образом, конкретизацией понимания является опыт, формирование которого осуществляется в языке. Предметная область философской герменевтики обнаруживает себя в саморазвертывании мысли, т.е. понятии. Понятийность есть суть философии. Философские понятия соответствуют не опытным данным, а той единой цельности опыта, которую представляет наше языковое ориентирование в мире. Герменевтический опыт воплощается в текстах – смыслодержании культурной традиции.

Основной целью прежней дильтеевской герменевтики было эмпатическое проникновение интерпретатора текста в мир его творца (в идеале – перевоплощение в него). Задача герменевтики здесь виделась в устранении дистанции между культурными ситуациями. В герменевтике Гадамера продумывается именно дистанция между настоящим и прошлым, своим и чужим. Перевоплощение Гадамер полагает невозможным. Наивно представлять, что интерпретатору будет под силу стать Платоном или Наполеоном. Нужно не реконструировать ушедшую эпоху, а попытаться ее дать опостредованно через себя. Основной герменевтической процедурой, по Гадамеру, является не перемещение, а применение. Герменевтическое усилие направлено не на перемещение в ситуацию автора, а на отнесение несомого им сообщения к своей собственной ситуации. Не отождествлять себя с автором, а применять опыт автора к себе. Цель интерпретации состоит не в воспроизведении, а в произведении смысла. Задача герменевтики – не в реконструкции замысла, а в конструкции смысла.

Понимание у Гадамера не есть взаимодействие субъекта и объекта, интерпретатора и автора, но выступает поиском того «третьего», который стоит за ними обоими и по отношению к которому их различия несущественны. Этим «третьим» является язык. Непонимание – разговор на разных языках. Понимание есть возможность обретения общего языка. Герменевтика призвана осуществлять миссию культурного посредничества.

Гадамер по-своему трактует проблему герменевтического круга: чтобы нечто понять – его нужно истолковать, но для того чтобы его истолковать, необходимо предварительное понимание. Выйти за пределы этого герменевтического круга, по Гадамеру, невозможно и ненужно. Нужно преодолеть дихотомию понимания и интерпретации. В герменевтике Гадамера, поскольку тот, «кто понимает», изначально вовлечен во внутрь того, «что понимается», постольку невозможно провести четкую границу между пониманием и интерпретацией. Ссылаясь на М. Хайдеггера, Гадамер показывает, как тот «осознает, что понимание текста всегда предопределено

забегающим вперед движением предпонимания» [3, с. 78]. «Предпонимание», «предмнения», «предсуждения» наполняют «акт понимания исторической осознанностью». Находясь внутри герменевтического круга, человек осуществляет свое бытие, которое и есть понимание: “человек суть понимающее бытие”. Но при этом понимающие интерпретации текста не могут быть сведены к одной – эталонной, плюральность и двусмысленность интерпретаций – неустранимы.

Мысль Гадамера намеренно несистематична. Антисистемность Гадамера полемически заострена против академизма с его схематизмами. Вслед за своим учителем – Хайдеггером он переходит от философии к философствованию, от философии как системы к философии как к движению, поиску. Более того, он идет дальше своего учителя, создав модель философских текстов *non-finito*, неоконченно-открытой формы высказывания, применявшейся до этого только в искусстве (в какой-то мере также у Ницше, но вряд ли концептуально осознанно).

Г.-Г. Гадамера объединяет с его учителем и острое внимание к искусству. Художественное творение, особенно словесное, способно проникать в истину бытия, его «несокрытость» доя него. Хайдеггер утверждал: «Устроение истины вовнутрь творения есть произведение на свет такого сущего, какого до сих пор еще не было и какого никогда не будет впредь. Это производимое сущее ... просветляет разверстость просторов разверстого, в которое оно выходит ... Так производить – значит созидать, творить» [10, с. 183]. Эти слова прозвучали в ключевом произведении Мартина Хайдеггера 30-х годов – «Исток художественного творения» (1935). В своем введении к изданию этой книги 1967 года Гадамер присоединяется к позиции учителя: в художественном творении «царит явное напряжение между восходом и заходом, скрыванием, и это напряжение составляет самую сущность творения ... Истина творения, его смысл не лежит на дороге, его смысл – неисчерпаемая глубина» [1, с. 253]. Всё сказанное вполне соотносимо с творениями великих мыслителей, но недостижимо для научных трудов. В тех же случаях, когда ученые приходят к истине – «существенному обнажению сущего как такового», то, как отмечал тот же Хайдеггер, – ученый, достигший такой истины становится философом.

Ранее упоминалось о феноменологическом и экзистенциалистском движении. Думается, резонно говорить и о герменевтическом движении. По мере утверждения герменевтической методологии у нее становилось все больше приверженцев, но чаще всего они создавали свои собственные варианты герменевтики и их авторы редко воссоединялись с Гадамером.

Присутствие герменевтической методологии несомненно заметно в трудах видного немецкого теолога Рудольфа Бультмана (1884-1976). В них он формулирует концепцию «демифологизации» христианского вероучения, то есть освобождения сущностных положений Священного Писания от мифологических наслоений устной традиции. Следуя курсу параллельным гадамеровскому, Бультман разрабатывает метод интерпретирующего понимания религиозной культуры подобный тому, что реализовал Гадамер – для культуры светской. Под сильным влиянием М. Хайдеггера Р. Бультман приходит к

«экзистенциальной интерпретации» евангельского возвещения, в которой дается, словами самого Бульмана, «такой подход к человеческому существованию, или экзистенции, который может предложить возможность самопонимания и немифологически мыслящему человеку» [4, с. 162].

Итальянское крыло герменевтики представлено фигурами Эмилио Бетти (1890-1968) и Луиджи Парейсона (1918-1991). Первый из них отстаивает позицию реализма (как антитезы трансцендентализма) и предлагают свою объективную герменевтику, противопоставляя ее экзистенциальной герменевтике М. Хайдеггера, Р. Бульмана, Г.-Г. Гадамера. Он критикует концепт предпонимания субъектом смысла объекта, восходящий, кстати, к гуссерлевскому «предзнанию сущностей». Смысл, по мнению Бетти, надо искать не в интендировании его в субъекте, а в самом объекте, который мы интерпретируем: «Смысл надо не вносить, а выносить» [8, с. 434].

В свою очередь Л. Парейсон обозначил свою философскую платформу, как «онтологический персонализм», в рамках которого вырабатывает идею «конфилософии». Конфилософия – это неизбежность философского многоголосья, расноправность философских поисков, свобода в интерпретациях. Единственность истины задана в личностных интерпретациях. Парейсон считает, что «всякое человеческое отношение, идет ли речь о познании или действии, об искусстве или личных связях, об историческом познании или философской медитации, всегда имеет характер интерпретации. Этого не могло бы быть, если бы не сам характер отношения бытия с тем, что внутри него – с человеком. Именно в нем обнаруживается родовая солидарность бытия с истиной. В истине нет ничего, кроме интерпретации, а интерпретация всегда толкует об истине» [5, с. 765]. Для Парейсона, таким образом, единство философии как «конфилософии» – во множестве ее индивидуальных голосов, стремящихся высказать истину.

Одним из выдающихся представителей герменевтической мысли был француз Поль Рикёр (1913-2005), создавший религиозный вариант феноменологической герменевтики. Герменевтика представляет собой для него интерпретацию символов. Символом Рикёр называет «всякую структуру значения, где прямой, первичный, буквальный смысл означает одновременно и другой, косвенный, вторичный, иносказательный смысл, который может быть понят лишь через первый» [9, с. 411]. Авторы немецкого «Философского Атласа» четко и остроумно формулируют эту символическую трактовку герменевтического проникновения в смысл: «основное положение Рикёра – «Символ заставляет думать» – говорит о том, что символ отсылает мышление к действительности, которой самостоятельно ему не найти» [7, с. 237].

Совершенно типично для герменевтики интерпретация соединяется у Рикёра с пониманием. При этом понимающая интерпретация (или интерпретирующее понимание) раскрывается французским философом во взаимодополнении и пересечении трех планов – семантического, рефлексивного, и экзистенциального: «... понимание многозначных или символических выражений является моментом понимания себя; семантический аспект связывается, таким образом, с рефлексивным. Но субъект, который,

интерпретируя знаки, интерпретирует себя ... : это существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой. Так герменевтика открывает способ существования, который остается от начала и до конца интерпретированным бытием» [9, с. 410].

П. Рикёр ставит вопрос о трёх возможностях интерпретаций символов, и, соответственно, о трёх вариантах герменевтики – археологическом, телеологическом, эсхатологическом. Первый из них обращен в прошлое, второй и третий – к будущему. Три названных варианта герменевтики последовательно закреплены за тремя «дисциплинами для философии» - психоанализом, феноменологией духа, феноменологией религии. Каждая из герменевтик, согласно Рекёру, «по-своему говорит о зависимости самости от существования. Психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа – в телеологии образов, феноменология религии – в знаках священного» [9, с. 414]. Вслед за Л. Витгенштейном (о нем нам еще предстоит поговорить) П. Рекёр обращается к феномену «языковых игр». Интерпретации бытия могут осуществляться в виде «языковых игр», «правила которых можно изменять произвольно», но при этом не должна утрачиваться обоснованность интерпретации экзистенциальными функциями.

Завершая данный раздел, посвященный постклассическому иррационализму, остановимся на отношении философов-иррационалистов к науке. Ранее неоднократно указывалось на антисциентистские позиции этих философов. Крайний антисциентизм был присущ, как мы видели, А. Камю. Действительно, экзистенциалисты весьма критично относились к научному познанию, пусть и не всегда так жестко, как Камю. В отличие от них феноменологии считали достижимым превратить философию в «строгую науку». Нечто среднее между этими подходами к науке было представлено герменевтиками. На примере отношения к науке Гадамера говорит об этом В.А. Канке: «ее значимость не ставится под сомнение», но «ей и не поются дифирамбы» [10, с. 179].

В то же время в определенном смысле «антисциентизм» можно считать родовой характеристикой иррационалистической философии, если отождествлять сциентизм с позитивистской трактовкой науки. Отторжение позитивизма было характерно для самых разных направлений иррационализма, даже весьма косвенных, типа феноменологии. В следующем разделе речь пойдет именно о сциентистской линии постклассической философии.

Литература

1. Гадамер Г.-Г. Введение к «Истоку художественного творения» / Г.-Г. Гадамер // Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 238-256.
2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Гадамер Г.-Г. О круге понимания / Г.-Г. Гадамер // Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 72-82.
4. Грицанов А.А. Бультман Рудольф / А.А. Грицанов // Религия: Энциклопедия. – Мн.: Книжный Дом, 2007. – С. 161-162.
5. Грицанов А.А. Парейсон Луиджи / А.А. Грицанов // История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 764-765.
6. Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия / В.А. Канке. – М.: Логос, 2000. – 320 с.
7. Кунцман П. Философия: dtv-Atlas / П.Кунцман, Ф.-П. Буркард, Ф. Видман – М.: Рыбари, 2002. – 268 с.
8. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 880 с.
9. Рикёр П. Из книги «Существование и герменевтика» / П. Рикёр // Хрестоматия по истории философии (западная философия). В 3 ч. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. – Ч.2. – С. 408-415.
10. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Исток художественного творения. – М.: Академический проект, 2008. – С. 76-237.
11. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления – М.: Республика, 1993. – С. 192-220.
12. Хайдеггер М. Путь к языку / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления – М.: Республика, 1993. – С. 259-273.

РАЗДЕЛ II. СЦИЕНТИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава 1. Истоки современного сциентизма

Наука является особым видом деятельности по получению новых знаний о природе, обществе и человеке. Зрелая форма науки возникает с рождением современной западной цивилизации в XVI – XVII вв. Но наука как таковая зачинается и складывается в западном мире издревле – в двух более ранних цивилизациях – античной и средневековой. А наряду с зачатками науки появляются и зачатки сциентизма. Авторы данной книги не разделяют мнения М. Хайдеггера, что «слово «наука» ... всегда означает только науку Нового времени» [12, с. 239], поскольку и древнегреческая «эпистема» и средневековая «доктрина» были необходимыми ступенями к обретению наукой стадий зрелости – при этом осуществлялись они в преемственной последовательности западных типов культуры.

Наука – самое позднее приобретение культуры. Она младше мифологии, труда, религии, морали, искусства, политики, хотя искорки протонауки светились в каждом предшествующем шаге культуры, в тех случаях, когда человек, отдаваясь познавательному инстинкту, находил новое и важное для людей знание. Наука зарождается в пределах древнегреческой философии в процессе отделения логоса от мифа, расщепления мыслеобраза, что привело к возникновению образцов рассудочного мышления в виде логико-математических построений.

В пространстве мифа древнему человеку было комфортно, по крайней мере, в плане понимания мира – мифом было все разъяснено, а значит понятно. Но подошло время, когда отдельных мудрецов перестали удовлетворять мифические объяснения. Тогда и приходит к человечеству философия. По остроумному замечанию М.К. Мамардашвили, «лишь появление науки и философии впервые вносит в мир непонятное» [8, с. 25]. Задачу исследования этой непонятности и берет на себя философский логос и его научная составляющая.

Греки обнаруживают особое свойство познающего мышления: логос-мысль принуждает в ходе высказывания из одних утверждений с необходимостью получать другие утверждения, причем строго определенные. Пробуждение логического начала можно связать с самыми первыми шагами древнегреческой философии, причем осуществлялся этот процесс в тесном единении с зарождением математической науки. Органическое сходство логики и математики было обосновано через два с лишним тысячелетия, но для древних греков, по авторитетному мнению А.Ф. Лосева, связь математики и философии была самоочевидной. При том, что греческая математика, как показал тот же Лосев, – «почти всегда геометрия и даже стереометрия» [7, с. 59]. Последнее связано с созерцательно-пластическим характером

мировосприятия древних греков. Геометрия – это рационализация наглядности. Скульптура (вершина пластичности в искусстве) у греков математически просчитывается с помощью числовых пропорций.

Непреложность законов мышления, одинаковых для математики и философствования как законов выведения нового знания из прежде известного было высказано уже родоначальником античной философии Фалесом (625-547 г.г. до н.э.). Он демонстрирует это в своих математических выкладках – теореме о прямом внутреннем угле треугольника, вписанном в полуокружность, и в рассуждении об измерении высоты египетской пирамиды по длине ее тени (по аналогии с соотношением роста человека с длиной его тени), а также и в его учении о воде, как «архэ» (порождающей первопричине) «физиса» (природы). Последнее, как убедительно показали Дж. Реале и Д. Антисери, является не столько результатом эмпирических наблюдений, сколько работой логоса-разума [10, с. 19-20].

Но подлинное открытие логического начала принадлежит Сократу (469-399 до н.э.). Аристотель писал в «Метафизике»: «две вещи можно по справедливости приписывать Сократу – доказательства по наведению и общие определения» [1, с. 327-328]. «Доказательства по наведению» по сути своей есть индуктивная логика, выводящая на общие понятия. По оценке С.Н. Трубецкого, «Сократ стремился свести всякое рассуждение к основному понятию, а затем рассматривал на сколько оно верно» [11, с. 276]. При этом Сократ ограничивался именно рассуждениями, не обращаясь к эмпирическим данным. Но Сократ открыл не только индуктивную логику, он был подлинным создателем рационального дискурсивного философствования. Увидев сущность человека в его душе, философ отождествил душу с разумностью.

Великие иррационалисты Фридрих Ницше и Лев Шестов разглядели в рационализме Сократа обрушение величия философии досократиков. Тезис Ницше, стоивший ему профессорской кафедры в базельском университете, гласит – Сократ убил философию, сведя ее к аполлоновскому разуму и вычеркнув из философствования дионисийский экстаз. Способ аполлоновского философствования Ницше определяет как «сновидение» (Traum), путь дионисийского – как «опьянение» (Rausch). Ницше ввиняет Сократу предпочтение лживости сновидения разума экстатической истине опьянения. Так или иначе, именно Сократ действительно свел истинность к логической доказательности и тем самым сделал первые шаги по пути сциентизма.

Наиболее выдающиеся достижения в области логического знания связаны с именем Аристотеля из Стагир (384-322 г.г. до н.э.) – создателя формальной логики. Стоит заметить, что сам Стагирит слово «логика» не употреблял (впервые оно появилось позднее у стоиков), применяя для обозначения логической сферы термин «аналитика».

Сущность формальной логики Аристотеля состоит в том, что он убрал из рассуждений то, что связано с содержанием, сохранив только форму. Для этого он подставил в рассуждениях вместо понятий с конкретным содержанием буквы (переменные). Аристотель установил тот факт, что достоверность различных по содержанию рассуждений зависит не только от истинности

исходных посылок, но и от формы рассуждения – способа соединения посылок, их соотношения. Вместе с тем нельзя сводить формальную логику Аристотеля к чистому формализму. Формы мышления, по Аристотелю, соответствуют реальной действительности. Нельзя не согласиться с мнением выдающегося английского историка философии Фредерика Коплстона: «Аристотель создавал реалистическую теорию познания, и для него логика является анализом форм мышления, познающего реальность и воспроизводящего ее в самом себе в виде концепций. Истинные суждения в логике Аристотеля представляют собой утверждения о реальности, подтвержденные явлениями реального мира» [5, с. 20].

Своей главной заслугой в сфере логики Аристотель считал открытие силлогизма (хотя термин «силлогизм» применил первым Платон). Аристотелевская силлогистика стала исторически первой системой дедуктивной логики. Дедукцию (или демонстрацию) – выведение частного из общего Стагирит считал главным методом научного доказательства. Индукцию (которую он называл наведением), выступающую в виде движения мысли от частного к общему, он рассматривал в качестве вспомогательного метода. Дедуктивистика Аристотеля стала основанием строгой и последовательной рационалистичности его философской системы – наиболее полным воплощением демифологизированного логоса в его устремленности к сотворению философии как науки.

Логика Аристотеля оказала определяющее влияние на последующие этапы развития этой сферы философии – логики эллинизма, Средневековья, Возрождения. В XVII-XVIII веках наблюдается определенный спад интереса к наследию Аристотеля. В XIX веке последовал мощный всплеск этого интереса, что проявилось в возникновении такого яркого феномена постклассической философии, как неаристотелизм. В это же время выдающийся немецкий логик Готлоб Фреге в своей знаковой книге «Исчисление понятий» (1879) выявил, что в аристотелевской силлогистике бессознательно применялось исчисление высказываний – центральная часть математической логики.

Для следующего этапа в истории европейской философии – христианского Средневековья именно философия Аристотеля оказалась наиболее востребованной. Прямыми восприемниками философско-научного наследия Аристотеля стали средневековые схоласты. Термин «схоластика» (от слова «школа») обозначает богословско-философскую доктрину, которая имела ввиду, прежде всего, школу Аристотеля. Но наименование «схоластика» означало также и программу обучения в средневековых школах.

В цивилизации средневекового Запада сложилась система среднего и высшего образования, в существенных своих характеристиках сохранившаяся и с современной западной цивилизацией. Мировоззренческим ядром схоластики был теоцентризм. Соответственно, весь курс обучения был сориентирован на богословие. Тем не менее, в школах, колледжах, университетах закладывались основы научно-познавательной культуры. Здесь засеивались семена сциентизма, которые дадут буйные всходы после заката Средневековья.

Самыми значимыми университетами XIII – XIV веков были Парижский и

Оксфордский. В Парижском университете преподавал крупнейший философ схоластики Фома Аквинский (1225-1274). Для него разум и философия (в том числе логика) есть преамбула веры. Разум совершенствуется под руководством веры. Вместе с тем разум универсален сам по себе, это сущностная характеристика человека. Среди рациональных способностей Аквинат выделял ум, как всю область духовных способностей, интеллект, как способность рационального познания и разум – способность к логическому рассуждению, как высшее из этих трех начал. Положение о гармонии веры и разума у Фомы Аквинского настолько усиливается, что он полагает: если научные выводы противоречат вере, то это свидетельствует о неправильно построенных подобными учеными логических рассуждениях.

Именно учение Фомы Аквинского проложило дорогу идее автономности разума. В научном познании он выделил ступени чувственного познания и рационального познания. Аквинат отрицает наличие у человека врожденных идей, но считает, что в разуме людей имеются некие врожденные «общие схемы», благодаря которым и осуществляется переход от чувственных образов к понятиям, процесс абстрагирования и обобщения, в ходе которого и возникают понятия. Фома Аквинский выделяет три главные логико-познавательные операции: 1) создание понятия и определение его содержания; 2) суждение как сопоставление понятий; 3) умозаключение, или связывание суждений друг с другом. Можно сказать, что главный схоласт открывает разум как логический инструмент научного познания.

В Оксфорде была создана собственная школа, главной особенностью которой было фокусирование внимания на опытном знании, на применении математических методов для исследования натурфилософских проблем. Наибольшего развития мотивы опытного познания достигли в трудах Роджера Бэкона (1214-1292), прародителя научного эмпиризма и экспериментальной науки.

Р. Бэкон считал себя последователем Аристотеля, в учении которого видел свод истинных знаний о природе физического и метафизического миров. При этом, по оценке Ф. Коплстона, он выстроил причудливую логическую цепочку – через посредство халдеев и египтян Аристотель воспринял высшие истины, открытые Богом древним иудеям. Аристотелевские истины, однако, были существенно искажены его многочисленными толкователями [6, с. 243]. По мнению Бэкона, наука – дочь всего человечества, а не отдельных людей, новые поколения ученых приходят, чтобы научные истины развивались. Ученому нужно преодолеть четыре преграды: 1) доверие ложным авторитетам; 2) привычку к известному; 3) вульгарность невежества; 4) гордыню мнимого всезнания (в этой концепции Роджер на века опередил «теорию идолов» своего однофамильца Фрэнсиса Бэкона). Роджер Бэкон говорит о двух путях научного познания – аргументации и эксперименте. С помощью правильно подобранных аргументов можно получить верные логические выводы, но как бы ни были прекрасны силлогизмы, справедливость их выводов необходимо проверять опытным путем.

Прямым предтечей современного сциентизма в его позитивистском

варианте был еще один оксфордец, Уильям Оккам (1285-1349). Оккам считал, что существуют только единичные вещи. Общие понятия (универсалии) представляют собой условные обозначения – термины, которыми можно обозначить многие вещи и отношения, но которым не соответствуют никакие самостоятельные сущности и никакие особые качества. Такая позиция носит в философии название номинализм. В связи с этим Оккам формулирует свой знаменитый принцип «бритвы Оккама», которой надо «отрезать» несуществующие сущности: «Сущности не следует умножать сверх необходимости». Свою «бритву» он обрушивает на всю философию – и платонизм, и аристотелизм, и томизм (учение Фомы Аквинского), отсекая категорические обобщения – субстанцию, действующую и целевую причины, и многое другое.

У. Оккам устанавливает различие между «реальной» и «умозрительной» науками. Реальная наука, например, физика, имеет дело с реальными вещами и оперирует общими понятиями, обозначающими эти вещи. Умозрительная наука, в первую очередь – это логика, имеет дело с понятиями, которые обозначают другие понятия, например, в предложении: «виды – это то, на что подразделяется род». Реальные науки имеют дело с терминами первичной интенции, направленными на реальные вещи; умозрительные науки – с терминами вторичной интенции, обозначающими другие термины. Одни и те же термины могут звучать и писаться по-разному, например, на различных языках, сохраняя при этом устойчивое мысленное содержание. В таком случае термины представляют собой условные знаки (символы) с определенным понятийным содержанием. Поэтому, Оккам и определяет логику как науку о знаках (терминах). Уильям Оккам превратил логику в инструмент «речевой науки», в аналитику структуры и функции языка науки. Английский мыслитель предвосхитил многие ключевые мотивы постклассической философии науки – принцип конвенционализма, процедуры лингвистического анализа и т.д.

Философы, современники научной революции начала Нового Времени, одну из главных задач философии увидели в создании универсальной общенаучной методологии науки. Первым философом, поставившим перед собой такую задачу, был англичанин Фрэнсис Бэкон (1561-1626). От науки он требует прежде всего практической пользы, утверждая: «знать – значит, уметь». Для того, чтобы поставить знания на службу человеку, необходимо, считает Ф. Бэкон, в корне изменить методы научного исследования. Он подвергает резкой критике весь предшествующий философский опыт. Особенно жестко обрушивается английский философ на философский рационализм в целом и на силлогистику Аристотеля, в частности. Последнюю он полагает гносеологически вредной, множущей ошибки в познании, поскольку понятия, из которых состоят посылки силлогизмов – или выдуманы, или плохо определены (это происходит из-за надуманности и неопределенности категорий Аристотеля и схоластов, категорий, которые являются основой формулирования посылок). Бэкон отвергает аксиомы традиционной логики, считая их абсолютно произвольными, выведенными путем необоснованного перехода от случайных частных к общим выводам. Такой переход он называет «ложной индукцией»

и противопоставляет ей свою истинную индукцию – путь тщательной проработки множества промежуточных аксиом, подтверждаемых на опыте, и медленного продвижения «по ступеням лестницы обобщений» к аксиомам общего плана.

«Великое восстановление наук» (так называется одно из сочинений Ф.Бэкона) требует и разрушительной, и созидательной работы. Разрушительная работа должна обеспечить высвобождение разума из-под власти «идолов» («ложных понятий»). Бэкон обозначает четыре вида таких «идолов»: 1) «идолы рода» – ошибки человеческого разума, присущие всему роду человеческому, искаженное отражение действительности в сознании людей; 2) «идолы пещеры» – ошибки, связанные с индивидуальными недостатками отдельных личностей; 3) «идолы площади или рынка» – ошибочное употребление слов, ошибки языка, плохо соединяющего слова и вещи; 4) «идолы театра» – ошибочные философские доктрины, которые Бэкон называет «сказками, предназначенными для разыгрывания на сцене».

Созидательную часть своей работы ученый видит в создании того единственного метода, который сможет восстановить истинность и практическую полезность наук. Этот главный метод Фрэнсис Бэкон декларирует как индукцию – движение мысли от единичных фактов ко все более полным обобщениям, опираясь при этом на наблюдение и эксперимент. В отличие от аристотелевской индукции через простое перечисление англичанин разрабатывает метод индукции через элиминацию (исключение), в ходе которой исключаются свойства, не связанные с исследуемыми фактами.

Основным недостатком методологии Ф. Бэкона многие философы считают недооценку им дедукции и преувеличение роли индукции, как, например, Б. Рассел в «Истории западной философии» [9, с. 658] и Н.И. Кондаков в «Логическом словаре» [4, с. 66]. Но и сам по себе метод Ф. Бэкона оказался малоэффективным, поскольку требовал создания громоздкого вспомогательного аппарата – составления бесчисленных таблиц фактов, с использованием как положительных, так и отрицательных примеров. В конце жизни философ пытается усовершенствовать свой метод, сократив до минимума (нескольких десятков) количество наиболее необходимых для познания фактов, названных им «прерогативными инстанциями». Но довести эту работу до завершения он не успел. Основоположник научного эмпиризма может быть напрямую соотнесен с радикально-эмпирическим крылом новейшего сциентизма, в том числе своим нигилизмом по отношению к предшествующему философскому наследию, прежде всего рационалистических традиций аристотелизма и томизма.

Зарождение рационалистической ветви новоевропейской философии связано с именем француза Рене Декарта (1596-1650), которого с полным основанием называют «отцом современной западной философии». Процесс познания, по Декарту, начинается с сомнения, с проверки достоверности ранее известного. В отличие от Ф. Бэкона, Декарт находит в логике Аристотеля, его учении о силлогизме, много достоинств. Правда, он упрекает классическую силлогистику в откровенном формализме. Кроме того, старая логика

перегружена, по его мнению, лишними правилами, которые следовало бы сократить. Первую попытку сделать это он осуществляет в своем раннем сочинении «Правила для руководства ума», на страницах которого перечисляет двадцать одно правило, призванное упростить переход от незнания к знанию, избегая лишних усилий [2]. В своем главном методологическом произведении «Рассуждение о методе» французский мыслитель сокращает число исходных правил до четырех.

Первое и главное правило – это правило очевидности. Очевидное понимается Декартом как ясная и отчетливая идея ума, рождаемая интуицией. Такая идея является сама по себе и основой, и подтверждением, увиденная самой собой в акте интуиции, поэтому не требующая никаких доказательств и не вызывающая каких-либо сомнений.

Второе правило: «делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить». В этом правиле ученый провозглашает необходимость применения аналитического метода – разделение сложного на простое до тех пределов, когда дальнейшее деление уже невозможно.

Третье правило говорит о дополнении анализа синтезом, чтобы снова соединить разделенные элементы в живое целое: «располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе порядка вещей не предшествуют друг другу». Таким образом, выстраивая цепочки рассуждений, Декарт даже не существующие последовательности воспринимает как гипотезы, если они помогают в интерпретации реальности. Интуиция очевидности здесь дополняется актом дедукции.

Четвертое правило состоит в том, что надо контролировать все этапы логической работы – через перечисление и образ: «делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» [3, с. 260].

Правила Декарта становятся моделью строгого научного исследования. В основе их лежат математические принципы (свой метод он называет также «универсальной математикой»). Всеобщему схоластов Декарт противопоставил простые элементы. В рамках его метода путь к истине проходит через последовательное применение интуиции, дедукции, индукции, сравнения и аналогии. В дедукции Декарт видит главный инструмент доказательства, но основывается дедукция на интуитивно принятых аксиомах. Само кредо Рене Декарта: «я мыслю, следовательно, я существую», сформулированное внешне как силлогизм, на самом деле является результатом интуитивного схватывания «человека как мыслящей реальности», самоочевидности для человека самого акта своего самосознания. Но, пожалуй, самым важным следствием психофизического дуализма Декарта было гносеологическое расщепление действительности на познающего субъекта и познаваемый объект.

Великий математик, Декарт ввел в научный оборот понятия переменной величины и функции, без которых были бы невозможны современная

математика и математическая логика. Кроме того, Декарт разработал принцип математической индукции, который трактовал как принцип логики. Логико-математический метод Декарта стал важным шагом на пути математизации логики.

Б. Рассел считал Р. Декарта первым философом со времен Аристотеля, создающим «заново законченное философское здание», которое базировалось «на прогрессе науки» [9, с. 673]. Мощная вера в безграничные возможности науки делает Декарта провозвестником сциентизма. Но великий математик и физик обладал при этом высочайшей философской культурой, которой были обделены многие видные фигуранты постклассической сциентистски-ориентированной философии.

Наряду с этим, по мнению известного немецкого историка философии В. Хёсле, в самом выделении Р. Декартом принципа «я» возникает «интеллектуальная возможность настоящего субъективного идеализма Беркли и Фихте (для которых не существует никакого внешнего мира)» [13, с. 23]. Реальность существования внешнего мира Декарт выводит из бытия Бога – несотворенной «инстанции, которая трансцендирует эмпирию». Дело в том, что, как полагает Хёсле, «наша вера в существование внешнего мира не может быть обоснована ни логически, ни эмпирически», «отрицание внешнего мира не является логически самопротиворечивым и не может быть опровергнуто каким-либо эмпирическим фактом (который ведь всегда можно истолковать как субъективный факт сознания)» [13, с. 24]. Таким образом, для Декарта только Бог является гарантией существования внешнего мира. Но, если из философской конструкции Декарта удалить Бога как первичную субстанцию, то открывается путь к субъективистскому эмпиризму не нуждающегося в онтологии, по которому и пошел позитивизм, особенно эмпириокритицизм.

Литература

1. Аристотель Метафизика / Аристотель. – Сочинения в четырех томах. Том 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63-367.
2. Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт – Сочинения в 2-х томах. Том 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 77-153.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт – Сочинения в 2-х томах. Том 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250-296.
4. Кондаков Н.И. Логический словарь / Н.И. Кондаков. – М.: Изд-во «Наука», 1971. – 656 с.
5. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. II. / Ф. Коплстон – М.: ЗАО Центр ПОЛИГРАФ, 2003. – 319 с.
6. Коплстон Ф. История философии. Средние века / Ф. Коплстон – М.: ЗАО Центр ПОЛИГРАФ, 2003. – 494 с.
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А.Ф. Лосев. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. – 624 с.
8. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили. – СПб Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 320 с.

9. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: в трех книгах / Б. Рассел. – М.: Академический Проект; Деловая Книга, 2008. – 1008 с.

10. Реале Д. Западная философия. От истоков до наших дней. I. Античность / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТООТК «Петрополис», 1994.–336с.

11. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии / С.Н. Трубецкой. – М.: гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. – 576 с.

12 Хайдеггер М. Наука и осмысление / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 238-252.

13. Хёсле В. Гении философии нового времени / В. Хёсле. – М.: Наука, 1992. – 224 с.

Глава 2. Философия позитивизма в XIX веке

Самым последовательным выразителем сциентистских устремлений в постклассике стал философский позитивизм, в рамках которого сформировалось несколько моделей. Развертывание первых двух из них, которые так и назывались первым и вторым позитивизмом, приходится на XIX век.

Основателем первого позитивизма и родоначальником позитивистской ориентации в философии и науке в целом был француз Огюст Конт (1798-1857). Ему же принадлежит авторство самого термина «позитивизм», что означает «положительная философия». Основные положения этой новой философии были изложены Контом в обширном труде «Курс позитивной философии», шесть томов которого выходили в свет с 1830 по 1842 год. В этом объемном труде были сформулированы все главные идеологические принципы позитивизма как такового. Ключевым из этих принципов становится отказ от философского мировоззрения – ампутация всех «общих вопросов». Положительное знание – это знание фактов, которое может дать только наука. Наука не занимается раскрытием сущностей, она не объясняет, а описывает факты, группирует и систематизирует их. Методы естественных наук вполне приложимы и для изучения общества. Таким образом, создается единая научная картина мира – живой и неживой природы, человека и общества – на основе чистой фактографии, без обращения к каким бы то ни было метафизическим абстракциям. Науку не интересует вопрос «почему», она отвечает на вопрос «как». При таком порядке вещей философия лишается самостоятельного значения и превращается в некое методологическое вспоможествование науке – курирует методологическую состоятельность научного познания, налаживает связи между науками, а в перспективе осуществляет синтез наук. Подобно тому, как в средние века за философией закрепился статус «служанки богословия», позитивисты стремились превратить философию в «служанку науки».

Огюст Конт выработал свой вариант классификации наук и предложил в качестве базовых шесть: математику, астрономию, физику, химию, биологию (с психологией в качестве ее завершающего раздела) и социологию. Введение социологии в круг наук было новацией Конта, равно как и создание самого термина «социология», как науки об обществе. Свою концепцию классификации Конт именуется «энциклопедическим законом, или иерархией наук». Математику он ставит в самое начало своего иерархического ряда, как «единственную необходимую колыбель рационально необходимого метода» [4, с. 235]. Ибо всякая научная система исходит из «чисто числовых умозрений», которые являются «наиболее общими, наиболее простыми, наиболее отвлеченными и наиболее независимыми из всех» [4, с. 234]. Конт не рассматривает философию в качестве самостоятельной науки, поскольку положительная философия сама совпадает с «энциклопедическим законом» в двух своих ипостасях – естественной философии (астрономия, физика, химия, биология) и социальной философии (социология). Именно последняя является

вершиной иерархии наук и важнейшим итогом теоретических построений французского философа. Об этом свидетельствует то, что для изложения своего понимания социальной философии (причем под социумом он понимал все человечество) Конт выделил половину текста своего шеститомного «Курса» – тома с 4-го по 6-ой.

«Дух позитивной философии», по мысли О. Конта, преодолевает метафизику и открывает человечеству дорогу к прогрессу. Для обоснования этого положения он формулирует «закон трёх стадий» – специфически позитивистскую историософию. Согласно этому закону, человечество в своём историческом развитии проходит три стадии. Первую стадию развития человеческого духа Конт называет «Геологической» или «Фиктивной», поскольку на трёх ступенях этого этапа – фетишизм, политеизм, монотеизм – всё объясняется действием сверхъестественных, по сути иллюзорных, сил. Эта стадия отмечена господством в социуме духовенства и военной элиты. На второй метафизической, или абстрактной, стадии в обществе доминируют философы и юристы, которые все природные и социальные явления трактуют как производные от опять таки вымышленных ими, причин, идей, абстракций. Только на третьей позитивной (положительной) стадии учёные, инженеры, философы-позитивисты добиваются торжества подлинного научного сознания над иллюзионным сознанием богословов и философов-метафизиков, реально объединяют теорию и практику, создавая условия для бурного роста промышленности, единственной основы процветания общества. Социум соответствующий этой третьей позитивной стадии Конт называет «индустриальным обществом» (еще один неологизм, вписанный им в философско-социологический словарь).

Справедливости ради, надо отметить, что образ трехступенчатого пути развития человечества Огюст Конт позаимствовал у своего работодателя, выдающегося философа Клода-Анри Сен-Симона (1760-1825), у которого служил секретарем с 1816 по 1824 год. Более того, названия этих стадий – «теологическая», «метафизическая», «позитивная» были также сформулированы Сен-Симоном [6, с. 952]. Но содержательное наполнение этих терминов, предложенная Контом, радикально отличается от сен-симоновского. Равно, как и обозначение хода мировой истории как единого закона истории – закон о трех стадиях – Конт резонно считал своей собственной доктриной [4, с. 54].

В рамках французского позитивизма XIX века Огюст Конт безусловно является крупнейшим мыслителем. Важнейшие события в развитии философских идей первого позитивизма происходят затем в Англии. Тем не менее, именно во Франции приверженцы позитивизма конкретизировали позитивистский подход в таких философских сферах, как философия искусства и философия религии. Речь идет об Ипполите Тэне (1806-1873) и Эрнесте Ренане (1823-1892). Можно отметить, что в различных странах позитивистские взгляды формировались в контексте своих культурных традиций. Так, в работах французских позитивистов ощутимы мотивы картезианского рационализма, тогда как для англичан более весомы были традиции эмпиризма.

Основателем английского позитивизма стал Джон Стюарт Милль (1806-1873). Он многое сделал для популяризации в Англии О. Конта, в том числе опубликовав солидную монографию «Огюст Конт и позитивизм». Вместе с тем, ему было совершенно чуждо картезианство Конта. Дедуктивной логике Милль предпочитал индуктивную. Логику Д.С. Милль определял как науку о доказательстве, выведении одних положений из других для нахождения истины. При этом теоретическая платформа Милля – ярко выраженный психологизм, в силу чего он отрицает познавательное значение дедукции и силлогизмов. Истинность посылок любых силлогизмов, по Миллю, поверяется только опытом (в том числе известнейшей из всех посылок «все люди смертны»). Но в опыте, утверждает Милль, мы наблюдаем только единичные случаи (то есть не смерть всех людей, а только тех конкретных людей, свидетелями смерти которых мы стали). Соответственно, им делается вывод – дедукция – это та же индукция и представляет собой «вывод – от одного частного к другому частному». Отсюда следует познавательная бесплодность силлогизмов. Научной продуктивностью обладают только индуктивные науки, поскольку «их очевидность – в опыте». Опыт фактически сводится Миллем к ощущениям. Предвосхищая будущий эмпириокритицизм, правда, в смягченной форме, английский позитивист трактует реальность мира через возможность его ощущения.

Предшественником Милля в разработке индуктивной методологии был выдающийся английский астроном Джон Гершель (1792-1871). Д.С. Милль усовершенствовал правила установления причинных связей Гершеля и доработал их до методов исследования причинных связей – метода остатков, метода различия, соединенного метода сходства и различия, метода сопутствующих изменений, метода единственного сходства. Эти методы вошли в историю логики под именем «миллевских методов» и являются значительным вкладом ученого в логическую науку.

Эволюционистский вариант позитивизма предложил английский философ Герберт Спенсер (1820-1903). Эволюция для него высший закон, охватывающий всё мироздание. Эволюция у Спенсера синоним прогресса, и «состоит в постепенном переходе от однородного к разнородному». Спенсер выделял три разновидности эволюционного прогресса: неорганический, органический и надорганический. В органическом прогрессе он видел базовую форму эволюции как таковой: «закон органического прогресса, есть закон всякого прогресса». На всех уровнях неживой природы, жизни или общественно – политической сферы общий закон эволюции неизменно подтверждается: «Переход от однородного к разнородному одинаково проявляется как в прогрессе всей цивилизации, так и в прогрессе каждого народа и продолжается постоянно с возрастающей быстротой» [9, с. 32]. При этом общество возникает у Спенсера естественным образом как порождение природы, а не по воле людей или Бога. Также, как и у других позитивистов, согласно Спенсеру, решающая роль в прогрессе современного общества принадлежит науке. Не уделяя, в отличие от Милля, внимания специальным логическим исследованиям Спенсер в своей философии науки отдает дань логике науки, называя ее «расширением

восприятий путем умозаключения» [9, с. 485]. Одной из главных функций науки он называет предвидение. Причем, если на ранних стадиях своего развития наука уже была способом достижения достоверности предвидения, то в новейших своих фазах она все более приходит к осуществлению полноты предвидения. При этом, такая полнота все более опирается на развитие количественных методов. Таким образом, Спенсер очень чутко реагировал на развитие современных ему математики и математической логики.

Кроме того, английский эволюционист предложил свой вариант классификации наук, существенно отличающийся от контовского. Спенсер делит науки на «изучающие формы, в которых являются нам явления» и на «изучающие сами явления». Иерархия наук в этом смысле у него складывается в движении от наук абстрактных – таковыми являются логика и математика – через абстрактно-конкретные науки, которые изучают явления «в их элементах» – механика, физика, химия, астрономия, геология, биология (в их постепенном наращивании конкретности) – к полностью конкретным наукам, которыми Спенсер считает психологию и социологию [9, с. 552].

Немного задержимся на социально-политической философии первых позитивистов. Для Огюста Конта ложность первых двух фаз общественного развития – теологической и метафизической – состояла в том, что они апеллировали к индивидам. Для монотеистической веры (особенно католической) «социальная жизнь не существует» [4, с. 184]. Общество – лишь скопление индивидов, занятых на богословском этапе социального устройства личным спасением, а на метафизическом этапе – юридической защиты индивидов, а именно высших и средних слоев. Только «положительное мышление» ориентируется на интересы трудящихся – «пролетариев». Для позитивного мышления «Человек в собственном смысле слова не существует», существовать может только человечество, так как всем нашим развитием... мы обязаны обществу» [4, с. 185]. Конт по сути выстраивает своеобразную технократическую утопию, где обществом призван руководить солидаристский союз философов-позитивистов, инженерных кадров и пролетариата, пресекая сопротивление ретроградных уходящих классов. Только такой союз сможет обеспечить высочайший уровень народного образования пролетариата и построить процветающее общество. Во многом эти разработки Конта напоминают провозглашенную буквально вслед за ним марксистскую идею диктатуры пролетариата. Только в марксистской утопии роль пролетарского руководства перешла от контовских технократов к большевистским партократам.

На принципиально иных политических позициях стоял Герберт Спенсер, которого вполне резонно можно считать одним из столпов английского либерализма. В своих многочисленных выступлениях на страницах ведущих периодических изданий Великобритании Спенсер был неутомимым защитником прав личности, институтов парламентаризма, политических свобод. Он не уставал критиковать автаркию как монархическую, так и тираническую: «автаркия предполагает изменчивость природы, как в правителе, так и в подданном: с одной стороны холодное, безжалостное принесение в

жертву чужих желаний и воли своим желаниям и воле, с другой – низкое, трусливое отречение от прав человека» [9, с. 1231]. Но в социалистических позициях (добавим и в солидаристских, типа Конта) Спенсер также усматривал угрозу правам и свободам личности. Свой сборник, в его поименовании «антисоциалистических опытов», он назвал «В защиту свободы». В этой книге он прозорливо указывал на то, что кроме «регулятивного аппарата, какой необходим и в нашем обществе для обеспечения национальной защиты, общественного порядка и личной безопасности граждан, в социалистическом строе должен быть еще регулятивный аппарат, заведующий всеми видами производства и распределения, в том числе, распределением долей всевозможных продуктов между отдельными местностями, рабочими учреждениями и лицами» [9, с. 1375]. Социалистическое общество, как показал Спенсер, неизбежно окажется под тотальным господством «армии деспотических бюрократов». Система, предсказанная английским мыслителем, оказалась не только реализованной в СССР, но и очень живучей, если и через два десятка лет после крушения Советского Союза постсоветские бюрократы продолжают выполнять те же функции, а подчас и в более жестких формах.

Расцвет первого позитивизма О. Конта, Д.С. Милля, Г. Спенсера пришелся на времена зарождения индустриального общества. Ещё при жизни последнего из этого списка появляется «второй позитивизм» – эмпириокритицизм, увязанный с кануном новой научной революции. С этим поворотом позитивизма связаны имена австрийского философствующего физика Эрнеста Маха (1838-1916) и швейцарского философа Рихарда Авенариуса (1843-1896).

В последние десятилетия XIX века складывается ситуация кризиса ньютоновской физики. Как показал швейцарский философ Юзеф Бохеньский, среди философов того времени, подавляющее большинство видело в физике Ньютона истинную картину мира, опирающуюся на 4 принципа – «механицизм», «лапласовский детерминизм», «материализм» (всё сводится к «веществу» как к «простейшему данному»), «абсолютизм» (признание абсолютной истинности ньютоновства) [1, с 29]. К 80-м годам XIX века механистически-детерминистские объяснения физических процессов перестают удовлетворять как физиков, так и философов. В конце концов, в ходе научной революции начала XX века осуществляется смена парадигмы классической физики, парадигмой постклассической физики, связанной с именами М. Планка, А. Эйнштейна, Н. Бора, В. Гейзенберга. Э. Мах принадлежал к числу тех учёных, кто участвовал в подготовке этой научной революции [10].

Как физик, Мах, предвосхищая теорию относительности Эйнштейна, стремился дать релятивистское объяснение движению, пространству и времени, попытавшись построить механику, в которой движение тел определяется их отношением к другим телам. При этом Мах постарался дать философское обоснование своей, преодолевающей механицизм физике. В качестве философской опоры Мах взял на вооружение сенсуализм берклианского типа. В качестве исходного принципа создания современной науки он сформулировал

принцип “экономии мышления”. Чтобы учёному предельно приблизиться к фактическим данным опыта, ему надо полностью отказаться от обращения к каким бы то ни было метафизическим абстракциям, что и приведёт к сокращению затрат мыслительной энергии (своеобразное возрождение «бритвы Оккама»). Опыт сведён Махом к ощущениям, которые он считал нейтральными фактами. То есть ни чисто физическими, ни чисто психическими. В качестве главенствующего метода науки, он выделял описание анализа ощущений. Методологическая новация Маха перекликается с новейшими парадоксами постмодернистской описательной методологии и дистанцируется не только от классического метода объяснения, но и постклассического дильтеевского понимания.

Р. Авенариус, автор термина «эмпириокритицизм» («Критика опыта»), независимо от Э. Маха пришёл к аналогичным выводам. Критика опыта, по свидетельству Ф. Коплстона, есть раскрытие сущности «чистого опыта», очищенного, опять таки, от метафизики [5, с 404]. «Теория чистого опыта» сводит и внешний и внутренний мир к ощущениям, тем самым, по мнению Авенариуса, преодолевая дихотомию материализма и идеализма, поскольку исключается разделение на объект и субъект, вещь и мысль, физическое и психическое. Главная книга Р. Авенариуса «Критика чистого опыта» явно оппонирует «критике чистого разума» И. Канта. Критика Авенариусом опыта, призванная очистить понятие о мире от иллюзорных философских нагромождений, должна была привести, по его мнению, к универсальной концепции мироздания. В рамках этой концепции он сформулировал три положения: во-первых, есть индивиды; во-вторых, есть элементы внешней среды; и, наконец, в-третьих, между индивидами и элементами среды есть множество отношений, которые и есть опыт. Это непрерывная цепь реакций организма на окружающую среду. Критика опыта представляет собой метафилософию, которая имеет дело с данными языкового поведения, подвергая анализу научные формулировки. Как и Мах, Авенариус вышел на метод описания. В его трактовке – это описание опыта интеракции, то есть взаимодействие среды и нервной системы индивида (прежде всего ощущений). В ряде положений Авенариус предвосхищал общую теорию систем и кибернетическую теорию моделирования.

Эмпириокритицизм мощно повлиял на современную ему науку, особенно на развитие её языка. В конце XIX века международное научное сообщество приняло на методологическое вооружение принцип конвенционализма. Решающую роль в его утверждении в общественном научном мнении сыграл великий французский математик Анри Пуанкаре (1854-1912). Математика, считал он, опирается на “молчаливо принятое соглашение” учёных. Суть этого соглашения – произвольное принятие знаковых обозначений для освещения наукой реальных связей. В этом свете, принципы физики не истины и не ложны, а отвечают соображениям удобства их применения в рамках негласного соглашения учёных.

Широкий европейский резонанс эмириокритицизма весьма сильно проявляется в России. В начале XX века здесь работало немало философов,

заявлявших о себе как последователях Э. Маха и Р. Авенариуса. Примечательно, что особенно распространён эмириокритицизм был в среде русских марксистов, причём в ряды эмириокритиков вошли не только меньшевики, к примеру П.С. Юшкевич, но и большевик А.А. Богданов, создавший свою оригинальную версию позитивизма – «эмпириомонизм» («единство опыта»). С философской отповедью русскому эмириокритицизму, названному им «махизм», выступил вождь большевиков В. И. Ленин, написав по этому поводу свой самый фундаментальный философский труд «Материализм и эмириокритицизм». В истории мировой философии вряд ли найдётся ещё одна столь косноязычная, и наводящая сон книга, в которой чуть ли не половину объёма занимают цитаты из Беркли, Маха, Богданова и других авторов, растягиваемые подчас на несколько страниц. Впрочем, вряд ли можно считать бесосновательной оценку Лениным эмпириокритицизма как субъективного идеализма, поскольку эмпириокритики действительно вещи сводили к ощущениям, фактически трактовали вещи как порождение сознания.

Параллельно с развёртыванием в Европе «второго позитивизма» в США зарождается философская школа позитивистского типа – прагматизм, которую часто характеризуют как первый оригинальный американский вклад в мировой философский процесс. (Хотя, справедливости ради, нужно отметить, что философское обращение североамериканцев состоялось несколько раньше в рамках интеллектуального кружка “трансценденталистов”, лидером которых был Ральф Уолдо Эмерсон (1803-1882), выступивших с романтико-идеалистической критикой мещанской буржуазности раннего американского капитализма – атмосферы бездуховности, наживы, грубого материализма). Но, пожалуй, именно с рождением прагматизма американская философия стала широко известна в мире. Прагматизм (от греческого *pragma*, что означает действие) представляет собой философское учение, усматривающее в целесообразной деятельности сердцевинное начало человеческой сущности. От мышления, и познания в целом, здесь требуется действенность, эффективность, практическая результативность.

Основоположителем прагматизма стал Чарльз Пирс (1839 - 1914), предложивший логический вариант данной модели философии. Он считал, что любое утверждение претендующее на истинность, должно иметь практические последствия, должно допускать возможность будущих результативных действий. При этом наши действия, согласно Пирсу, определяются нашими верованиями. Проблематика знаний переводится им в проблематику верований. Логика Пирса базируется на верованиях: цель рассуждений – получить новые верования (выводы) на основании уже имеющихся верований (посылок). То, что побуждает логика выводить именно это заключение из данных истинных посылок, а не другое, Пирс считал некой привычкой мышления, каковую он называет руководящим принципом умозаключения. Познание есть научное исследование, в качестве способов логического обоснования которого выделяются три формы умозаключения: Дедукция, индукция и абдукция. Последняя представляет собой открытый Пирсом третий способ логического вывода.

Абдукция есть синтез дедукции и индукции, схема ее такова:

Наблюдается необычный факт С.

Если А истинно, то С естественно.

Есть, таким образом, основание предполагать, что А истинно.

Метод абдукции применяется при построении научной гипотезы: выдвинутая гипотеза в случае своей истинности объясняет истинность фактов, заложенных в посылках. Вместе с тем, по мысли Пирса, обнаруживается «фаллибельность» (погрешимость) научных верований, не может быть гипотез, не подлежащих проверке, а при необходимости – и опровержению. Абдукция расширяет поле познания, порождая в сознании новую идею, делая возможным новые научные концепции [3, с 72]. Важнейшее значение для развития семиотики имела концепция Пирса триадичности знаковой деятельности. Он показал, что любая деятельность сознания есть знаковая деятельность, которая включает в себя знак, обозначаемое и толкование (интерпретацию знака). Всякое познание, таким образом, трактуется как взаимодействие объекта и его толкование интерпретирующим сознанием.

Наиболее известным представителем прагматизма в конце XIX – начале XX века стал Уильям Джемс (1842-1910), активно работавший над популяризацией этого учения в США и Европе, особенно своей книгой «Прагматизм». Уильям Джемс никогда не оспаривал приоритет Ч. Пирса в создании концепции прагматизма, однако, последний жёстко дистанцировался от модели прагматизма соотечественника и даже, чтобы отмежеваться от позиции Джемса, называл свой подход «прагматицизмом». По мнению Бертрانا Рассела, «прагматицизм» Пирса представлял собой «нечто значительно более тонкое, чем прагматизм Джемса» [8, с. 417]. Рассел считал, что Джемс не понял Пирса, а именно саму трактовку деятельности у Пирса, который опирался на принцип «истины-факта» итальянского мыслителя Днамбатиста Вико (1668-1744), где под фактом понимается то, что «мы можем сделать или создать». Согласно Вико, природа создана Богом и только Он может ее понять, а математику создал человек и он ее поэтому способен понять (Пирс к математике добавляет логику). Если Пирс подходил к построению концепции прагматизма со стороны логики, то Джемс – со стороны психологии (радикального эмпиризма авенариусовского типа). Сознание для него – это «чистый опыт» (термин Р. Авенариуса), «поток мыслей» (термин самого Джемса), из которого субъект волевым усилием выделяет вещи. Позиция Джемса – чистый субъективизм! Идея, как часть нашего опыта, «истинна, если оперирует с уверенностью, упрощая и экономя наши усилия»: «Мысль, которая успешно ведет нас от какой-нибудь одной части опыта к любой другой, которая целесообразно связывает между собой вещи, работает надежно, упрощает, экономизирует труд – такая мысль истинна именно постольку, поскольку она все это делает. Она истинна инструментально» [2, с. 230]. Истина у Джемса – это процесс – «процесс ее верификации, самопроверки» [2, с. 285]. И верифицируется, то есть проверяется и подтверждается, в первую очередь операциональная способность истины. Истина, таким образом, оказывается тождественной практической значимости, грубее говоря – ее полезности.

Думается, Пирс был во многом прав, обвиняя Джемса в упрощении и вульгаризации концепции прагматизма, сводимой к извлечению, в конечном счёте, прямой выгоды. Особенно это заметно в трактовке Джемсом религиозной веры. «Гипотеза о Боге», становится у него истинной, в том случае, если отвечает эмоциональным потребностям индивида и обеспечивает ему душевный комфорт, способствует достижению состояния счастья. Примечательно реплика Рассела по этому поводу: «человек верит в Бога не ради удовольствия, которое Тот может ему доставить, но наоборот – именно из-за своей веры он счастлив» [7, с. 964].

Вторя Джемсу, свой вариант прагматизма третий крупный представитель этого течения в США Джон Дьюи (1859-1952) назвал «инструментализмом». Хотя мы посвятили этот параграф нашей книги XIX в., а большая часть творческой жизни Дьюи пришлась на XX в., остановимся вкратце на его философии, чтоб разговор об американском прагматизме не остался незавершённым. Только практика, считал Дьюи, определяет ценность идеи. Мир нестабилен, экзистенция неустойчива, рискованна. В идеях, поскольку они являются инструментами решения жизненных проблем, он видел путь преодоления неустойчивости существования. Идеи нельзя рассматривать как истинные или ложные, но как более или менее действенные или бесполезные. Классической концепции истины – адекватное соответствие мышления бытию – Дьюи противопоставил логическую «гарантированную доказательность» Ч. Пирса. Дьюи выстроил свою систему инструментальной логики, в рамках которой, учитывая уроки абдукции Пирса, разработал «метод разумности», в его представлении подлинно научный метод. Суть его состоит в выдвижении научной гипотезы по разрешению выявленных «затруднений» (проблем), а затем – в подтверждении или отклонении этой гипотезы в ходе эксперимента. Результатом научного исследования выступает определенная реальность, которую Дьюи называл «истиной» или «верой», но гораздо чаще «обоснованной утверждаемостью». Истинность знания виделась им в череде постоянно растущего числа гарантированных утверждений. Гарантию эту он считал относительной, а не абсолютной. Ситуации возникновения новых «затруднений» понуждают ученого корректировать обоснования своих прежних утверждений и выдвигать новые.

В следующем параграфе мы остановимся на позитивистских течениях XX в. Здесь же хотелось бы выделить те открытия американских прагматистов, которые предвосхищали будущие шаги позитивистов третьей и даже четвертой волны. Так Уильям Джемс первым применяет понятие «верификации», которое широко применяли неопозитивисты «Венского кружка» в XX в., хотя и в совершенно ином толковании. А вот Чарльз Пирс разработал свой принцип «фаллибельности» гипотез в трактовке очень близкой к той, которую почти столетие спустя предложил миру постпозитивист Карл Поппер.

Литература

1. Бохенский Ю.М. Современная европейская философия / Ю.М. Бохенский. – М.: Научный мир, 2000. – 256 с.
2. Джемс У. Прагматизм / У. Джеймс // Воля к вере. – М.: Республика, 1997. – С. 208-324.
3. Каневский А.С. История логики: учебное пособие / А.С. Каневский, И.Ш. Шенгелая. – СПб.: ООО «Книжный дом», СПБИГО, 2013. – 132 с.
4. Конт О. Дух позитивной философии / О. Конт. – Ростов н/Д.: «Феникс», 2003. – 256 с.
5. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон. – М.: Республика, 2004. – 542 с.
6. Прилепко Е.М. Сен-Симон / Е.М. Прилепко // История философии: энциклопедия. – Мн.: Итерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 952-953.
7. Рассел Б. История Западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней с маленькой / Б. Рассел. – М.: Академический Проект; Деловая Книга, 2008. – 1008 с.
8. Рассел Б. Мудрость Запада / Б. Рассел. – М.: Республика, 1998. – 479 с.
9. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские / Г. Спенсер – Мн.: Современный литератор. – 1998. – 1048.
10. Шенгелая И.Ш. Политическая альтернатива первого позитивизма: солидаризм Огюста Конта и либерализм Гесперта Спенсера / И.Ш. Шенгелая // Вестник СевНТУ. Вып. 145. Серия «Политология». – Севастополь, Изд-во СевНТУ. – 2013. – С. 21-24.

Глава 3. Позитивистская философия в XX веке. Неопозитивизм.

Если «вторые позитивисты» - эмпириокритики сводили гносеологию к психологии познания, то «третьи позитивисты» в своей теории познания главное внимание уделяли логическому, а затем и лингвистическому анализу науки. За «третьим позитивизмом» с 20-х годов закрепилось название «неопозитивизм», но позднее в англоязычных странах для обозначения различных оттенков неопозитивизма стали употреблять термин «аналитическая философия».

Принято считать, что у истоков аналитической философии находится фигура немецкого математика и логика Готлоба Фреге (1848-1925). Б. Рассел отмечал, что в 1879 г. Фреге создал математическую логику (речь здесь шла о работе «Исчисление понятий»), а в 1884 г. в книге «Основные законы арифметики» пришел к более радикальным выводам, показав, что арифметика есть «ответвление логики». Для Рассела особенно важным было при этом «логическое определение числа», данное Фреге. [14, с. 423]. Согласно Фреге, натуральные числа можно свести к комбинациям чисто логических понятий, а простейшие законы исчисления раскрыть чисто логическими средствами. Рассел вообще считал, что «все определения числа, предложенные до Фреге, содержали элементарные логические ошибки» [13, с. 977].

Собственно, аналитическая философия, по мнению С.А. Никитина, начинается с публикации в 1892 году статьи Г. Фреге «О смысле и значении» («Смысл и денотат»). Фреге показал, что «повествовательное предложение содержит мысль, являющуюся его смыслом, и имеет истинную ценность (оно истинно, либо ложно), которая суть его сначение» [10, с. 36]. Таким образом Фреге стал зачинателем изучения посредством логики семантических проблем. Г.Фреге разрабатывает теорию имени, построенную на семантическом треугольнике, по трем вершинам которого располагаются «имя», «вещь» и, выражаемый этим именем «смысл» вещи. Решение любых логических проблем Фреге находит в анализе языковых выражений. Г. Фреге стоит у истоков аналитической философии, поскольку поставил перед собой задачу – подойти к созданию универсального языка, который станет основным языком познания. Для создания универсального языка познания необходимо, счел Фреге, провести операции по упорядочению употребления слов естественного языка. Первой из этих операций призвана стать математическая формализация языка – слова заменяются знаками, выражения – уравнениями. Вторая операция устанавливает однозначное соответствие между знаком вещи (именем) и самой вещью (денотатом). Именем может быть любое обозначение имени собственного данной вещи. Наряду со «знаком-именем» и «денотатом» Фреге вводит и третье понятие – «смысл знака».

Исследования Г. Фреге в области математизации и семантизации логики открывали «новую эпоху» в истории философии, однако более двадцати лет эти изыскания оставались незамеченными современниками. Своей заслугой Рассел считал то, что он в 1903 году привлек внимание к работам Фреге, а затем в соавторстве с А. Уайтхедом продолжил работу в направлении «выведения

чистой математики из логики», создания более высокой формы аналитической философии. Вместе с тем именно Рассел обнаружил противоречивость в логических построениях Фреге, связанную с несколько наивным, слишком прямым переносом в логику принципов теории множеств. Это противоречие вошло в теорию логики под именем «парадокса Рассела». Сам Рассел называет его парадоксом «класса всех классов». Автор так описывает суть этого парадокса в своей книге «Мудрость Запада»: «Вопрос в том, является ли этот класс членом себя или нет». Суть противоречия состоит в том, что для того, чтобы быть «членом себя», этот класс «должен быть не членом себя» [14, с. 424-425]. Рассел изложил суть своего парадокса в письме к Фреге. Последнего это так потрясло, что он резко сворачивает свою работу в логической сфере в последующие годы.

С 1910 по 1913 год выходит в свет трехтомник «Principia Mathematica», написанный Б. Расселом в соавторстве с видным английским философом, логиком и математиком Альфредом Нортум Уайтхедом (1861-1947). В данном труде было продолжено логическое обоснование математики, начатое Фреге, а точнее полное сведение математики к логике: «чистая математика – это просто продолжение логики». В своей концепции «логического атомизма» Рассел попытался выявить некие атомарные факты в качестве конечного материала логической структуры науки, чтобы создать на фундаменте этих фактов научную картину мира, проговоренную логически совершенным языком. Сам Рассел говорил об этом так: «Философию, сторонником которой я являюсь можно назвать логическим атомизмом или абсолютным плюрализмом, поскольку, утверждая, что существует много вещей, она вместе с тем отрицает существование целого, состоящего из этих вещей» [15, с. 136]. «Логический атомизм» базировался у него на логике математических исчислений, которая была призвана выяснить интеллектуальные возможности и границы эмпиризма. Вместе с тем позитивизм Рассела был непоследовательным, весьма относительным, поскольку он верил в объективное существование математических объектов, а также с позиций реализма был убежден во «вневременном бытии» универсалий, как основного элемента мироздания.

Наряду с Б. Расселом, у истоков логического позитивизма стоял австриец Людвиг Витгенштейн (1889-1951). В своей, завоевавшей признание в философских кругах начала 20-х годов, книге «Логико-философский трактат» Витгенштейн старался, опираясь на правила логики, выявить четкую границу выражения мыслей в языке, а тем самым установить пределы реальности, которая может быть описана этим языком. Ряд тезисов этого трактата были развитием соответствующих идей Рассела – необходимости создания идеального логического языка, сведения сущности философии к логике, логической бессмысленности традиционной метафизики. Эти логические мотивы были высоко оценены Расселом в написанном им предисловии к «Логико-философскому трактату». Сам же Витгенштейн считал, что самое важное в его книге – это этическое начало. Никакое развитие науки не приближает человека к решению его экзистенциальных проблем. Язык создает «проективное изображение» реальности. Но смысл этой реальности находится

за её границами: «Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности – а если бы она и была, то не имела бы ценности» [2, с. 18]. Этот смысл не выразим в языке: «Высшее не выразить предложениями». Смысл мира, как и смысл жизни, нельзя высказать: «существует не высказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое» [2, с. 19]. В мистическом заключена сущность мира: «не то, как мир есть, а что он есть». Неопозитивисты подхватили утверждение Витгенштейна: «Язык и мир имеют общую логическую форму», но остались совершенно чуждыми его мистицизму. Поздний Витгенштейн еще дальше ушел от позитивизма, создав специфическую теорию языковых игр, созвучную позднейшим постмодернистским философским исканиям.

В наиболее четкой и чистой форме логический позитивизм представлен творчеством участников “Венского кружка”. Создан этот кружок был Морицем Шликом (1882-1936) в 1922 году на базе семинара, который он вел в Венском университете на кафедре, некогда возглавляемой Э.Махом. В число активных участников кружка вошли видные философы, логики, математики: австрийцы Отто Нейрат (1882-1945), Рудольф Карнап (1891-1970), Курт Гёдель (1906-1978), немец Ханс Рейхенбах (1891-1953), американец Эрнест Нагель (1901-1985), англичанин Альфред Айер (1910-1989). “Венский кружок” продуктивно работал на протяжении 20-х - 30-х годов (проводил конгрессы, издавал периодические издания). После гибели М. Шлика в 1936 году и оккупации Австрии нацистской Германией в 1938 кружок прекратил свою деятельность. Большинство крупных его фигурантов эмигрировало в Англию и северную Америку. “Венский кружок” выдвинул программу обновления научной философии с опорой главным образом на логику Л. Витгенштейна.

“Венский кружок” отошел от радикального эмпиризма. Ощущение всегда субъективны, логика высказываний – наиндивидуальна. Научные положения должны опираться не на ощущения фактов, а на описание фактов в высказываниях. Наука базируется, согласно мнению Венских неопозитивистов, на двух типах высказываний (предложений): во-первых, на предложениях описывающих факты, - поскольку эти предложения применяются в протоколах научных экспериментов, их назвали “протокольными”; во-вторых, на аналитических предложениях, относящихся к формальной логико-математической сфере, их назвали также “тавтологическими”, поскольку они не содержат новой информации, а выступают в роли правил преобразования высказываний. Все остальные высказывания являются бессмысленными, или, по крайней мере, научно-неосмысленными. К таким высказываниям неопозитивисты причислили все метафизические – философские и религиозные предложения, содержащие бессмысленные, с их точки зрения, понятия, типа “материя”, “субстанция”, “бессмертие души” и т.п. Таким образом, в рамках работ этого круга была проведена демаркация границ философского и научного знания. Основным инструментом этой демаркации служит, введенный венцами принцип “верификации”. Этот принцип реализуется в логико-методологической процедуре, состоящей в проверке научных гипотез на предмет их соответствия наблюдаемым эмпирическим фактам (прямая верификация) или

высказываниям, достоверно передающим эмпирические данные (косвенная верификация). Таким образом, реально проверяемая научная достоверность могла быть достигнута согласно такому подходу, либо прямым наблюдением (в том числе с помощью приборов), либо в верифицируемых протокольных предложениях.

Мориц Шлик был несомненным лидером венских неопозитивистов, но, как резонно отметила М.С. Козлова, «автором основных теоретических идей логического позитивизма стал Рудольф Карнап» [7, с. 79]. Именно Карнап поставил себе задачу обосновать «логическую бессмысленность всей метафизики». Метафизикой он называл всю философию как таковую, в первую очередь ее онтологический срез. Метафизики (философы) создают совершенно бессмысленные, с его точки зрения тексты, поскольку используют «псевдопонятия», например свое ключевое понятие – «бытие», и выстраивают «псевдопредложения». В качестве типичного «псевдопредложения» он приводит декартовское – «мыслю, следовательно существую». Для Карнапа характерно, что в качестве мишени своей критики он выбирает крупнейших западно-европейских мыслителей – упомянутого Декарта, Гегеля, Хайдеггера. Всё, что пытается высказать любой метафизик, он считает неистинным и неложным, а полностью бессмысленным. И Карнап приходит к выводу, что метафизик, вообще «ничего не высказывает, а только нечто выражает как художник» [6, с. 59].

Единственное, на что может претендовать философ – это «выражение чувства жизни». Но и здесь он явно проигрывает собственно художникам. Высшим способом «выражения чувства жизни», согласно Рудольфу Карнапу (и здесь он неожиданно перекликается с Артуром Шопенгауэром), выступает музыка, поскольку «более всего освобождена от всего предметного»: «Гармоническое чувство жизни, которое метафизик хочет выразить в монистической системе, гораздо яснее выражается в музыке Моцарта. И если метафизик высказывает дуалистически-героическое чувство жизни в дуалистической системе, не делает ли он это только потому, что у него отсутствует способность Бетховена выразить это чувство жизни адекватными средствами?» [6, с. 60].

Что касается Морица Шлика, то в целом он весьма близок в своей философской позиции к Людвигу Витгенштейну, соглашаясь с мнением последнего, что философия – это «деятельность», а не «теория». Шлик даже склонен считать философию, достойной имени «Королевы Наук». Но при этом для него важно понимать: «Королева Наук сама не является наукой» [16, с. 76]. Философия – это деятельность, которая осуществляется в том числе и учеными, когда они пытаются прояснить смысл своих утверждений, полученных с помощью логических процедур: «С помощью философии предложения объясняются, с помощью науки – верифицируются. Наука занимается истинностью предложений, а философия – тем, что они на самом деле означают» [17, с. 135]. Нельзя упускать здесь из виду, что Шлик в данном случае имеет в виду «научную» то есть позитивистскую философию, а не «метафизический», в поименовании неопозитивистов, ее вариант.

Шлик обращает внимание на то, что деятельностный характер философии прояснил в свое время Иммануил Кант, который считал, что «философии нельзя научить» (в отличие от наук, которым научить можно – математики, астрономии и т.д.). «Единственное, чему я могу научить – это философствование», – утверждал Кант. Ссылается Шлик и на опыт Лейбница, который «не предусмотрел в системе наук места для философии. Поскольку ясно понимал, что она является не поиском какой-то разновидности истины, но деятельностью, которая должна сопровождать всякий поиск истины». [16, с. 77]. В свете этого Шлик проявляет также интерес к философии Шопенгауэра. Не принимая самого концепта философии мировой воли Шлик солидаризируется с Шопенгауэром в пренебрежительном отношении к «профессорской философии профессоров философии», усматривавших в философии «предмет научного исследования». Он также разделяет мнение великого иррационалиста, что «следует обучать не философии, а только истории философии и логике» [16, с. 78].

С острой критикой позиций представителей Венского кружка выступил их земляк Карл Поппер (1902-1994). На протяжении всего своего творческого пути (протекавшим в Австрии, Новой Зеландии, Англии) он был последовательным сциентистом. Однако, сциентизм Поппера существенно отличался от подхода неопозитивистов. Подробнее о философском творчестве Поппера будет рассказано в следующей главе, а сейчас остановимся на его полемике с венцами, в которых он видел прямых восприимчивых идей «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. К. Поппер, надо признать, упрощенно и однобоко интерпретировал взгляды Витгенштейна, оставшись невосприимчивым к мистико-этическим смыслам афоризмов последнего. Но, с другой стороны именно такая однобокость в прочтении «Логико-философского трактата» была присуща самим участникам «Венского кружка», взявших курс на жесткую демаркацию науки и философии (метафизики).

Не принимая такой демаркации, К. Поппер убедительно показал, что демаркация науки и философии как «осмысленного» и «бессмысленного» не могла не стать провальной. Причину этого он видит в том, что «позитивистское понятие «значения» или «смысла» (верифицируемости, индуктивной подтверждаемости и т.п.) не годится для осуществления этой демаркации, просто потому, что хотя метафизика и не является наукой, она вовсе не обязательно должна быть бессмысленной. Демаркация на основе осмысленности или бессмысленности во всех своих вариантах оказывается одновременно и слишком широкой, и слишком узкой» [10, с. 423-424]. Эту первую «теорию бессмысленности, разработанную главным образом Р. Карнапом, Карл Поппер называл «натуралистической» и считал губительной в первую очередь для самой науки, поскольку «обесмысливает» сами научные теории».

Несколько позднее отказавшись, отказавшись от «натурализма» первой теории, Р. Карнап и О. Нейрат формулируют концепцию «универсального языка науки» (в терминологии Нейрата «универсального жаргона»). С помощью такого «языка унифицированной науки», по мнению венцев, «можно высказать

все, что имеет смысл». Физику Р. Карнапу представлялось, что «универсальным языком науки» может быть только язык физики. В этой второй венской «теории бессмысленности» – «все науки превращаются в физику», а «метафизика исключается как бессмысленная» [10, с. 444].

Сокрушительный удар по надеждам на возможность создания единого универсального языка унифицированной науки уже в процессе их зарождения нанес коллега Карнапа и Нейрата по венскому кружку гениальный математик Курт Гёдель доказательствами своих двух теорем о неполноте. В статье «О формально неразрешимых предложениях «Principia Mathematica» и родственных систем» К. Гёдель излагает доказательство своей первой теоремы о неполноте. На основе анализа логицистской системы Б. Рассела и А. Уайтхеда Гёдель показал, что в формализованных математических системах, например, арифметике, необходимо присутствует как минимум, одно предложение, которое невозможно ни доказать, ни опровергнуть, то есть, формально противоречивое предложение. Иначе говоря, в непротиворечивой формальной системе, скажем, арифметике, всегда найдется такая формула, которая ни сама, ни ее опровержение не являются теоремами этой системы.

Вторая теорема является следствием первой. В ней он обосновывает невозможность доказательства непротиворечивости формальной системы средствами самой системы. Так, для доказательства непротиворечивости формализованной арифметики необходимо обратиться к методам более мощной системы, но сама эта более мощная система математики для доказательства уже своей непротиворечивости вынуждена будет апеллировать к еще более мощной системе и так до бесконечности. Таким образом, полная формализация математики не может быть осуществлена ни на каком определенном этапе развития математики. Если экстраполировать выводы Гёделя на более широкую область, то следует признать, что фактически он доказал положение о невозможности полной формализации научного знания вообще. Вместе с тем, эти выводы означали и невозможность создания некоего универсального языка науки, по словам того же Поппера, «непротиворечивость некоторого языка нельзя рассматривать в самом этом языке» [10, с. 445].

Вторую теорему Гёделя антисциентисты зачастую трактовали как подтверждение своих представлений о крайней ограниченности возможностей человеческого разума как такового. Российский логик А.А. Ивин не разделяет подобный пессимизм. Он считает, что в своей теореме Гёдель установил «границы только «машиноподобного», «вычисляющего» разума. Вместе с тем, косвенно она говорит о могуществе творческого разума, способного создавать новые понятия и методы для решения принципиально новых проблем» [4, с. 235]. Но эта уже совсем другая эпоха и приоритеты современного россиянина далеки от позитивистских.

Возвращаясь к неопозитивизму 30-х годов, остановимся на польском вкладе в развитие философии, логики и методологии науки. Так называемая, Львовско-Варшавская философско-логическая школа была основана в 1900 году учеником Ф. Brentano Казимежем Твардовским. Но главные философские достижения этой школы связаны с другими именами – Тадеуша Котарбиньского

(1886-1981), Казимежа Айдукевича (1890-1963), Альфреда Тарского (1901-1981).

Тадеуш Котарбинский разработал философский концепт номиналистического плана, который назвал «реизмом» (от латинского «res» - вещь), или «конкретизмом». Согласно этой концепции реально существуют только тела (вещи) и каждой реальной вещи соответствует определенное имя (термин). Общие понятия, а также обозначения свойств и отношений, представляют собой метафоры и должны быть изгнаны из языка науки. Логику он рассматривал как базовую философскую дисциплину, включающую в себя формальную логику, теорию познания, семантику и методологию наук.

Значительный интерес у логиков Львовско-Варшавской школы вызвала лингвистско-семантическая проблематика, заметной уже у Котарбинского и ставшей основной для Айдукевича и Тарского. Казимеж Айдукевич в своей работе 1931 года «О значении выражений» пришел к выводу о необоснованности претензий логического синтаксиса на статус универсальной методологии. Он разработал оригинальную программу «семантической эпистемологии», логико-семантическую теорию значения, в рамках которой значение языкового выражения определяется способом его применения в данной концептуальной системе – совокупностью аксиоматических, эмпирических и дедуктивных правил, принятых в данном языке. По Айдукевичу, совокупность значений взаимопереводимых языков конституирует «концептуальный каркас», образующий эмпирическую «картину мира». В понимании польского логика научная теория тождественна логико-семантически замкнутой системе понятий, эмпирическая интерпретация которых базируется на «конвенциях» ученых – принцип «радикального конвенционализма» Айдукевича.

Широкую известность на Западе получили труды Альфреда Тарского, работавшего с конца 30-х годов в США. Логическую семантику он рассматривает как «совокупность рассуждений, касающихся тех понятий, которые выражают определенные зависимости между выражениями языка и объектами..., к которым относятся эти выражения» [1, с. 774]. Тарский различает язык-объект, представляющий собой предметный язык (знаковую систему) и метаязык – язык семантического описания. Все выражения языка-объекта должны быть выразимы (переводимы) в метаязыке – последний богаче первого.

Центральной категорией логической семантики выступает у Тарского категория истины. Отталкиваясь от классического аристотелевского определения истины как соответствия мыслей вещам, А. Тарский в 1935 году сформулировал свое знаменитое семантическое определение истины, дав логико-семантическую интерпретацию концепции соответствия: «суждение «S есть P» истинно, если S действительно есть P». Понятие «истинности» берется Тарским в качестве термина метаязыка, соотносящего имя высказывания с самим высказыванием по поводу определенного положения дел. Например, высказывание «снег бел» истинно тогда, и только тогда, когда снег действительно бел. Имя высказывания здесь заключено в кавычки, а само

высказывание не закавычено. При этом распространение семантического понимания истины на сферу естественных языков Тарский считал проблематичным. Семантика А. Тарского ограничивалась логикой «действительного мира». Можно отметить и то, что вслед за К. Гёделем Тарский внес свою лепту в крушение мифа об универсальном языке, доказав, в 1933 году неизбежную парадоксальность каждого универсального языка.

В послевоенное время неопозитивизм в основном представлен англо-американской аналитической философией. Философы этой школы отходят от логических приоритетов венцев в сторону методов лингвистического анализа. Сохраняя критическое отношение к философской метафизике как к нарушителю лингвистических правил, представители аналитической философии вместе с тем находят в метафизике и положительное начало, связанное с генерированием новых оригинальных, подчас парадоксальных научных гипотез. Многие философы подвергли критике сведение философской методологии только к анализу языка. В число этих критиков вошел поздний Рассел. Лингвистический анализ полагал он, фактически допускал, что можно «пренебрегать всем нелингвистическим знанием», а все ошибочное знание проистекает от нарушений «грамматического» употребления слова. Подобные утверждения Рассел называл «псевдоосвобождением интеллекта» мол, аналитики не исследуют язык, а обожествляют его. Рассел определил это как «новый вид схоластики».

Думается, что Рассел не столько попенял аналитикам-лингвистам, сколько невольно, а вобщем-то и незаслуженно, польстил им. Великие средневековые схоласты продемонстрировали столь высокий уровень философствования, которого вряд ли кто-то достиг в XIX веке, и уж, конечно же, не в позитивистском лагере. В этом свете можно привести остроумное замечание крупнейшего философа-традиционалиста XX века француза Рене Генона (1886-1951). Говоря об духовном и интеллектуальном упадке современной эпохи, он приводит такой пример: «в свое время «Сумма теологии» Фомы Аквинского была учебным пособием для студентов, но где они сегодня – такие студенты, которые были бы способны углубить и усвоить её» [3, с. 29]. Добавим, и не только студентов. Но вернемся в XX век.

Серьезное влияние на представителей лингвистической ветви Третьего позитивизма оказала философия языка одного из патриархов английской философии Джорджа Эдварда Мура (1873-1958). В отличие от Б. Рассела и неопозитивистов-венцев он обращается не к формально-логическому анализу языка науки, а к исследованию функционирования обыденного языка. В естественном языке можно достичь, по крайней мере, не меньшей ясности смысла, нежели в логических построениях науки. В этом плане, вполне естественно, что Мур обращается к логике употребления логических понятий, продвигаясь к созданию «метаэтики». Так, он высказывает предположение о возможности истинных и ложных (или ошибочных) моральных убеждений «например, человек, который утверждает, что мы должны делать добро своим врагам, имеет более высокие моральные убеждения, чем тот, кто уверен, что у него нет такого долга», таким образом «убеждение А является истинным, а то, в

чем убежден В, – нет» [9, с. 343].

В отличие от следующих поколений философов-аналитиков, философствование Мура было намного свободнее, в том числе от наукообразной теоретичности. Главным философским ориентиром кэмбриджского мыслителя была «майевтика» Сократа и свою философию он также ведет по этому пути. «Майевтика» Мура, – как отмечают А.Ф. Грязнов и Л.В. Коновалова, – заключается в умении с помощью лингвистического анализа слов и словосочетаний подвести читателя к состоянию, когда у него зарождается понимание той или иной проблемной ситуации, выявить сугубо философские заблуждения, прояснить позиции здравого смысла» [4, с. 7]. Джордж Эдвард Мур был убежден, что в «трюизмах здравого смысла» куда-как больше вразумительности нежели в громоздких рассуждениях философов академической среды.

Остановимся на некоторых примечательных фигурах англо-американской аналитической философии. Рассмотрим основные идеи, сформулированные англичанином Джоном Остином (1911-1960), которые он свел в созданную им теорию «речевых актов». Оксфордский профессор утверждал – язык не только описывает нечто, но сам может быть действием. В своей работе 1946 года «Чужое сознание» наряду с констативными высказываниями, которые могут быть истинными или ложными, он вводит в научный оборот – перформативные высказывания, являющие собой лингвистическое действие. К перформативным высказываниям неприменим критерий «истинности-ложности», здесь действует правило «выполнимость- невыполнимость». Именно в языковых действиях воплощаются речевые акты. Остин выделяет три вида речевых актов: 1) локутивный акт – само произнесение как речевое действие; 2) иллокутивный акт – действие как направленная деятельность (предупреждение, угроза, благодарность, вопрошание и т.п.); 3) перлокутивный акт – достижение результатов действия. Язык, становящийся действием, выходит на уровень оценивающего сознания, охватывая сферы этики, эстетики, политики, религии.

Развитие теории «речевых актов» связано с именем Джона Сёрла (р. 1932), американца, учившегося в Оксфорде у Джона Остина. В своих разработках Сёрл продвинулся, по мнению Джона Пассмора, дальше своего учителя. Он настолько усовершенствовал концепт, что «именно Сёрла, а не Остина, часто выбирают в качестве отправной точки при рассмотрении теории речевых актов» [11, с. 28]. Для Сёрла исходным моментом выступает не слово и не высказывание, а производство слов и высказываний. Он приходит к выводу, что в речевых актах происходит соединение высказывания как совершения речевого действия с уяснением значения этого высказывания-действия. В этом случае философия языка благодаря сочетанию теории значения с теорией речевых актов становится частью более емкой дисциплины- философии сознания, где происходит увязывание этого материала с феноменом интенциональности – направленности сознания на предметный мир (вспомним Э. Гуссерля). Речевые акты, таким образом, сливаются с интенциональными актами.

Еще один оксфордский профессор Гилберт Райл (1900-1976) создает

принципиально иную модель аналитической философии, которой дали название «лингвистический бихевиоризм». Теоретическую платформу Райла причислили к современному бихевиоризму, поскольку объяснение духовной жизни он сводил к наблюдаемым действиям и поведенческим реакциям человека. Райл критикует декартову концепцию дуализма духа и тела, называя ее «мифом Декарта». Представления о духе как самостоятельной субстанции, подчиненной своей собственной причинности, возникает в результате «категориальной ошибки (путаницы)». Такое происходит в тех случаях, когда понятия включают в логический тип, к которому они не имеют ни малейшего отношения. Заблуждения производны от неправильного употребления грамматических форм для описания фактов, которые эти формы описать не способны. И тогда, такое лингвистически неправильное обращение с языком приводит к выведению из эмпирически данного несуществующих сущностей – того же «духа», к примеру.

Завершая разговор о неопозитивизме, хотелось бы выделить одну его характерную особенность, отмеченную в свое время, М.К. Мамардашвили. Неопозитивизм явил собой образец «коллективной философской работы и пример работы, которая все время в ходу» [8, с. 446]. Начало этому было положено Б. Расселом и А.Н. Уатхедом. Мамардашвили говорит об этом, как о «невиданном факте в философии». Речь идет о книге «Principia Mathematica», которую два автора написали совместно: «Этого в философии не бывало» [8, с. 49]. Венский кружок стал еще одним примером коллективной философской работы (как и Львовско-варшавская школа). У философов-лингвистов 40-60-х годов коллективистский фактор был несколько ослаблен, но несомненно присутствовал, просто группирование стало более дробным.

Так или иначе, большие и малые объединения неопозитивистов трудились в режиме обычного коллектива ученых, поставившего и решающего некую научную проблему. Невозможно представить Р. Декарта, Б. Спинозу, Г. Гегеля, М. Хайдеггера, работающими в коллективе товарищей. Именно поэтому и именно эти одинокие «степные волки» стали предметом бессодержательно-пренебрежительной доходящей до издевок, критики неопозитивистов Рассела, Карнапа и иже с ними. А по сути, если взглянуть в то, что вершили неопозитивисты, то отчетливо различимо, что они являлись адептами миссии провозглашенной их мессией Огюстом Конттом: освободить философию от философии, чтобы сделать ее наукой (Впрочем, если вспомнить, этим баловались и марксисты-ленинцы).

Надо отдать должное О. Контту. Он был философом в собственном смысле этого слова, великим философом, поскольку создал новый вектор движения философии, даже, если оценивать его философский концепт, как сциентистски-индустриальную химеру. Что касается неопозитивистов, то и самые видные из них скорее ученые, нежели философы – Б. Рассел – великий математик, Р. Карнап и М. Шлик – не такие уж великие физики и т.д. (Как помнится, К. Гёдель предпочел оставаться математиком – и при том великим, не претендуя на философствование, что никак не умалило сделанное им, в том числе для философии).

Литература

1. Анкин Д.В. Семантика / Д.В. Анкин // Современный философский словарь. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург. – М., Мн.: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 772-775
2. Витгенштейн Л. Мысли о философии. Путь в философию Антология. – М.: ПЕРСЭ; СПб: Университетская книга, 2001. – С.15-32.
3. Генон Р. Символы священной науки. М.: Беловодье, 2002. – 496с.
4. Грязнов А.Ф. Коновалова Л.В. У истоков метаэтики. Э.Дж. Мур. Природа моральной философии. – М.: Республика, 1999. – С. 5-20.
5. Ивин А.А. Логика / А.А. Ивин. – М.: Гардарики, 2000. – 352 с.
6. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕРСЭ; СПб: Университетская книга, 2001. – С. 42-61.
7. Козлова М.С. В поисках новой философии. К размышлениям М. Шлика / М.С. Козлова // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕРСЭ; СПб: Университетская книга, 2001. – С. 79-82.
8. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. – СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 608 с.
9. Мур Дж.Э. Природа моральной философии / Дж.Э. Мур. – М.: Республика, 1999. – 351 с.
10. Никитин С.А. Аналитическая философия / С.А. Никитин // Современный философский словарь – Лондон, Франкфурт-на-Майке, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «Паниринт», 1998. – С. 36-41
11. Пассмор Д. Современные философы. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 192 с.
12. Поппер К. Предложения и опровержения Рост научного знания / К. Поппер. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 638 с.
13. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней / Б. Рассел – М.: Академический Проект; Деловая Книга, 2008. – 1008 с.
14. Рассел Б. Мудрость Запада / Б. Рассел. – М.: Республика, 1998. – 479 с.
15. Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали / Б. Рассел – К.: Port-Royal, 1996. – 368 с.
16. Шлик М. Будущее философии / М. Шлик // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕРСЭ; СПб: Университетская книга, 2001. – С. 66-78.
17. Шлик М. Поворот в философии / М. Шлик // Хрестоматия по философии. – М.: ООО «ВИТРЭМ», 2002. – С. 134-138.

Глава 4 Позитивистская философия в XX веке. Постпозитивизм.

На смену неопозитивизму во второй половине XX века приходит «постпозитивизм», или «четвертый позитивизм». У истоков этого масштабного для истории современной западной философии явления стоит уже знакомая нам фигура австро-английского философа Карла Поппера.

Мы видели, как в 30-е годы К. Поппер подверг критике неопозитивистский тезис о бессмысленности философских (метафизических) текстов. В бессмысленности метафизического языка неопозитивисты усматривали невозможность логически корректного обращения к сущностным вопросам метафизики – бытия, места человека в бытии, фактически – невозможность онтологии как таковой. М.К. Мамардашвили обращает внимание на внутреннюю несостоятельность позиции, которая принимает только два элемента – «данности и язык» и считает этого достаточным для познания данностей. Но, при этом, не имеет ответа на вопрос (а по правде говоря, и не ставит его) – «упорядочен ли мир сам по себе и занимает ли человек в нем такое место, что он может этот мир понимать и познавать». Неопозитивизм, согласно грузинскому мыслителю, «отражает онтологическую растерянность и выбитость человека» [11, с. 461]. И он же отмечает, что в последующей своей эволюции неопозитивизм возвратился к онтологическим вопросам. Но это, как раз и характеризует новую ипостась позитивизма – постпозитивизма.

Свою философскую платформу К. Поппер определял как «метафизический реализм», а также «критический рационализм», сочетая в ней научный эмпиризм с научной рациональностью. Предлагаемую им трактовку познания философ называет «третьей точкой зрения» на природу человеческого познания. Под первой точкой зрения Поппер имеет в виду «эссенциализм», восходящий к Галилею и Ньютону. В соответствии с этой точкой зрения, указывает Карл Поппер, проводится «различие между универсумом сущностей реальности, универсумом наблюдаемых феноменов и универсумом дескриптивного языка или символического представления» [13, с. 183]. Согласно такому подходу научная теория описывает не феномены, а ненаблюдаемую реальность лежащую за наблюдаемыми явлениями и представляющую собой сущностные свойства этих явлений.

Вторую точку зрения на познание К. Поппер обозначает, как «инструментализм». Персонально ее представляют Л. Витгенштейн и члены Венского кружка. Инструменталисты убирают из триады эссенциалистов «универсум сущностей реальности». Таким образом, научное познание превращается в непосредственное описание наблюдаемых феноменов, так что все сводится к проблеме состоятельности научного языка.

Свое «третье истолкование» научного познания Карл Поппер дает в следующей формулировке: «научные теории представляют собой подлинные предположения – высокоинформативные догадки относительно мира, которые хотя и не верифицируемы (то есть нельзя показать, что они истинны), но могут быть подвергнуты строгим критическим проверкам» [13, с. 184]. Верификация

не может быть такой проверкой в силу того, что представляет собой искусственно выработанный критерий истинности, в соответствии с которым ученый объявляет истиной то, что соответствует им же предложенным критериям.

Неопозитивисты оправданно вернулись к кантовской проблеме границ научного познания, демаркации научного знания от философского (метафизического). Но предложенный ими путь решения этой проблемы Поппер оценивает как ложный и предлагает в качестве подлинного критерия демаркации – «критерий фальсифицируемости». Расшифровывает он этот критерий следующим образом: «высказывание или системы высказываний содержат информацию об эмпирическом мире только в том случае, если они обладают способностью прийти в столкновение с опытом, или более точно – если их можно систематически проверять, то есть подвергнуть (в соответствии с некоторым «методологическим решением») проверкам, результатом которых может быть их опровержение» [12, с. 238]. Этот критерий проводит четкое размежевание «теоретических систем эмпирических наук» и «систем метафизики», не считая при этом последние бессмысленными. С исторической точки зрения в метафизических (философских) построениях можно разглядеть источник эмпирических теорий. Поппер в этой связи, указывает на то, что на протяжении всей истории европейской философии и науки – «от Фалеса до Эйнштейна» в размышлениях о природе материи, природе физических сил и т.п. – «направление движения указывали метафизические идеи» [12, с. 40]. Философия не подлежит фальсификации, но она задает смысл научному росту, в том числе разрабатывая, в лице самого Поппера признаки рациональной критики и фальсификации.

Одним из основных выводов теории познания стало представление о различии «трех миров» – это «во-первых, мир физических объектов или физических состояний; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний, и, возможно, диспозиций к действию; в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства» [12, с. 439]. В теории проблемы, проблемные ситуации, из которых состоит третий мир, созданный нашим мышлением, но обладают самостоятельным независимым объективным существованием. Равно и истинно не может не быть объективной и вместе с тем абсолютной. Согласно К. Попперу, нам открыта только часть этой истины и мы раздвигаем границы познанного, «чтобы максимально приблизиться к истине». Для этого мы создаем теории, в которых интерпретируются наблюдаемая реальность в гипотезах-предположениях: «мы пытаемся столкнуть наши предположения с действительностью и затем улучшить их, сделать их ближе к действительности» [14, с. 189]. Введенные Поппером принцип «фаллибилизма» – гипотетический характер и лишь временная подтвержденность научных теорий – и, вытекающий из него принцип «фальсификации» – принципиальная опровергаемость научных теорий, были, по справедливому мнению М.С. Козловой, «лишь началом пути – к открытию целой системы критериев ценности познавательных результатов и формированию значительно более

емкой модели научного познания» [6, с. 139]. На путь проторенный Карлом Поппером выдвинулись его последователи.

Первым здесь следует назвать венгра Имре Лакатоса (1922-1974), эмигрировавшего из Венгрии в 1956 году и с конца 50-х годов осевшего в Англии. На родине учителем Лакатоса был один из крупнейших представителей марксистской философии (в антидогматическом ее варианте) Дьердь Лукач. В Англии венгерский философ вошел в окружение Карла Поппера и в определенной степени может считаться его учеником.

Как и другие постпозитивисты, тот же Карл Поппер и упоминавшийся ранее Томас Кун, Имре Лакатос в своей философии науки опирается на историю науки, руководствуясь перефразировкой кантовского изречения: «Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа» [9, с. 201]. Согласно Т. Куну, процесс развития науки происходит в режиме смены парадигм в результате научных революций. В теории Куна, по мнению Лакатоса теряется динамика научного процесса. Короткий период взрыва научной революции с акцентуацией в это время революционной науки сменяется затягивающимся надолго (в случае парадигмы Ньютона – на века) торжеством нормальной науки. Лакатос считает, что резоннее такую нормальную науку именовать догматической – ведь норма совпадающая с парадигмой и держащаяся веками весьма сходна с догмой. Впрочем, и сам Кун догадывался об упрощенном характере своей концепции, в рамках которой он пытался «символизировать значительное историческое событие из истории науки единственным и в известной мере произвольно выбранным именем» [8, с. 38]. Очень по-американски Кун значимость парадигмы связывает со своеобразной прагматикой: «пока парадигма успешно функционирует, профессиональное сообщество будет решать проблемы, которые его члены едва ли могли вообразить и, во всяком случае, никогда не могли бы решить, если бы не имели парадигмы. И по крайней мере часть таких достижений всегда остается в силе» [8, с. 52].

Что касается К. Поппера, то И. Лакатос считает себя преемником попперовской теории фальсификационизма. Правда, Поппер, стартовав с догматической трактовки фальсификационизма, буквалистски трактуя принцип фальсификации, лишь много позже пришел к более утонченной его модели. Свою позицию в философии науки Лакатос прямо называет «утонченным фальсификационизмом». У К. Поппера новая теория сменяет старую фальсифицированную чтобы рано или поздно и ее саму настигла фальсификация. И происходит это довольно часто. По мысли Лакатоса, в отличие от статичности подхода Т. Куна у К. Поппера завышены представления о динамике научного процесса, где идет постоянная смена теорий. Свою позицию Имре Лакатос определяет как «методологию научно-исследовательских программ»: «Эти программы являются величайшими научными достижениями и их можно оценивать на основе прогрессивного или регрессивного сдвига проблем, при этом научные революции состоят в том, что одна исследовательская программа (прогрессивно) вытесняет другую» [9, с. 217]. Именно конкуренция таких программ является фундаментальной

единицей научного прогресса, а не отдельные теории или совокупность теорий. В каждой научно-исследовательской программе наличествует несколько теорий. Научно-исследовательская программа всегда содержит конвенционально принятое «твердое ядро» (основополагающие принципы), которое переходит от теории к теории в рамках этой программы. Например, «твердое ядро» программы И. Ньютона – три закона механики и закон тяготения – присутствует во всех теориях обоснованных этой программой – теории пространства и времени, теории света, астрономической теории и т.д. Кроме «твердого ядра» программа содержит «положительную эвристику», которая включает в себя «защитный пояс вспомогательных гипотез». «Положительная эвристика» определяет выбор проблем для научно-исследовательских программ и способна гибко реагировать на столкновения с эмпирическими затруднениями и аномалиями, разрешая или избегая их, при этом, даже частично разрушаясь или изменяясь, они не разрывают своей связи с «твердым ядром». Разрушение «твердого ядра» диктует необходимость создания новой программы, с большим охватом эмпирического материала [10, с. 361-369]. Лакатос рассматривал науку с точки зрения её истории, которая предстает конкуренцией и сменой научно-исследовательских программ. Исследователь призван учитывать наличие разных программ, уметь их сравнивать, а если он заикливается на одной программе, или хуже того – на одной теории, то есть опасность её абсолютизации как единственно истинной, что ведет к догматическому тупику.

Свою главную книгу «Против метода» с подзаголовком «Очерк анархистской теории познания» Пол (Пауль) Фейерабенд (1924-1994), австриец, работавший в Англии и США, посвятил Имре Лакатосу – «другу и соратнику-анархисту». По поводу анархизма Лакатоса Фейерабенд несколько погорячился. Философия И. Лакатоса, как и его учителя К. Поппера, была последним прибежищем «критического рационализма», ставившего перед собой в качестве основной цели – достижение четких критериев рациональной научности. По первоначальному замыслу Фейерабенда у книги «Против метода» должно было быть два автора – Лакатос и Фейерабенд: «я должен был нападать на рационалистскую позицию, а Имре – отстаивать и защищать ее, парируя мои аргументы» [16, с. 17]. В этой фразе четко формулируется основное противоречие между «критическим рационализмом» и «эпистемологическим анархизмом» Фейерабенда. Замысел книги-диалога не состоялся. Сочинение Фейерабенда увидело свет в 1975 году уже после смерти друга.

Пол Фейерабенд полностью отказывается от демаркации научного и ненаучного знания – ключевой проблемы и для неопозитивистов, и для постпозитивистов. Между научным познанием и знанием и любыми другими способами познания и формами знания, согласно Фейерабенду, нет принципиальной разницы. Свое анархистское видение науки эпистемолог увязывает с принципом «допустимо все». Так можно перевести на русский язык английскую версию этого выражения – «anything goes» (другой вариант перевода – «всё стодится»). В немецком издании книги «Против метода» Фейерабенд использует более сильную формулировку – «делай, что хочешь» («mach, was Du willst») [16, с. 30]. У «эпистемологического анархизма» имеются

два основания. Первое – состоит в том, что в познании мира необходимо понимать, что он «представляет собой в значительной степени неизвестную сущность». В познавательном процессе «одни эпистемологические предписания могут показаться блестящими в сравнении с другими эпистемологическими предписаниями или принципами, однако кто может гарантировать, что они указывают наилучший путь к открытию подлинно-глубоких секретов природы, а не несколько изолированных «фактов»?». Второе основание заключается в том, что современное «научное образование (как оно осуществляется в наших школах) несовместимо с позицией гуманизма», а именно «формирует человека, исходя из того идеала рациональности, который случайно оказался модным в науке или в философии науки». В силу всего этого большая часть современной науки должна быть отброшена. Тому, кто действительно стремится «раскрыть секреты природы и человеческого бытия», необходимо прийти «к отрицанию всяких универсальных стандартов и косных традиций» [16, с. 39-40].

Для развития науки необходим неограниченный плюрализм методов, принципов, теорий. Метод фальсификации, даже в самом утонченном виде, не способствует расцвету наук. В основе анархистской теории познания лежит методологический принцип «пролиферации» (размножения, или приумножения) конкурирующих теорий, постоянно выступающих с взаимной критикой. При этом в процессе «размножения» знаний участвуют не только науки, но и любые альтернативные сферы – религия, мифотворчество, эзотерика, здравый смысл и тому подобное. В хаосе принципов и теорий действует тезис о несоизмеримости познавательных единиц. У каждой теории свой язык, своя терминология – даже если в разных теориях используются одни и те же термины, то они получают в них различное истолкование. Ученый, как и творческий субъект из других сфер культуры, не подчиняется никаким рациональным нормам. Научный процесс иррационален.

На примере феноменологии Эдмунда Гуссерля мы могли наблюдать как сциентистская установка на превращение философии в точную науку привела мыслителя в ходе эволюции его философских взглядов к выводу о конечном исходе Западной цивилизации в торжество иррациональности – шаг за шагом европейский сциентизм загонял цивилизацию в безысходность экзистенциального кризиса. Пример Пола Фейерабенда демонстрирует как полуторавековая гонка философов-позитивистов за все более четкими и всеобъемлющими критериями рациональности и научности привела последнего постпозитивиста к полному отрыву научности от рациональности. По Фейерабенду, об иррациональном характере науки свидетельствует ее близость к мифу: «анализ показывает, что наука и миф во многих отношениях пересекаются, что видимые нами различия часто являются локальными феноменами, которые легко могут обратиться в сходства, и что действительно фундаментальные расхождения чаще всего обусловлены различием цели, а не методов достижения одного и того же «рационального» результата» [16, с. 296-297]. Современная наука является далеко не лучшей формой мышления и таким же видом идеологии, как религия. «Поскольку принятие или непринятие той

или иной идеологии, – резюмирует Фейерабенд, – следует предоставлять самому индивиду, постольку отсюда следует, что отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государств от науки – этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института» [16, с. 295].

Значение философского концепта П. Фейерабенда по-разному оценивается нашими современниками. По мнению В.А. Канке, историческая школа в философии науки (К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос) стала одним из этапов развития аналитической философии. Но Пол Фейерабенд, развивая идеи этой школы, вышел за пределы и исторической школы, и в целом аналитической философии: «абсолютный плюрализм методов – это скорее из арсенала предпочтений постмодернизма» [4, с. 169]. Российский философ считает, что «анархизм может быть уместен в политике, но никак не в науке» [4, с. 224]. Сам Фейерабенд воспринимал соотношение политического и научного анархизма с точностью до наоборот: «анархизм, быть может и не самая привлекательная политическая философия, он, безусловно, необходим, как эпистемология, так и философия науки» [16, с. 37]. Иначе оценивает вклад в философию анархиста от эпистемологии А.А. Грицанов. Он считает, что концепция П. Фейерабенда вносит «экологические и гуманистические мотивы в эпистемологию, с нее берет начало новейшее направление в социокультурном анализе знания – антропология знания..., исходящая из соизмеримости знания и человеческих способностей и потребностей» [2, с. 1127].

Завершая рассмотрение философии позитивизма во всех его ипостасях, нельзя обойти вниманием одного из самых заметных мыслителей XX века – американца Уилларда Ван Ормана Куайна (1908-2000). Ученик А.Н. Уайтхеда, а затем Р. Карнапа, в молодости Куайн был одним из «адептов» «Венского кружка», в зрелые годы уже в ранге профессора Гарвардского университета он выступил с критикой философии и логики бывших соратников, в том числе своих учителей. Так он выступил против главной идеи «Principia Mathematica» Б. Рассела и А.Н. Уайтхеда – полного сведения математики к логике, утверждая, что «математика сводится только к теории множеств, но не к самой логике». При этом, аксиомы теории множеств «обладают меньшей очевидностью и ясностью, чем большинство математических теорем, которые мы выводим из них». В теоремах Гёделя было доказано, считает Куайн, что «математика не может быть охвачена какой-либо непротиворечивой системой аксиом» [7, с. 215]. Если математика может быть сведена к теории множеств, то для естественного научного знания, важен в первую очередь чувственный опыт. Обоснование «знания истин природы» требует своего выполнения в терминах чувственно данного. Свообразие своего философского подхода сам Куайн обозначил как «натурализованную эпистемологию». Сущность этой позиции Т. Зуккоп видит в отказе теории познания в праве именоваться философской дисциплиной. Место эпистемологии – внутри психологии, то есть внутри

эмпирической науки. Натурализованная эпистемология «ориентирована на рассмотрение взаимоотношений между наблюдениями и теорией» и представляет собой «исследовательскую программу в рамках эмпирической науки» [3, с. 209]. При этом У. ван Орман Куайн проводит последовательное отмежевание от эмпиризма неопозитивистов, что получило четкое воплощение в книге «Две догмы эмпиризма» (1951). Первую догму эмпирической логики он определил как бесплодную концепцию «разделения аналитических и синтетических суждений», восходящую к Канту и поддержанную неопозитивистами. Согласно Куайну, принцип «априори» совсем не очевиден, а является порождением «метафизической веры». Так называемый, научный эмпиризм опирается в сущности на внеэмпирическую догму, так что четкого разделения аналитических и синтетических суждений просто не существует.

Второй догмой эмпиризма, по словам Куайна, выступает «радикальный редукционизм», прошедший путь от Локка до Карнапа. Суть его в том, что «каждое осмысленное суждение переводимо в суждение (истинное или ложное) о непосредственном опыте». Деструкция догмы редукционизма опиралась у Куайна опять-таки на критику различения аналитических и синтетических суждений и вывела его на холистскую интерпретацию научной теории. Такой подход был предложен еще до рождения Куайна в 1906 году французским физиком Пьером Дюгемом. В историю философии принцип холизма вошел под именем «тезис Дюгема-Куайна», который опирается на идею примата целого по отношению к частям. У Дюгема речь шла о целостности физической теории. Куайн пошел дальше. Как показал А.В. Кезин, согласно Куайну, научная теория «представляет собой цепь (конъюнкцию) предложений, так что в случае противоречий между эмпирией и теорией, последняя может быть сохранена за счет отбрасыванию различным элементов этой цепи». И Кезин приводит формулировку холизма, как его видит сам Куайн: «наши предложения о внешнем мире предстают перед трибуналом чувственного опыта не индивидуально, а только как единое целое» [5, с. 195].

В дальнейшем в работах «Слово и объект» (1960) и «Онтологическая относительность» и другие очерки» (1969) холистские предпочтения привели Куайна к созданию «логической онтологии», основное положение которой гласит: «быть – значит быть значением связанной переменной». Такая онтология конституируется на базе принципиальной относительности, что и отражено в «принципе онтологической релятивности Куайна». Этот принцип получил у него семантическое прочтение. Знание об объекте возможно только в языке определенной теории (T_n), но оперирование им требует метаязыка, т.е. построения новой теории (T_{n+1}), а далее метаязыка (T_{n+2}) и так до бесконечности.

Проблема онтологии преобразуется Куайном в «проблему перевода». Согласно выдвинутой им гипотезе, «радикальный перевод» выражения с

одного языка на другой и даже переложение одного выражения на другое в пределах одного языка является в принципе неопределенным, поскольку невозможна апелляция к абсолютным критериям единообразия перевода: «Руководства для перевода с одного языка на другой могут быть составлены различными способами; все они могут быть совместимы со всем количеством речевых предрасположенностей, но не совместимы друг с другом, поэтому нет смысла спрашивать, какое же руководство верно» [15, с. 21]. Но неопределенность для Куайна вовсе не означает неосуществимости перевода. Как и П. Фейерабенд в качестве модели объяснения он выбирает миф. Любые высказывания (научные, обыденные, религиозные) по сути своей есть мифы. Но при этом мифы о научных объектах (прежде всего физических) более эффективны, лучше справляются с трактовкой чувственного опыта, чем другие мифы. В науке важно, чтобы обоснование высказываний производилось не по отдельности, но в рамках системы высказываний. Только такое обоснование может иметь прагматический результат. Таким образом, Куайн в итоге приходит к традиционным американским установкам. В данном случае конечную направленность его философских исканий можно определить как неопрагматизм.

Завершив разговор о всех ипостасях позитивизма от первой до последней, мы переходим в следующей главе к рассмотрению еще одной разновидности сциентистской философии – неокантианству. Временной интервал развертывания неокантианства пришелся на время существования второго (эмпириокритицизма) и начала пути третьего (нео-) позитивизма. При этом, неокантианцы жестко дистанцировались от позитивистов, что можно засвидетельствовать следующим суждением одного из протагонистов неокантианства: «Впервые Платон и Аристотель противопоставили свою философию как науку (эпистема) софистике как ненаучному, полному непроверенных предпосылок, мнению (докса); по иронии истории теперь это соотношение перевернуто: позитивистские и релятивистские представители современной софистики противопоставляют свое учение в качестве «научной философии» тем, кто еще хранит великие достижения греческой науки» [1, с. 24-25].

Литература

1. Виндельбанд В. Прелюдии / В. Виндельбанд // Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 20-293.
2. Грицанов А.А. Фейерабенд / А.А. Грицанов // История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 1126 – 1128.
3. Зукопп Т. Натурализованная эпистемология Куайна и эволюционная теория познания: сходство и различия / Т. Зукопп // Кезин А., Фоллмер Г. Современная эпистемология: натуралистический поворот. – Севастополь: НПЦ «ЭКОСИ-Гидрофизика», - 2004. – С. 209-213.
4. Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия / В.А. Канке. – М.: Логос, 2000. – 320 с.
5. Кезин А.В. Эпистемология в лодке Нейрата / А.В. Кезин // Кезин А., Фоллмер Г. Современная эпистемология: натуралистический поворот. – Севастополь: НПЦ «ЭКОСИ-Гидрофизика», – 2004. – С. 191-208.
6. Козлова М.С. Родство философии и науки. К. Поппер / М.С. Козлова // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 137-144.
7. Куайн У. ван Орман. Натурализованная эпистемология / У. ван Орман Куайн // Кезин А., Фоллмер Г. Современная эпистемология: натуралистический поворот. – Севастополь: НПЦ «ЭКОСИ-Гидрофизика», – 2004. – С. 214-229.
8. Кун Т. Структура научных революций / Т.Кун. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 317 с.
9. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции / И. Лакатос // Избранные произведения по философии и методологии науки. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 199-278.
10. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ/ И. Лакатос // Избранные произведения по философии и методологии науки. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 281-446.
11. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
12. Поппер К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983. – 608 с.
13. Поппер К. Предположения и опровержения / К. Поппер. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 638 с.
14. Поппер К. Теоретико-познавательная позиция эволюционной теории познания / К. Поппер // Кезин А., Фоллмер Г. Современная эпистемология: натуралистический поворот. – Севастополь: НПЦ «ЭКОСИ-Гидрофизика», – 2004. – С. 180-190.
15. Самсонов В.Ф. К анализу гипотезы Куайна о неопределенности перевода / В.Ф. Самсонов // Тетради переводчика. Вып. 16. – М.: Международные отношения, 1979. – С. 21-29.

16. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА; ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413 с.

Глава 5. Неокантианство

На протяжении более полувека – с 1860-х по 1920-е годы одним из наиболее влиятельных направлений философии Запада выступило неокантианство. К концу 1920-х гг неокантианство приходит в упадок. На первые роли в философии Запада выходят экзистенциализм и аналитическая философия. Но история философии – это живой процесс с удивительными поворотами. В конце XX – начале XXI века наблюдается активизация интереса к философии неокантианства. По словам Н.А. Дмитриевой, «внезапно обнаружилось, что разум и смысл не потеряли своих позиций, рациональность сохранила свои завоевания, а культурфилософия марбургской школы способна в обновленном виде увлечь умы философов, преодолевших искус постмодернизма» [4, с. 10].

Но вернемся к рождению неокантианства. Ареал его распространения охватывал многие европейские страны – Англию, Францию, Италию, Россию, но эпицентр этого движения, внутри себя всегда многоликого, находился в Германии. Именно здесь в 1865 году была опубликована книга О.Либмана «Кант и эпигоны», ставшая стартовым запуском в философскую жизнь неокантианства. Каждая глава этого труда заканчивалась сакраментальной фразой “Нужно поэтому возвратиться назад к Канту”. Во многофактурном параде неокантианцев на арене философских противоборств четко обозначились следующие подходы:

Физиологический, с которым связаны фигуры Германа Гельмгольца (1821-1894) и Фридриха Ланге (1828-1875), преобразовавших кантовское учение об априорных формах сознания в концепцию априорного единства психофизиологической организации познающего субъекта;

Реалистический, представленный именами Алоиза Рия (1844-1924) и Освальда Кюльпе (1862-1915), философская позиция которых была наиболее близка к традиционному кантианству, сохраняя в неприкосновенности кантовскую трактовку “вещи в себе” и оформляющей миссии рассудка;

Психологический, главным представителем которого, был Леонард Нельсон (1882-1927), характерной чертой подхода был отход от кантовской трансцендентальной интерпретации субъекта познания в сторону его истолкования как чисто эмпирического при сохранении пиетета априоризма, подтверждаемым методом психологической интроспекции;

Трансцендентально-логический;

Трансцендентально-психологический.

Именно с двумя последними подходами, как правило, отождествляют неокантианство в собственном, хотя и явно обуженном, смысле этого слова.

Трансцендентально-логическая школа неокантианства базировалась в старинном университетском центре Германии – Марбурге. Н.А. Дмитриева обращает внимание на следующие важнейшие установки марбургской школы:

«- рационализма, новое содержание которого начало формироваться в ходе пересмотра положений кантовского априоризма и понятия объективности, очищения теории познания от остатков психологизма, эмпиризма,

антропологизма и т.п.;

- необходимости критики познания;
- сциентизма, или научности философии, что выразилось в признании логики, или теории (научного) познания, конституирующим ядром философии;
- систематичности и автономии философии как науки...;
- историчности философии...» [4, с. 57].

Лидером марбургской школы стал Герман Коген (1842-1918). Визитной карточкой Когена стал его объемный труд «Теория опыта Канта», который был им опубликован в возрасте 29 лет в 1871 году. Эта книга привлекла внимание Ф. Ланге и открыла молодому философу возможность работы в Марбургском университете, а уже в 1876 году (после кончины Ф. Ланге) Г. Коген возглавляет кафедру философии этого университета. Именно в этой работе Коген остановил свой выбор на учении Канта как главном ориентире для построения собственной философской платформы. При этом, молодой кантианец посчитал необходимым переработать ряд ключевых положений исходной кантовской теории в сторону достижения большей научной объективности, которой по его мнению, недоставало в философии Канта. В своей трактовке пространства и времени Коген настаивает на том, что эти «первые априоры» выступают не чувственными созерцаниями (представлениями), как это было у Канта, а имеют логико-математические основания: «пространство и время становятся априорными не просто как отдельные пространственные и временные представления, а как чистые созерцания, лежащие в математическом фундаменте опыта» [1, с 19]. В этой же книге Коген сформулировал концепцию своего трансцендентального метода, который применял в своих последующих работах: «трансцендентальный метод, принципом и нормой которого является простая мысль: те элементы сознания являются элементами познающего сознания, которые являются достаточными и необходимыми для того, чтобы обосновать и укрепить факт науки» [7, с 147].

Аналогом критической трилогии Иммануила Канта («Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения») стала трехтомная «Система философии» Германа Когена. Второй и третий тома этого сочинения, как и у Канта, посвящены вопросам этики и эстетики. В первом томе рассматриваются проблемы «логики чистого мышления или чистого познания», то есть априорного знания, которое находится в основании «математической физики». В разумении Когена, «решающим делом Канта было установление отношения между метафизикой и математическим естествознанием» [8, с. 408]. По словам К.А. Свасьяна «единственным ориентиром» критической философии Г. Когена выступает наука: «Её исконная задача – вскрыть логическое единство всех наук» [10, с. 43]. Философия изучает условия правомерности научных положений. Основание объективности науки Коген находит в принципе “априори”. Наука формируется выбранным способом мификации фактов (а не хаосом их наблюдений как в позитивизме) в рамках выдвинутых гипотез и теорий. Теории (и сформулированные в их рамках законы) предпосылаются фактам, поэтому всякая теория – априорна. Важнейшей функцией философии является разработка методологии науки, но

совершенно не в духе позитивизма. Предметами философского исследования выступают априорные элементы познания, а не эмпирические факты.

Соратником Г. Когена в марбургской школе и сотрудником на кафедре философии Марбургского университета был Пауль Наторп (1854-1924). В соответствии с логическими приоритетами школы Наторп считал, что предметом философии является содержание мышления, а не его психологические формы. Ядро философии Наторп вслед за Кантом, видел в гносеологии. Познание есть синтез, поверяемый анализом. Результатом такого союза анализа и синтеза призвана стать система определений познаваемого объекта. Реальность, по Наторпу, есть процесс определения этой реальности. В познании самое важное – это его процессуальность, а не фиксация «голых фактов». Логика активна – она не замкнута на данном, но открыта к поиску новых данных.

По мнению Ф. Коплстона марбуржцы пытались «преодолеть дихотомию мышления и бытия», которая проистекала из кантовской трактовки «вещи-в-себе». Г. Коген, отказываясь от «вещи-в-себе», заменяет ее принципом самоограничения опыта: «Ищем целое – находим частичное». В свою очередь, П. Наторп считал, что «мышление и бытие существуют и имеют смысл только в их постоянных взаимоотношениях» [8, с. 409]. Бытие существует в процессе становления и сущностно связано с деятельностью мышления, а процесс мышления последовательно определяет бытие. Тем не менее, по мысли Ф. Коплстона, марбуржцы «не смогли эффективно устранить вещь в себе» и соединить мышление и бытие как «соотносительные полюса единого процесса» [8, с. 409].

Самой яркой личностью среди марбуржцев, пожалуй, был Эрнст Кассирер (1874-1945). Ортодоксальный марбуржец в первый период своего творчества, в 20-е годы XX века он создает свою оригинальную концепцию «философии символических форм». Как неокантианец Кассирер исследовал динамику связи математики, физики и химии и пришел к выводу, что прогресс науки раскрывается в обнаружении не сущности объектов, а функциональных связей между ними. Математические функции не связаны на прямую с вещами и при этом объективны. Наше знание зависимо от опыта, но все же объективно, благодаря логически-математическим основаниям.

В своей философии символических форм Э. Кассирер порывает с логическим трансцендентализмом, но в принципе остается верным магистральной направленности неокантианского дискурса. Главное понятие своей концепции – символ он трактует вполне кантиански. По сути символ Кассирера – это кантовская «априорная форма», основанная на синтезе чувственного многообразия. Как и Кант, Кассирер – чистый формалист. Символы – это «символические формы», которые организуют опыт, наделяя феномены формой и смыслом. Именно обретение человеком способности оперировать симполами вывело его из животного состояния. Не столько разум, сколько способность к созданию «символической системы» определяет место человека в эволюционной цепи: «Разум – очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культуры жизни во всем ее

богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы» [5, с. 30]. Если древние называли человека «разумным животным», то Кассирер полагает, что есть все основания дать ему определение – «символического животного» («animal symbolicum»). Благодаря этому человек покинул органический мир, чтобы прийти в мир символических форм – языка, мифа, религии, искусства.

Как достойный продолжатель марбургского сциентизма к перечисленным «символическим формам» Эрнст Кассирер не мог не добавить науку. Значение символов для научной деятельности он иллюстрирует примером физики. В процессе «сложной работы мысли» физик от «эмпирического факта» приходит к «теоретическому факту», то есть формулировки вывода и своего наблюдения. Такой формулой «становится суждение, обладающее чисто абстрактным значением и вообще неформулируемое без применения определенных символов. ... Признание символического характера этих понятий не лишает их объективной значимости; скорее именно оно придает им эту значимость и дает им теоретическое обоснование» [6, с. 27]. Философы-классики, определяя человека как разумное существо, выдавали желаемое (не столько в познавательном, сколько в моральном смысле) за действительное. Современная цивилизация – это цивилизация «animal symbolicum».

Основателем баденской школы неокантианства, представлявшей его трансцендентально-психологическую линию, был Вильгельм Виндельбанд (1848-1915). В противовес упоминавшегося призыва О. Либмана – «возвратиться назад к Канту» Виндельбанд утверждал: «Понять Канта – значит пойти дальше, чем он» [2, с. 21]. Главный вопрос, на который стремится найти ответ Виндельбанд, – это кантовский вопрос о границах научного познания, увязываемый с вопросом – а может ли философия оправдать претензию именоваться наукой. Во времена античности философия, полагает Виндельбанд, совпадала с наукой. Сродственность науки и философии оставалась в силе вплоть до XVIII века. Как помнится, главная книга Исаака Ньютона, изданная в 1687 году, называлась «Математические начала натуральной философии». Одним из следствий научной революции XVII века, отождествляемой чаще всего с именем именно Ньютона, стало высвобождение из философского лона отдельных наук – математики, физики, химии, биологии. «Философия сама разрушила себя», – сетует Виндельбанд. Произошедшее с философией он характеризует следующим образом: «Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия позднее представляет собой либо результат всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна наука, либо наконец, теорию самой науки» [2, с. 35]. Последнее стало заслугой И. Канта, который философию из метафизики бытия вещей превратил в «метафизику знания». Но главным завоеванием Канта для Виндельбанда является то, что он не ограничился вопросами научного познания, а в своем вершинном достижении «критической трилогии» вышел к проблеме общезначимых ценностей – в этической и эстетической сферах. Трансцендентальное обоснование философии Виндельбанд нашел в нормативных универсальных априорных ценностях, а не в логических основаниях Когена и Наторпа: «считаю возможным понимать под

философией в систематическом (а не в историческом смысле) критическую науку об общеобязательных ценностях» [2, с. 40]. Эти ценности, связанные с тремя сферами – историей, моралью, искусством, дают нам человека как такового. Современная философия, согласно Виндельбанду, не занимается более складыванием «теоретической картины мира» из «суммирования результатов отдельных наук». Самое важное и главное в философии для Виндельбанда – «это размышление о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью» [3, с. 355].

Философия базирующаяся на оценочных суждениях, жестко противопоставлялась Виндельбандом науке, опирающейся на теоретические суждения и эмпирические данные. Ценности Виндельбанда – трансцендентальны. В своей сути они равны кантовским априорным формам. Эти ценности есть принципы, которые характеризуются надвременностью, внеисторичностью, общезначимостью. Философия не оперирует “истинами фактов”, все ее суждения – оценочны. Ценности есть в сущности своей – нормативы, чем и отличаются от законов природы. Законы природы – суть законы необходимости («Müssen»), ценности – нормы должного («Sollen»). К законам природы мы приспосабливаемся, поскольку не в силах их изменить, ценности мы должны или доказать делом, или развенчать.

Виндельбанд сформулировал различие методов естествознания и гуманитарного знания. В первом случае действителен номотетический метод (от греч.: *Nomothetike* – искусство законодательства), который направлен на раскрытие общих законов. Во втором случае работает идиографический метод (от греч.: *Idios* – индивидуальный, *grapho* – пишу), описывающий неповторимые индивидуальные особенности и события. По Виндельбанду, общие законы ничего не могут сказать о единичном конкретном существовании. В истории, в искусстве и в целом в духовной сфере всегда присутствует то, что не выразимо в общих понятиях, ведь это есть сфера “индивидуальной свободы”.

Другой знаковой фигурой баденской школы был Генрих Риккерт (1863-1936). Он доработал разграничение номотетического и идиографического методов. Правда, Риккерт, признавая правомочность терминологии В. Виндельбанда предлагает и свою собственную, противопоставляя «генерализирующему методу естествознания индивидуализирующий метод истории» [9, с. 75]. Естественные науки ставят своей целью перевести разрозненные эмпирические данные на язык общих понятий. Они стремятся установить единообразие в научно-определимых процессах, но здесь кроется и предел их возможностей. Все уникальное недостижимо постижению номотетическим методом. Эталонем необобщающего типа познания, способного удержать неповторимо-индивидуальное (что и есть предмет идиографического метода) есть история. Действительность выступает, соглашается с В. Виндельбандом Г. Риккерт, «природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального» [9, с. 75].

Литература

1. Белов В.Н. Предисловие к переводу «Теория опыта Канта» / В.Н. белов // Г. Коген: Теория опыта Канта. М.: Академический Проект, 2012. – С. 5-69.
2. Виндельбанд В. Прелюдии / В. Виндельбанд // Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 20-293.
3. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX ст. / В. Виндельбанд // Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 294-363.
4. Дмитриева Н.А. Русское неокантинство: «Марбург» в России / Н.А. Дмитриева. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 512 с.
5. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3-30.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. Т.III: Феноменология познания / Э. Кассирер. – М.: Академический Проект, 2011. – 398 с.
7. Коген Г. «Теория опыта Канта» / Г. Коген. – М.: Академический Проект, 2012. – 618 с.
8. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон. – М. Республика, 2004. – 542 с.
9. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт // Науки о природе и науки о культуре. – М. Республика, 1998. – С. 43-128.
10. Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера / К.А. Свасьян. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010. – 243 с.

Глава 6. Структурализм и постструктурализм. От сциентизма к антисциентизму

В заключении обзора сциентистских направлений западной философии остановимся на структурализме. Как и в случае феноменологии и герменевтики, структурализм – это, в первую очередь, методологическая стратегия. При этом, как и в герменевтике, за начало отсчёта берется языковой текст. Но структуралисты принципиально отмежевываются от гуманистического антисциентизма герменевтики и экзистенциализма. Во главу угла здесь ставится не личностный объект, а обезличенная структура. Люди для структуралистов не существуют вне установленных отношений, по сути формальных, (субстанционально – бытийственные вопросы человеческой экзистенции их не интересуют). Как философское направление, структурализм рождается во Франции после Второй мировой войны, да и был реализован в основном во Франции (поэтому его часто именуют французским структурализмом). Но предпосылки философского структурализма возникли много ранее в структурной лингвистике швейцарца Фердинанда де Соссюра (1857-1913), которого М.К. Мамардашвили назвал «отцом современного структурализма», деятельности Пражского лингвистического кружка (1920-1950-е годы), основателями и ярчайшими представителями которого были русские эмигранты Роман Осипович Якобсон (1896-1982) и Николай Сергеевич Трубецкой (1890-1938), а также трудах выдающегося советского филолога – фольклориста Владимира Яковлевича Проппа (1895-1970).

Исходным пунктом структуралистской методологии стал «Курс общей лингвистики» де Соссюра, изданный его учениками в 1916 году. Выделим квинтэссенцию принципиально нового внесенного Соссюром в науку о языке (а, в конечном счете, и в философию языка): во-первых, язык рассматривается здесь как упорядоченная система знаков, способная нечто обозначать и выражать только через взаимосвязь элементов друг с другом, включение элементов языка в определенную систему отношений; во-вторых, утверждение отсутствия субстанции языка – нет материи языка, даже на уровне звуков есть лишь пары деструктивных фонем, взаимоотрицающих элементов, есть чистое различие без выделения его носителя. Таким образом, Соссюр выделил ключевое положение структурной лингвистики – оппозицию языка и речи, знак есть единство означающего и означаемого, но, если в традиционной трактовке означающее подчинено означаемому, обслуживает его, то у Соссюра означаемое произвольно и немотивированно в данной системе знаков. Отношения означающего и означаемого переворачиваются – язык есть твердая структура и способен из себя продуцировать новые сообщения. Мамардашвили обобщил выводы де Соссюра: «в языке работают силы, совершенно независимые от психологии, ... силы самого языка» [12, с. 426].

Трубецкой следуя соссюрианскому разделению языка и речи делит фонетику на 2 отдельные науки о звуках – собственно фонетику как учение о звуках речи и фонологию, как учение о звуках языка. Фонология выявляет в звуковом потоке систему фонем, структурированную через фонологические

оппозиции. Основные мотивы фонологии, как учения и метода, разработанные Трубецким и доработанные Якобсоном, заложили принципиальные основания будущего структурализма: выделение бессознательного базиса лингвистических явлений, введение понятий “система” и “структура”, элементы которых не рассматриваются как самостоятельные сущности, но анализируются именно только отношения между этими элементами. Что касается Проппа, то его книга 1928 года “Морфология сказки” получила мировое признание (правда уже в 50-е годы) как первоначало структурного анализа художественных текстов.

Думается, необходимо подробнее остановиться на вкладе в развитие идей структурализма Р.О. Якобсона, осевшего в США в 1941 году, где он преподавал в Гарвардском университете и в Массачусетском технологическом институте. С этого времени его работы получили широкое признание и оказали огромное влияние на становление и развитие структуралистски ориентированной науки и философии по оба берега Атлантического океана. Сфера его научных интересов была чрезвычайно широка – лингвистика, поэтика, семиотика, антропология, психология, философия языка. Якобсон отказался от тезиса де Соссюра о немотивированности и произвольности связи между означаемым и означающим. Феномен языка неотделим от целостности человеческого поведения; означивание (сигнификация) охватывает культуру во всех её проявлениях. Изучением этого и занимается семиотика. Язык здесь выступает в роли речевой коммуникации.

Структура любого акта речевой коммуникации включает 6 элементов – адресант, адресат, сообщение, контекст, код, контакт. Процесс речевой коммуникации представляет собой передачу (посыл) сообщения адресанта адресату. То, о чем идёт речь в сообщении, есть его контекст, который должен быть вербализированным и восприниматься адресатом. У участников коммуникации должен быть общий (хотя бы частично) код. Чтобы коммуникация состоялась, должно произойти декодирование адресатом сообщения адресанта. Наконец, о шестом компоненте: «контакт – физический канал и психологическая связь между адресантом и адресатом, обуславливающие возможность установить и поддерживать коммуникацию» [23, с. 198].

Каждому из названных факторов соответствует определённая функция языка. Их, соответственно, также шесть – эмотивная, конативная, референтивная, фатическая, метаязыковая, поэтическая. Эмотивная (экспрессивная) функция сосредоточена на адресанте и выражает его отношение к тому, что несёт его сообщение и его стремление произвести эмоциональное впечатление на адресата. В сою очередь, конативная (апеллятивная) ориентирована на адресата и находит своё грамматическое выражение «в звательной форме и повелительном наклонении». Повелительные предложения не могут быть истинными или ложными, их невозможно превращать в вопросительные предложения. Референтивная (денотативная, когнитивная) функция обращена к сообщению, а поскольку то, что собой являет сообщение, есть самое главное в нём, в иерархии функций эта функция занимает ведущее место.

В «традиционной модели языка», как отмечает Якобсон, рассмотренные выше три функции были единственные. Русский американец выделяет ещё три. Фатическая функция нацелена на контакт. Её назначение – поддержание самой коммуникации. Якобсон обращает внимание на то, что фатическую функцию «первой усваивают дети; стремление вступить в коммуникацию появляется у них гораздо раньше способности передавать или принимать информативные сообщения» [23, с. 201]. Кстати, и у говорящих птиц присутствует эта функция, правда, она единственная в реализации их языковых способностей.

Метаязыковая функция имеет дело с речевым кодом: «Если говорящему или слушающему необходимо проверить, пользуются ли они одним и тем же кодом, то предметом речи становится сам код» [23, с. 202]. Если при усвоении языка ребёнком – прежде всего, родного языка – у него слабо развивается способность к метаязыковым операциям, то это приводит к афазии (нарушению способности к речевому общению).

Наконец, в тех случаях, когда сообщение существует ради самого сообщения, действует поэтическая функция. Действие этой функции не ограничивается сферой поэзии, хотя именно для словесного искусства она является определяющей, а в остальных видах речевых коммуникаций играет второстепенную роль.

Поэзия и поэтика были на острие научных пристрастий Р. Якобсона. Поэзия была для него воплощением «языка в его эстетической функции», а поэтика – это «та часть лингвистики, которая рассматривает поэтическую функцию в её соотношении с другими функциями языка» [23, с. 206]. Одна из главных заслуг Р. Якобсона – разработка современной теории коммуникации, а центральное место в ней занимает рассмотренная нами структурная модель коммуникативного акта.

Именно Роман Якобсон оказал решающее влияние на основоположника «французского структурализма» Клода Леви-Строса (1908-2009). Они познакомились в Нью-Йорке в 1942 году. О значении для себя этой встречи много лет спустя Леви-Строс писал так: «В то время я был в некотором смысле наивным структуралистом. Я занимался структурализмом сам того не понимая. Якобсон открыл мне существование корпуса понятий уже сформированных в одной дисциплине – лингвистике, которой я никогда не занимался. Для меня это было как озарение» [21, с. 520].

Встреча Якобсона и Леви-Строса стала началом многолетней дружбы и плодотворного сотрудничества. В процессе этого сотрудничества по сути был создан окончательно адекватный концепт структурализма, в котором лингвистика и антропология соприсутствуют в равных долях.

Ярким примером такого союза структурной лингвистики и структурной антропологии стала небольшая, но очень яркая работа Р. Якобсона и К. Леви-Строса – анализ сонета Шарля Бодлера «Кошки», выполненный в соавторстве [22]. В ходе этого анализа скрупулёзно лингвистический (фонетический, фонологический, синтаксический) разбор стихотворения переходит к лингвистико-семантическому рассмотрению и завершается семантико-мифологическими выводами.

В 50-е годы за К. Леви-Стросом закрепились репутация одного из ведущих философов Франции. Основные положения его антропологических и этнографических изысканий приобрели в конечном счете гораздо более расширительное, т.е. философское значение. Смысл его позиции заключен в послышке, что человеком управляют неосознанные структуры, зашифрованные в языке. Леви-Строс выдвигает тезис: «культура структурирована как язык». Он сознательно опирался на принципы фонологии, но вышел к более радикальным выводам. Леви-Строс разработал концепцию универсальной структуры, в которой бессознательное понимается как формальная матрица (по типу двоичного кода). При этом он с большей долей уверенности предполагает всеобщность такой пустотной формы (или структурной модели) для организации различных уровней социальной жизни. Так что, «понятие социальной структуры относится не к эмпирической деятельности, а к моделям, построенным по её подобию» [10, с. 320]. Изучение моделей в качестве объектов структурного анализа является общеэпистемологическим методом, который может быть применён как в этнологии, так и в других науках. Модели могут быть осознанными и неосознаваемыми, но именно «структура, погруженная в область бессознательного, делает более вероятным существование модели, которая, как ширма, заслоняет структуру от коллективного сознания» [10, с. 323]. Таким образом, разработка «неосознанных структур» является более продуктивной для науки. Культура в свете этого понимается как обмен сообщениями, а общество как система коммуникаций, фундаментальное означаемое в которых выступает в виде бинарных оппозиций (противоположных полов, форм собственности, социальных групп и т. п.). Структурный анализ считывает символические культурные формы (политика, искусство, мораль, религия, мифология) как коды этого архетипического языка.

В своей книге «Неприрученная мысль» (в дословном переводе – «Дикая мысль»), изданной в 1962 году Леви-Стросс исследует “дикое” мышление и мифы. Опровергая общепризнанную до этого концепцию своего соотечественника Люсьена Леви-Брюля о превалировании эмоционального начала в сознании первобытного человека, Леви-Стросс утверждал, что первобытное мышление не менее, а в чем то более логично, чем мышление современного человека: «неприрученное мышление является логическим – в том же смысле и таким же образом как и наше; ... в противоположность мнению Леви-Брюля, это мышление действует на путях рассудка, а не аффективности, с помощью различий и оппозиций, а не через смешение и сопричастие» [8, с. 326]. Этот феномен Леви-Стросс проанализировал на материале мифов. Структура мифов представляет собой позитивную логику, которая функционирует как опосредование жизненных противоречий. Выделив в синтаксической организации мифов бинарные группы, конъюнктивные и оппозитивные (отец и мать, друг и враг), Леви-Стросс проклассифицировал мифы разных культур не по содержанию, а по формально структурным соображениям, и пришел к выводам, что сознание первобытного человека при всей своей логичности (мифы построены по строго логичной детерминистской

схеме, все феномены, фиксируемые в мифах, жестко каталогизированы) обуславливается мифическими структурами: «Мифы думают о людях без их ведома». Мифы не несут человеку свободу, но обеспечивают ему чувство гармонии и безопасности.

Логике «дикого мышления» в последующем был посвящен целый ряд фундаментальных трудов Леви-Строса, из которых особо выделяется четырёхтомник «Мифологии» (1964-1971). Исследователь творчества и переводчик книг французского ученого А.Б. Островский показывает, что в этих работах «ставилась задача преодоления характерного для западной философской мысли разрыва между сферой чувственного и умопостигаемого» [14, с. 13]. Изучая семантику мифов, философ-антрополог подтвердил «действенность бинарной оппозиции, как правило, но не обязательно образованной сенсорными признаками, в качестве единицы мышления, органичной менталитету туземцев» [14, с. 14]. В первом томе «Мифологик» сам автор формулирует свою задачу следующим образом: «В данной книге мы постараемся показать, каким образом эмпирические категории, такие как сырое и приготовленное, свежее и тухлое, мокрое и горящее и т.п. категории, которые можно точно определить лишь этнографическим наблюдением, приняв точку зрения отдельной культуры, могут, тем не менее, служить концептуальными инструментами для выработки абстрактных понятий и увязывания их в предложения» [7, с. 11].

Клода Леви-Строса можно отнести к сциентистам. Науке он был предан до конца долгой жизни и всегда был требователен к точности, четкости и доказательности научных выводов. Французский антрополог был одним из инициаторов применения математических методов, теории информации в гуманитарных науках. Его сциентизм был своеобразен. Отличительной чертой стиля Леви-Строса была эстетическая нагруженность текста. Его труды (по жанру – научные трактаты) насыщены художественными ассоциациями, особенно – музыкальными и литературными; его поздние произведения «Прекрасная горшечница» (1985), «История рыси» (1991) развёртыванием сюжета напоминают авантюрные романы; он столь виртуозно применял метафоры, что конечные научные выводы светились особой отточенностью.

Нельзя оставить без внимания последовательный гуманизм жизненной позиции К. Леви-Стросса – человека и ученого. В маленькой заметке «Три вида гуманизма» он говорит об «аристократическом гуманизме эпохи Возрождения», «буржуазном гуманизме XIX века» и «универсальном гуманизме». Два первых – порождение западного мира. «Универсальный гуманизм» обращён к «законченному космосу, каким стала наша планета» [11, с. 18]. Леви-Строс заявляет о себе как приверженце именно этого третьего гуманизма, к принятию которого привела его родная наука этнология.

Приобщение к иным культурным мирам – индейцев Южной и Северной Америки, маори, Китая, Японии – дало ему понимание ложности плоского эволюционизма с его идеей исторического прогресса. Он не принимает этой идеи ни как стадий возвышения единственной образцовой цивилизации, ни как единой общечеловеческой лестницы, состоящей из ступеней общественно-

экономических формаций. Мировая цивилизация не может представлять собой абсолютный эталон, скажем, западной цивилизации, подминающей под себя весь мир. Леви-Строс уверен: «Мировая цивилизация может быть только коалицией, в мировом масштабе, культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность» [9, с. 353]. Принципиальный гуманизм Леви-Строса удостоивался зубодробительной критики как справа – поборников капиталистической цивилизации Запада, так и слева – приверженцев марксизма-ленинизма.

Французский структурализм был представлен многими фигурами. Но главный его протагонист всегда оставался достаточно одиноким внутри этого течения. Сам себя он называл «аутентичным» структуралистом и рядом с собой видел разве что коллег антропологов Э. Бенвениста и Ж. Дюмезиля. Для него, как и для тех, кого он считал своими предшественниками в социальной и культурной антропологии – Марсея Мосса, Рут Бенедикт, Маргарет Мид, всегда оставались в цене критерии научной строгости и объективности.

Первым из «неаутентичных» французских структуралистов назовем старшего современника Леви-Строса Жака Лакана (1901-1981). В своей концепции «структурного психоанализа» он выходит за пределы и леви-стросовского структурализма и фрейдовского психоанализа. В 30-е – 40-е годы получили известность его работы о так называемой «стадии зеркала». Речь в них шла о стадии развития младенца, когда он начинает узнавать себя в зеркале. На этой стадии «начинается конституирование «онтологической структуры человеческого мира», вытекающей из специфического способа совпадения человеческого существа с самим собой» [15, с. 495]. До этого ребёнок остаётся «полуавтономной частью материнского тела» и лишь постепенно с помощью своего собственного «зеркального целого» он начинает осознавать себя как единое целое.

В 50-е годы Ж. Лакан всё более сосредотачивается на вопросах языковой структуры бессознательного: «бессознательное структурировано как язык». Бессознательные желания он определяет как структурно упорядоченные пульсации, становящиеся источником творчества. В своей трактовке языка он опирается на Ф. де Соссюра, но при этом разламывает соссюровскую целостность знаков. Если де Соссюр переворачивал отношения означающего к означаемому, то Лакан отрывает означающее от означаемого. Структурный психоанализ превращается у него в изучение структуры пульсаций речевого потока, состоящего лишь из означающих единиц языка, что и совпадает со структурой бессознательного. Лакан принципиально дегуманизирует структурализм. Он децентрирует субъект и его сознание – «человека нет», как впрочем, и человечества, – есть лишь упорядоченный хаос бессознательного.

Французский философ Люсьен Гольдман (1913-1970) стал основоположником генетического структурализма, и в своих построениях опирался на К. Маркса и З. Фрейда. Генетический структурализм, по его мнению, представляет собой глобальную и комплексную социальную теорию, прошедшую три стадии в своем становлении: 1) Гегель – Маркс; 2) Фрейд; 3) теория самого Гольдмана. Французский философ ввел понятие «значимая

динамическая структура», трактуя эту структуру как взаимосвязанность частей единого ансамбля поведения человека в контексте его социализации.

Особенности структурно-генетического метода Гольдман демонстрирует на примере литературного творчества. В великих произведениях литературы подлинным субъектом творчества является социальная группа (вплоть до социального класса), к которой принадлежит автор-творец. Генетический структурализм берёт «за основу гипотезу, согласно которой коллективный характер литературного творчества определяется тем фактом, что структуры, образующие мир произведения, гомологичны мыслительным структурам некоторых социальных групп (или, по крайней мере, находится с ними в очевидной связи), тогда как в плане содержания, то есть с точки зрения создания вымышленного мира, управляемого этими структурами, писатель обладает неограниченной свободой» [2, с. 339].

Зачинателем применения генетической методологии в социологии литературы, определившим характер социальных отношений между социальной группой и литературным произведением, Гольдман называет Дьердя Лукача. Но именно Маркс первым применил подобную методологию при анализе поведения «коллективного субъекта» - класса. Фрейд похоже структурировал динамику индивидуальной психики, правда, абсолютизовав этот фактор. Замкнувшись на индивидуальном, Фрейд упустил динамику истории. Психоанализ обращен в детство человечества и не ориентирован на будущее. Главное в методологии генетического структурализма, согласно Гольдману, то, что она позволяет одновременно анализировать и структуру, и генезис социума. Сущность этого подхода Л.Гольдман находил в анализе динамики структуры культуры, как адаптивного механизма, способного включить в процесс творчества «значимую согласованность» сознаний.

Ещё одним структуралистом, сопричастным марксизму, а точнее – неомарксизму, был Луи Альтюссер (1918-1990). Такие разные историки современной философии как Д. Реале / Д. Антисери и Д. Пассмор сходятся в том, что Альтюссер является одной из необходимых фигур краеугольной четверки структуралистов, где в ряду с ним располагаются уже знакомые нам К. Леви-Строс и Ж. Лакан, а также М. Фуко, о котором речь впереди. Реале и Антисери называют их «четырьмя мушкетерами структурализма» [16, с. 638].

Л. Альтюссер стал скандально известен в 60-е годы своим шокирующим несогласием с гуманистическим истолкованием марксизма. В своих самых известных книгах «За Маркса» и «Читать «Капитал» (написано в соавторстве) опубликованных в 1965 году, он определил учение К.Маркса как теоретический антигуманизм. Гуманистический этап эволюции Маркса продолжался лишь до 1845 года, до этих пор в его работах доминировала антропологическая тематика с особым вниманием к проблеме отчуждения личности. В 1845 году происходит «эпистемологический излом» (термин Гастона Башляра учителя Альтюссера) К. Маркса, и он приступил к созданию исторического материализма (марксистской науки) и диалектического материализма (марксистской философии). Категории истмата «производительные силы» и «производственные отношения» принципиально неантропологичны. Наука

имеет дело, считал Альтюссер, «не с конкретными людьми-функциями в определенной структуре», «индивидуальность предстает в форме особых эффектов структуры».

Теория марксизма, с точки зрения Альтюссера, не только антигуманистична, но и антиисторична. История не процесс прогресса, а «непрерывная серия структурных сцеплений». Опираясь, даже не столько на «Капитал» Маркса, сколько на его «Критику Готской программы», Альтюссер, по мнению Пассмора, стремился предъявить «подлинного Маркса», которого «интересовали только формальные взаимосвязи между «процессами без субъектов», между способами производства и производственными отношениями, а не их исторические последствия или намерения индивидов» [15, с. 36]. Вообще, полагал Альтюссер, влияние философии Гегеля на Маркса сильно преувеличено. От Гегеля Маркс воспринял только понимание, что история бессубъектна, но не историзм и диалектику. Использование диалектической терминологии, которую Маркс принял за неимением лучшей, только обедняет его философию. Альтюссер призывал к обновлению марксистской терминологии, в чем сам принимал активное участие. В частности, он ввел в философский оборот термин «сюрдетерминация», с помощью которого пытался объяснить «конвергенцию структурных цепочек» истории. Даже экономическая детерминанта не абсолютна, а при определенных обстоятельствах сама может быть обусловлена. Постоянно подчеркивая, что именно он открыл идентичного Маркса, очистив его от ложных трактовок, Л.Альтюссер, казалось бы, ушел от марксистской ортодоксии. Но его искренняя убежденность в том, что «обесчеловечивание» есть истинная сущность и достоинство марксизма, проливает реальный свет на полную подчинённость индивида Молоху социального структурно-целого (общества, государства, класса) в данной доктрине. Л. Альтюссеру удалось убедительно продемонстрировать антигуманизм и сущностный внеантропологизм философии марксизма.

Обращение к обезличенным структурам как способу постижения человеческого фактора было «дьявольским искушением» для науки и философии. Даже К. Леви-Строса пытались опутать эти тенета, хотя в чём-то важном ему удавалось одолевать их своей приверженностью «универсальному гуманизму». Вычеркивание приоритетности человека как субъекта познания и деятельности в построении структуры мира стало визитной карточкой Ж. Лакана и Л. Альтюссера. Структуры для них – выход за пределы «человеческого, слишком человеческого». Так что, М.К. Мамардашвили имел основания назвать подобный структурализм «неоницшеанством» [12, с. 430].

Четвёртый «мушкетёр» структурализма Мишель Фуко (1926-1984) сознательно выбирает ряд идей Ф. Ницше в качестве ориентиров своих философских поисков. Труды Фуко можно разделить на две группы – общеполитико-теоретические, в которых он разрабатывал своеобразную методологическую платформу исследования истории культуры, названную им «археологией знания», и труды собственно исторические (хотя критики Фуко оценивают их как скорее квазиисторические), в которых он реализовывал свои

методологические установки. Две главные теоретические работы М. Фуко были им опубликованы во второй половине 60-х годов – «Слова и вещи» (1966) и «Археология знания» (1969).

Французский философ отказывается от эволюционизма в трактовке истории культуры. Культура не есть последовательное развитие неких телеологических начал. Согласно структуралистским принципам культура им понимается как язык, дискурс. (Под дискурсом имеется в виду рефлексивная речевая коммуникация, которая предполагает процессуальность проговаривания всех своих моментов). Каждый человек имеет дело с определенным эмпирическим порядком, выраженном в языке, ценностях, схемах восприятия, формах воспроизведения и тому подобном, который определяется основополагающими кодами культуры. Основная цель Фуко – обнаружить и продемонстрировать «историческое бессознательное» различных эпох. Сводя деятельность людей к «дискурсивным практикам», Фуко выявляет в конкретных исторических эпохах специфическую «эпистему» (термин, равнозначный в данном контексте понятию структура) – «проблемное поле», «единую систему», образующуюся из дискурсов различных наук. Эта эпистема реализуется в речевой практике, как строго определенный языковой код, языковая норма предписанного и запретного, которая бессознательно предопределяет языковое поведение людей данной эпохи. Науку, изучающую эти дискурсы и эпистемы, Фуко и называет «археологией знания».

«Археология знания» – это не «история идей» или «история наук», а история эпистем. История являет собой иррациональный поток, в котором рождаются и уходят в небытие очередные эпистемы. История бессубъектна, у неё нет творца. Субъект – «пагубная фикция, изобретённая философией Нового времени» [5, с. 92]. М. Фуко приходит к идее «Смерти Субъекта», ставшей восприимчивой идеи «Смерти Бога» Ф. Ницше. Порой выражение «Смерть Субъекта» озвучивают как «Смерть Человека», что представляется некорректным в прямом смысле, поскольку у Фуко речь идёт о связке «субъект-объект» в классической гносеологии и о трансцендентальном субъекте И. Канта. Вместе с тем, «Смерть Человека» имплицитно коренится в «Смерти Субъекта». Метафорическая фигура «Смерть Субъекта» стала ключевым принципом конструирования его «погранично-исторических» исследований маргинальных явлений культуры: “История безумия в классическую эпоху” (1961) [17], “Рождение клиники” (1963) [19], “Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы” (1975) [18], в которых господству «культурного бессознательного» Фуко противопоставил деятельность «социально отверженных» – безумцев, больных, преступников. Во всех тех книгах выдержана методология «археологии знания», хотя первые две были написаны прежде теоретической разработки этого концепта.

Уже в первой из этих книг Фуко выдвинул, обескураживающий читателей, тезис – до XIX века безумия не существовало. Вопреки установкам здравого смысла он утверждал, что психиатрия не просто стала изучать психические болезни, но создала их. Внешне это напоминает известное положение философии науки о том, что сами науки в ходе своего развития

конституируют и конструируют свой предмет. Так физика определяет область «физических» явлений, химия – «химических» и так далее. Но для Фуко важнее иные соображения. Безумие, медицинская клиника, тюрьма, сексуальность выступают у него в виде исторически конкретных форм добывания истины о теле для достижения власти над телом. Фуко разрывает привычное единство тела и души, парадоксально утверждая, что “душа” представляет собой выдуманный властными структурами орган, назначением которого является выработка механизма подчинения жертв – пациентов, заключенных, учащихся, солдат, в душах которых якобы происходит “исправление”, “перевоспитание”, “раскаяние” и тому подобное.

Если рождение клиники, в том числе психиатрической, было вызвано необходимостью извлечь истину о болезни из тела больного, то рождение тюрьмы было призвано утвердить власть над телом как политическим объектом. Современное капиталистическое общество создает небывалую прежде систему власти – “власть над живым как биологическим видом”. Поскольку контроль над “химерой” души призрачен, эффективно контролировать можно только тело. Тело становится объектом манипуляций “политической технологии тела”, системы тотального контроля над телом. Способы политического захвата и подчинения становятся в либеральном обществе все более тонкими, незаметными, но при этом все более эффективными, глубоко проникающими. М.Фуко издевается над так называемым “гуманизмом” буржуазного правосудия. Так замену смертной казни пожизненным заключением он определяет как изощренное лицемерие “псевдогуманности”, когда мучительная смерть заменяется мучительной жизнью, полную физического и морального ужаса. Для власти важно не только наказывать, но и угрожать наказанием, но еще важнее постоянно надзирать за телом. Принцип тотального надзора – “паноптизм” есть важнейший инструмент технологии создания послушных, вымуштрованных, вышколенных тел, и отрабатывается он не только в тюрьмах и больницах, но и в учебных заведениях, в армии и даже в семье. Тело превращается в деталь многосегментной управляемой машины. Тюрьма же в этом ряду выступает в виде квинтэссенции дисциплинарных практик.

Следует признать, книги Фуко являются увлекательным чтением и содержат взрывной заряд негации (полного отрицания) капитализма и буржуазности как таковой. Леворадикальная критика Мишелем Фуко «логики господства и власти» во всех ипостасях тоталитаризма, в том числе и прежде всего – либерально-капиталистической, получила широкий резонанс в сознании западной интеллигенции. Вместе с тем, рождение парадигмального концепта «Смерти Субъекта» стало свидетельством перемещения философа из постклассики в постпостклассику, от структурализма к постструктурализму, от модернизма в постмодернизм. Если для классики в центре внимания был объект, а для модернизма – субъект, то постмодернизм приходит к «расщеплению субъекта». Принцип «Смерти Субъекта» стал вехой на пути расчеловечивания западной культуры.

Модификацией (спецификацией) этого принципа стала концепция «Смерти Автора», выдвинутая в конце 60-х годов французским литературоведом Роланом Бартом (1915-1980), прошедшем по тому же пути от структурализма к постструктурализму, что и Фуко. «Растворение автора в социальной группе», предложенное Л. Гольдманом, было первым шагом к «уничтожению» автора, но Р. Барт продвинулся гораздо дальше. Согласно формулировке М.А. Можейко, «Смерть Автора» – это «парадигмальная фигура постмодернистской текстологии, фиксирующая идею самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения» [13, с. 771]. Примером текстологического применения такой фигуры может служить книга Р. Барта «S/Z», которая представляет собой подробнейший (фактически построчный) разбор новеллы Оноре де Бальзака «Сарразин», совершенно не соотносимый с автором. Текст почти 300-страничной книги состоит из 93 главок, и в названии лишь одной из них «Бальзаковский текст» упоминается имя автора новеллы. Здесь же поясняется, что разбираемая новелла представляет собой лишь часть бальзаковского «интертекста», где действует «лишь один закон – закон бесконечных возобновлений». А далее «автору» адресуется следующий пассаж: «сам автор, это слегка одряхлевшее божество старой критики, может (или когда-нибудь сможет) стать текстом – таким же, как и все прочие; для этого достаточно будет не превращать его личность в субъект, в оплот, в источник и авторитет, в Отца, созидающего своё творение путём самовыражения; достаточно будет осознать его как бумажное существо, а его жизнь – как биографию (в этимологическом смысле слова), как письмо без референции, как связующий, а не порождающий материал...» [1, с. 306], ну, и так далее.

Так или иначе, провокации «Смерти Субъекта» и «Смерти Автора», сразу после из внедрения в постструктуралистский методологический лексикон, стали неотъемлемой частью как постструктурализма, так и постмодернизма в целом. Как и структурализм, постструктурализм был наиболее заметно представлен во Франции работами Жана-Франсуа Лиотара (1924-1998), Жюль Делёза (1925-1995), Жана Бодрийера (1929-2006), Жака Дерриды (1930-2004), Юлии Кристевой (род. 1941) и ряда других авторов. Крупнейший учёный-семиотик и блистательный писатель-постмодернист итальянец Умберто Эко (род. 1931) видел в постструктуралистах прежде всего «разрушителей французского структурализма», того самого – леви-стросовского [20, с. 348]. Заодно постструктуралисты отменили саму структуру: «естественным завершением всякого структуралистского начинания является умерщвление самой идеи структуры» [20, с. 328]. Структура в традиционном ее понимании структуралистами упраздняется. Структурацию текста заменяет его деконструкция, понятие введенное Ж. Деррида и принятое другими структуралистами. В основе деконструкции лежит «негация» «логоцентризма» – примата рационального в культуре. В поле отрицания деконструктивистов попадает прежде всего вся философская метафизика, к которой они относят не только философов-классиков, но и постклассиков – Ф. Ницше, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, поскольку в восприятии постконструктивистов все они опирались на «мысль», отсекая «не-мысль».

Исследователи отмечали, что «системное опровержение философии/культуры логоцентризма суть пафосная программа деконструкции» [4, с. 197].

Позиция «аутентичных» структуралистов таких, как Р. Якобсон, К. Леви-Строс и им подобных четко вписывается в программу постклассического сциентизма. Некоторые исследователи как отечественные, так и зарубежные, вообще называли структурализм разновидностью позитивизма. Думается, что такая точка зрения спорна, но симптоматична – ведь акцентуация структуралистами высшей ценности науки как неотъемлемой характеристики цивилизации не вызывает сомнения.

При оценке деятельности постструктуралистов возникает совсем иная картина. По сути дела, постструктурализм (он же – деконструктивизм) разрушает (деконструирует) все сложившиеся за предыдущие столетия парадигмы и программы науки – классические и постклассические. Познавательные модели науки они заменяют квазинаучными по своей сути игровыми практиками (прямо отсылая к концепту языковых игр Л. Витгенштейна) в которых полностью размываются смысловые и истинностные границы знания. «Логика смысла» превращается в логику «парадокса», «нонсенса», «абсурда», «бессмысленности». Ярче всего это продемонстрировано в книге Ж. Делёза, которая так и называется «Логика смысла» [6]. Ирония здесь в том, что «логика» постмодернизма оборачивается «паралогией» (термин Ж.-Ф. Лиотара). Паралогия – это полная непредсказуемость (в старом смысле классической логики) всего горизонта жизни и мысли. Каждая реальность, являясь текстовой по своей структуре, открывает бесконечные возможности для интерпретаций и трансформаций. Принцип «Все подвластно» (Духу в классике или личности творца в модернизме) трансформируется в предельно открытое – «Все возможно». Современному человеку остается лишь одно – отдаться текучести и непредсказуемости новейшего мира, стать таким же вечно меняющимся, как и сам мир. Тем самым всякая научность лишается последних своих оснований.

Вспомним, как сциентизм постпозитивизма завершился антисциентистскими выводами Пола Фейерабенда, философская концепция которого была прямым порождением постпозитивистской платформы. В случае структурализма мы наблюдаем как на его базе (в целом сциентистской), рождается целое направление постструктурализма, которое приходит к радикальному антисциентизму с заметным уклоном в иррационализм. Можно отметить, что не только постструктурализм, но и весь набор постмодернистских дискурсов отличает полное нерпятие научности как таковой, зачастую в иронично-пародийном облики квазинаучных построений.

Литература

1. Барт Р. S/Z. /Р. Барт. – М.: Академический Проект, 2009. – 373 с.
2. Гольдман Л. Структурно-генетический метод в истории литературы / Л. Гольдман // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С. 335-348.
3. Горных А.А. Лакан / А.А. Горных // Социология: Энциклопедия. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – С. 494-498.
4. Горных А.А. Деконструкция / А.А. Горных, А.А. Грицанов // Постмодернизм Энциклопедия. – Мн: Интерпрессервис; Книжный дом. 2001. – С. 196-198.
5. Грицанов А.А. Мишель Фуко /А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко. – Мн.: Книжный Дом, 2008. – 320 с.
6. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с.
7. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное / К. Леви-Строс. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 406 с.
8. Леви-Строс К. Неприрученная мысль / К. Леви-Строс // Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 111-336.
9. Леви-Строс К. Раса и история / К. Леви-Строс // Путь масок. – М.: Республика, 2000. – С. 323-356.
10. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М.: Академический Проект, 2008. – 555 с.
11. Леви-Строс К. Три вида гуманизма / К. Леви-Строс // Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 15-18.
12. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
13. Можейко М.А. «Смерть Автора» /М.А. Можейко // Постмодернизм Энциклопедия. – Мн: Интерпрессервис; Книжный дом. 2001. – С. 771-772.
14. Островский А.Б. Обоснование антропологии мышления / А.Б. Островский // Леви-Строс К. Путь масок. – М.: Республика, 2000. – С. 3-18.
15. Пассмор Д. Современные философы / Д. Пассмор. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 192 с.
16. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 880 с.
17. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
18. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Издательство «Ad Marginem», 1999. – 480 с.
19. Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
20. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
21. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология / М. Энафф. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. – 560 с.

22. Якобсон Р. «Кошки» Шарля Бодлера / Р. Якобсон, К. Леви-Строс // Структурализм: «за» и «против». – М.: Издательство «Прогресс», 1975. – С. 231-255.
23. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика / Р. Якобсон // Структурализм: «за» и «против». – М.: Издательство «Прогресс», 1975. – С. 193-230.

Заключение

Наш рассказ о современной философии Запада был доведен до первого десятилетия нового столетия (тысячелетия). Как можно охарактеризовать новейшее состояние западной философии? Можно констатировать затянувшееся затишье в философском пространстве культуры Запада. Большинство корифеев постклассической и постмодернистской философии ушли в мир иной, а оставшиеся пребывают в преклонном возрасте. Вспомним, как на протяжении XX века, вплоть до 80-х гг. выходили яркие книги, содержавшие глубокие философские идеи, Э. Гуссерля и Б. Рассела, Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и К. Поппера, Г.Г. Гадамера и К. Леви-Строса, П. Фейерабенда и М. Фуко, а также ряда других мыслителей, о которых шла речь в этой книге. Похоже, что к исходу XX века «последние из могикан» постпозитивизма и постструктурализма (постмодернизма) высказали все, что могли. Выдающийся российский лингвист Вяч. Вс. Иванов в этой связи высказался так – «в мире устали от бесплодности» деконструкции.

Трудно не заметить, что за последние десятилетия не только на Западе, но и в масштабах всего мира, не появилось ни одного «свежего» философского концепта, который смог бы удивить культурное сообщество и убедить в своей оригинальности; не появилось ни одной новой яркой личности в философии, заставившей сообщество, хотя бы заговорить о себе. Большинство персонажей этой книги мощно заявили о себе в философии, не достигнув 30-40 лет. Ныне философия, пожалуй, взяла паузу. Самое время подвести некоторые итоги развития западной философии за последние двести лет, чему мы и посвятили наш скромный труд.

Так или иначе, похоже, что в полуторавековой полемике сциентизма и антисциентизма в западной философии последнее слово к рубежу XX – XXI веков осталось за антисциентизмом. В первую очередь это относится к философии постмодернизма. Но об этом можно судить и потому, что конечным пунктом эволюции таких последовательно сциентистских направлений, как постпозитивизм и структурализм стали, как ранее было засвидетельствовано, откровенно антисциентистские выводы. Защитой сциентистских позиций пришлось заняться самим ученым.

«Философия мертва» – провозгласил выдающийся физик современности Стивен Хокинг. Это суждение он высказал в одной из последних своих книг «Высший замысел» (2010). По мнению Хокинга «философия на поспеваает за наукой». Решающие ответы на традиционно-философские вопросы о сущности бытия и реальности, наличии или отсутствии «Высшего замысла» призваны найти ученые-исследователи. Думается, что эти высказывания С. Хокинга – есть проявление еще одного всплеска сциентизма, теперь со стороны претендующих на философствование ученых.

Доживем, как говорится, увидим, но верится, что философия не сказала еще своего последнего слова в поиске ответов на коренные мировоззренческие и методологические вопросы.

Библиографический список

1. Великие мыслители Запада. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1999 – 656 с.
2. Гарин И.И. Воскрешение духа / И.И. Гарин. – М.: Терра, 1992. – 640 с.
3. Гарин И.И. Пророки и поэты. – Т.1 / И.И. Гарин. – М.: Терра, 1992. – 751 с.
4. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб.: Лань, 1997. – 480 с.
5. История философии: Учебник для высших учебных заведений. – Ростов Н/Д.: Феникс, 2004. – 736 с.
6. История философии: Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
7. Каневский А.С. История Логики: учебное пособие / А.С. Каневский, И.Ш. Шенгелая. – СПб: ООО «Книжный Дом», СПБИГО, 2013. – 132 с.
8. Каневский А.С. История философии: учеб. пособие / А.С. Каневский, А.А. Чемшит, И.Ш. Шенгелая. – СПб: ФГБОУВПО «СПГУТД», 2012. – 275 с.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
10. Лисин А.И. Идеальность. Часть 1 / А.И. Лисин. – М.: «Информациология», «РеСК», 1999. – 832 с.
11. Новейший философский словарь. – Минск: Изд-во В.М. Скакун, 1999. – 896 с.
12. Рассел Б. Мудрость Запада/ Б. Рассел. – М.: Республика, 1998. – 479 с.
13. Современный философский словарь. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, М., Минск: ПАНПРИНТ, 1998. – 1064 с.
14. Социология: Энциклопедия. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1312 с.
15. Философский словарь. – К.: А.С.К., 2006. – 1056 с.
16. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА, 1998. – 576 с.
17. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.
18. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Ю. Хабермас. – М.: Издательство «Весь Мир», 2008. – 416 с.
19. Хокинг С. Высший замысел / С. Хокинг, Л. Млодинов. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2013. – 208 с.
20. Хрестоматия по истории философии: Учебное пособие для вузов В 3 ч. – Ч.3. – М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 2001. – 672 с.