МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ОБОЗРИМЫЕ ТЕНДЕНЦИИ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

А.С. Колесников

Пишущий по вопросам современного философского процесса часто должен уподобляться тому художнику из притчи, которому надо было изобразить старого мужественного короля, со следом удара мечом на щеке и одним глазом, хромого и согбенного. Как известно, художник изобразил его в рыцарских доспехах, с мечом в руках и на коне, таким образом, не погрешив против истины, оставил потомкам возможность рассуждать о его величии и физических недостатках. Однако исследователь вынужден, имея подобный образ в доспехах, выяснить его истинную сущность. Наконец, есть третий, спецхроникер, знающий жизнь короля и упорядочивающий хронологически его подвиги и поражения. Попробуем выступить в роли некоего синтезатора этих точек зрения, предоставив возможность читателям достраивать образ современной философии в начале XXI в.

Напомним, что явно выраженная совокупность философских идей, на каком бы уровне мы ее не рассматривали (персональное самовыражение, направление или школа, наконец, сквозная тенденция, проходящая через века), понимается благодаря воссозданию ее логического строения и самого способа мышления, управляющего течением мысли в рамках той или иной понятийной структуры. Такое понимание является *интеллектуальной реконструкцией* данного учения, когда в стороне оставляется вопрос о природе познания, а исследователь ограничивается лишь рефлексивным освоением определенных аспектов реальной практики создания этого учения. Подобная реконструкция может проводиться в разных аспектах – через уровни существования самой истории философии, эволюцию идеи метода в философии, посредством культурологического уяснения философских идей и концепций, посредством сопоставления философии и науки, гуманности и рациональности, искусства и философии и т.п. Историко-философ-

ское познание, следовательно, принимает форму реконструкции, потому что философская концепция непосредственно дана исследователю как текст, в котором авторская мысль объективирована как некий массив предложений, тогда как смысл этих предложений должен быть логически выявлен в этом тексте.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Попытаемся дать некую реконструкцию ушедшей в историю философии XX в. и становящейся тенденции философии XXI в. Философия начала XX в. была подготовлена всем предшествующим развитием мировой философской мысли. Так, классические философские системы, основанные на систематическом миропонимании, были популярны в Европе до середины XIX в. Целью подобных концепций было стремление рассмотреть мир в его единстве, при этом предлагались единые, либо единственные, основания бытия. Глобальные философские системы продуцировались исходя из потребности объединения мира европейской культуры. Современная западная философия по своему исходному замыслу – начиная со времен Кьеркегора, Маркса, Дьюи, Джеймса и Пирса, Конта и Рассела, Ницше, Гуссерля и Хайдеггера – является попыткой *преодоления* классических структур, их критического *пересмотра* и отказа от них перед лицом новой проблемной реальности. Эта реальность включала в себя духовно-религиозный кризис европейского общества, потрясения социально-экономического характера, связанные с развитием империализма, с Первой мировой войной, появлением массового общества, идеологизированностью процессов в государстве, развитием массового производства, в том числе средств массовой информации и коммуникации, революцией в естествознании, мощным развитием науки и техники. Эта новая действительность оказала огромное влияние на мировоззрение и культуру, что и породило новые живопись, роман, поэзию, музыку, религиозные искания и литературу. Эти процессы и были отрефлексированы в философии на переломе XIX и XX вв. Сама философия из аналитико-рациональной превращается в некое творчество, использующее художественные формы, имеющее целью отразить, интерпретировать, объяснить изменившиеся символы культуры и смысложизненные вопросы человеческого бытия.

Непредсказуемое развитие социальной, экономической, культурной реальности получило должное выражение в философии. Об этом свидетельствует как неопозитивистская "революция в философии", объявившая традиционную мысль набором

псевдопроблем и бессмысленной метафизикой, так и "новые метафизики" и "новые онтологии" феноменологического, экзистенциалистского или космологически-мифологического толка. Этот процесс отражает в определенной мере идея философии как "анализа" в противоположность системосозидающим философиям или же идея философии как выражения "жизни", "конкретного", противопоставляемые прошлым "философиям идей и вещей" (по выражению Э. Мунье). Не противоречит им и трактовка истории как абсурдно-хаотического потока, приходящая на смену классическим идеям закономерного развития и эволюции, или же представление о "духовном строе эпохи", противопоставляемое связности всемирной истории и идее прогресса.

В эпоху "информационной цивилизации" и Интернета значимость любых схем всё более ограничивается кругом профессионалов. Дело в том, что мир оказался многообразным, требующим множества систем миропонимания и мироотношения. Онтологические корни многообразия философского опыта кроются в сосуществовании множества форм бытия в мире развивающихся систем. Единый мир различен в самом себе, неоднороден, дискретен, противоречив. Естественно, философский поиск направлен на понимание и объяснение бесконечного многообразия мироздания, предлагает новую методологию объяснения, технологию построения философских концепций, которые ориентированы на разных людей с их формированием личностных систем философского мировоззрения. Диалог культур Востока и Запада углубляет этот процесс.

Развитие философии в XX в. можно представить и как взаимодополнительное существование и сосуществование школ, выполняющих свои функции. Становление новой философской парадигмы на рубеже XIX–XX вв. показывает, что параллельно махизму и эмпириокритицизму укрепившиеся неокантианство и неогегельянство попытались актуализировать прошлых кумиров. Затем развивается постницшеанская философия (феноменология, логический эмпиризм, интуитивизм, философия бессознательного, различные формы реализма, экзистенциализма, философской герменевтики и т.д.) и происходит переход от классической парадигмы к неклассической.

Философия объективирована в языке, средствах, методах познания и общения. Реальные школы, философско-религиозные культуры структурно-функционально и культурно-исторически включены в целостную систему научного знания, функционируют в необходимой связи с мировоззренческими, ценностными установками, с нормами общения и социального бытия, предполагают вполне определенного субъекта. Теории – вещный или зна-

ковый результат деятельности, включенный в функционирование. Так, размывание сетки ценностей несет с собой абсолютизацию научной картины мира, выдаваемой за общемировоззренческую. Это свойственно философским школам сциентистского направления. Абсолютизация роли науки ведет не только к многочисленным парадоксам в теоретическом естествознании, но и к жесткой необходимости смены парадигм. Так акцентируется внимание на разработке философских концепций религиозного, антропологического и деятельностного направлений. Тогда как конструирование проблемы и мира, в котором и разрешаются философские теории, порывает с догматическим величием былых философских систем и философствование оказывается творческо-художественным самовыражением, главным материалом которого могут служить язык и смыслы культуры, жизнь и смерть и т.п.

Несущей опорой всего здания классической метафизической философии служила идея Бога как абсолютной субстанции: Бог выступает метафорой скрытой в мире абсолютной истины, которую надлежит задним числом отобразить в познании; Бог гарантирует соразмерность мира и человеческого мышления; идея Бога обеспечивает сакрализацию теоретической позиции философа. Именно в этом смысле представляется правомерным говорить об онтотеологической модели самообоснования философии.

В свою очередь, под "философией субъекта" ("философией сознания") в западных метафилософских дискуссиях имеется в виду философия Нового и Новейшего времени (или "философия эпохи модерна"), основанная на восходящей к Декарту "модели сознания". Последняя представляла собой способ самообоснования философии и генерирования философского знания, приходящего на смену традиционной метафизике. В свое время Декартова программа радикального сомнения стала средством учреждения нового типа философствования, основанного на полагании рефлексивно прозрачного Я в качестве абсолютного фундамента знания. Самоочевидное существование "мыслящей вещи" представляется здесь первичной (непосредственной) достоверностью и источником всякой достоверности. Отсюда следует та ключевая роль, которую в "философии субъекта" играет идея метода: метод – это техника генерирования философского знания на основе понимания самого мыслящего как самопрозрачного Я. Философствование, основанное на идее метода, осуществляется как приведение к ясности, рефлексивной прозрачности для Я любого познавательного содержания; тем самым нарабатываемое знание обретает достоверность: оно удостоверяется,

укореняясь в Я. Идея метода требует выстраивать философское знание в поле безусловно достоверного, а правила метода обеспечивают перенос исходной познавательной достоверности на последовательно развертываемую систему философского знания. Будучи источником достоверного знания о мире, мыслящее Я определяет, "что есть что" в мире. Суждения, из которых состоит знание, коренятся в воле или свободе выбора – способности Я по своему собственному усмотрению нечто утверждать или отрицать относительно той или иной вещи. Суждения про-из-вольны по своей природе, что, однако, не означает произвола познающего: вынесение суждений надлежит удерживать в границах ясного и отчетливого интеллектуального созерцания. Истинное бытие – это прозрачная для Я и им самим устанавливаемая сущностная определенность вещей. Мир как тотальность центрируется отныне не Богом, как в традиционной метафизике, а философским Я.

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ СТРАТЕГИИ

Основные методологические принципы классического "метафизического мышления" на этапе развития неклассической или "постметафизической" философии подверглись существенному пересмотру. Прежде всего это касалось мотивов единства, идентичности, отождествления бытия и мышления, сакрализации теоретического, созерцательного отношения и связанного с этим господства "философии сознания". Они претерпели существенную трансформацию в философии XX в., что было обусловлено как особенностями самого философского процесса, так и реалиями общественно-исторического характера.

Постметафизическая философия отказалась от претензии охватить тотальность сущего и не претендует на всеобъемлющую перспективу, исходя из которой рассматривается действительность. Она отказывается также от свойственного метафизическому мышлению представления о приоритете теории по отношению к практике. Ориентация на результаты работы сознания сменяется ориентацией на объективации, осуществляемые в действиях и языке[1]. Вместо метафизической претензии на предельное обоснование знания постметафизическая философия ставит проблему оснований теоретического познания в донаучных практиках. Прагматизм от Пирса до Куайна, социология знания

[1] См.: *Хабермас Ю.* Философия как местоблюститель и интерпретатор // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 20.

Шелера, гуссерлевский анализ жизненного мира, философская герменевтика от Дильтея до Гадамера, антропология познания от Мерло-Понти до Апеля и постэмпирическая теория науки начиная с Куна раскрыли эти внутренние взаимосвязи между генезисом и значимостью. Эзотерические акты познания коренятся в практике до-научного обхождения с вещами и другими лицами. Тем самым был поколеблен примат теории перед практикой.

Ключевая установка всей постметафизической философии может быть обозначена как последовательная десакрализация философского мышления. Этот тезис, констатирующий утрату абсолютных опор и ориентиров мышления и действия, возвещает преодоление основных слагаемых метафизики: а) отказ от поиска абсолютных оснований всего сущего и претензии на построение силами самой философии всеобъемлющей рациональной картины действительности. Соответственно происходит фрагментация универсального проблемного поля философии и специализация "философских исследований": единая философия распадается на "философию науки", "философию человека", "социальную философию" и т.п.; б) отказ от опоры на "чистое мышление", умозрение; философская рефлексия начинает крепиться к чему-то существующему независимо от философии: фактичность человека, науки, общества; в) философия обмирщается, "спускается с небес на землю". Утрачивая самодостаточность, она становится "служебной": служит обеспечению подлинности человеческого существования, познавательной осмысленности положений науки, социальному освобождению и т.д.

В постметафизической философии XX в. достаточно отчетливо выделяются три основные ориентации (стратегии), каждая из которых объединяет целый ряд философских школ и концепций. Во-первых, экзистенциально-феноменологическая, представленная феноменологией, экзистенциальной философией и философской герменевтикой. Во-вторых, аналитическая, подразделяющаяся на логико-аналитическую (воплощенную прежде всего в логическом позитивизме и ориентированную главным образом на анализ научного знания) и позднеаналитическую (получившую развитие после так называемого прагматического поворота и охватывающую широкий спектр лингвофилософских концепций, ориентированных в первую очередь на естественный язык). Наконец, в третьих, социально-критическая, представленная не только множеством концепций[2], развитых рядом мыслителей, но и в западном марксизме; последний, как известно, не отличался идейным или организационным единством, а постмарксизм

[2] См.: *Фурс В.Н.* Контуры современной критической теории. Минск, 2002. С. 6.

(М. Фуко, Ж. Деррида, Ф. Джеймисон) отказался и от этих построений. Постмодернизм в последние десятилетия XX столетия нивелирует эти стратегии.

Подобная схематизация позволяет выделить у этих разных стратегий общие черты, которые характеризуют типологическое единство постметафизической философии XX в. Это единство состоит в том, что в метафилософском плане она принадлежит к "философии субъекта". Ее общая характеристика, изначально проявляющаяся во всех трех ветвях, это установка на изменение (человека, научного знания, общества) с опорой на суверенное критическое сознание, единственным носителем которого является философия.

В процессе эволюции этих стратегий постметафизической философии происходит внутренняя трансформация философствования, суть которой состоит в преодолении модели сознания. Так, в рамках экзистенциально-феноменологической стратегии она проявляется в переходе от субъектно обоснованной аналитики человеческого существования к философской герменевтике, которая, сохраняя пафос экзистенциального философствования, тематизирует производность субъективности от языка: язык это способ мироистолкования, предпосланный любому акту рефлексии; прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке. "Языковый характер (Sprachlichkeit) нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего. *Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка*. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка"[3]. Не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать его предметом внешнего рассмотрения. Экзистенциально-феноменологическая стратегия самоопределяется посредством критики объективизма предшествующего новоевропейского философского мышления: полагая, что темой философской рефлексии должны быть не вещи, а человек-в-мире, философствование обретает форму осмысления "ситуации человека".

Логико-аналитическая философия конституируется посредством отрицания прежней философии как догматической метафизики, пытавшейся на основе умозрения строить рациональную картину действительности. Достоверное знание вырабатывается только наукой, основанной на твердом фундаменте позитивных фактов. Философия может помочь науке, осуществляя критиче-

---

[3] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 520.

ский анализ научного знания, выраженного в языковом виде. Переход от модели сознания к модели языка в рамках аналитической стратегии философствования связан с "прагматическим поворотом" в анализе. Логико-аналитическая философия, нашедшая свое наиболее полное воплощение в эпистемологии логического эмпиризма, основывалась, вопреки внешней видимости, на модели сознания, которая проявлялась также в трактовке языка логическим эмпиризмом. Абсолютизация репрезентативной функции языка содержала анализ воплощенного в языке знания по модели отношения субъекта (депсихологизированного сознания) к внешнему миру. "Поворот", связанный с работами позднего Витгенштейна и американских прагматических аналитиков Куайна, Гудмена и Селларса, означал прежде всего разработку прагматической концепции значения, благодаря которой на передний план выходит *коммуникативная функция языка*, а функция репрезентации трактуется как производная от нее. Квазисубъектом познания оказывается тогда надындивидуальная языковая игра (форма жизни), производящая "картину мира" – эпистемическую очевидность, первичную и предпосылочную относительно всех рациональных представлений индивидуального сознания и выступающую в силу этого как непроблематизируемая мифология.

Самоопределение марксистской традиции связано прежде всего с установкой на преодоление созерцательной классической философии и создание философской теории, совпадающей с революционным практическим преобразованием общества. Западный марксизм, отталкиваясь от факта структурной интеграции рабочего класса в развитой капитализм, ориентировался на разработку философской теории, которая сама (безотносительно к конкретной политической практике) была бы формой социальной критики. Критическая теория общества выступает как последовательная критика социального отчуждения, которое не сводится к своей экономической форме, а представляет собой универсальную социокультурную характеристику модерного общества. Отчуждение связывается с трансформацией человеческого разума – развиваемый для овладения силами природы на основе прогресса науки и техники разум становится "инструментальным", сводится к исчислению оптимального пути достижения полезных целей.

Переход от модели сознания к модели языка в эволюции западного марксизма можно проследить на примере развития проекта "критики идеологии". "Критическая теория общества", представленная именами Хоркхаймера, Адорно и Маркузе, основывалась на стратегии внешней критики: ориентируясь на идеа-

лы гуманизма, надлежало выявить неразумие, господствующее в капиталистическом обществе, разоблачить скрытые – идеологические – формы подавления личности. Основанная на структуралистской методологии версия западного марксизма, развитая Альтюссером, обосновывает социально-критическую позицию не понятием личности, а понятием социальной системы: "Можно и должно открыто говорить о *теоретическом антигуманизме Маркса* и видеть в нем абсолютное условие возможности познания самого человеческого мира и его практической трансформации"[4]. В концептуальной системе координат социальной тотальности идеологии выступают прежде всего как структуры, которые навязывают себя огромному количеству людей, не проходя через их сознание.

Преодоление "модели сознания" в эволюции постметафизической мысли повлекло за собой кардинальное изменение образа философии и характера философствования. Существо этого изменения можно зафиксировать в трех фундаментальных смещениях[5]. Во-первых, эпистемологический и моральный субъект, трактуемый как автономный, не вовлеченный и прозрачный для самого себя, оказывается окончательно децентрирован. Субъективность и интенциональность больше не считаются чем-то первичным, а предстают как функции форм жизни и языковых систем; они не "конституируют" мир, а сами являются элементами мира, раскрытого в языке. Во-вторых, в связи с кризисом идеи автономного рационального субъекта становится нерелевантным понимание знания как представления, в соответствии с которым познающий субъект противостоит независимому от него миру объектов и более или менее точно воспроизводит последний в своем знании. Упраздняется сама оппозиция субъекта и объекта, так как обнаруживается, с одной стороны, что "объективные данные" всегда и с неизбежностью субъективно предынтерпретированы, а с другой – что условием возможности нашего познания "внешнего" мира является наша сущностная принадлежность к нему. Предпосылкой пропозиционального знания оказывается неартикулированное схватывание мира, в который мы действенно включены. Наконец, в-третьих, уходит в прошлое традиционное для философии отграничение теоретического мышления от риторики, поэтики и литературы, обосновывающее "чистоту" и логическую строгость философствования. Становится очевидным и легитимируется присутствие в философском дискурсе фи-

---

[4] *Althusser L.* Pour Marx. P., 1974. P. 236.

[5] After Philosophy: End or Transformation? / Ed. by Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy. Cambridge, Mass.; L.: MIT Press, 1987.

гуративного измерения, непрямой коммуникации, силовых эффектов и т.п.

Преодоление "философии субъекта" означает не только пересмотр основополагающих допущений новоевропейской философии. Этот процесс означает утверждение более радикального и последовательного антифундаментализма, возможного благодаря выявлению и критике метафизических допущений, скрытых в самом антиметафизическом пафосе философии XX в. Непоследовательность преодоления метафизики философией первых двух третей столетия, отказавшейся от субстанциализма классических форм метафизического философствования, коренилась прежде всего в утверждении суверенности критического сознания самого философа.

Таким образом, преодоление "модели сознания" в более глубоком течении дестабилизирует философскую позицию как таковую, поскольку ставит под вопрос основополагающие для нее различения видимости и подлинной действительности, субъективного мнения и "знания". Оппозиция видимости и реальности проходит через всю западную философскую традицию, начиная с различения Парменидом "мира истины" и "мира мнения". Менялось понимание реальности – в метафизической традиции фокусом телеологического порядка был Бог, затем десубстанциализированная реальность центрировалась сознанием. Но преодоление "философии субъекта" устраняет инстанцию, правомочную апеллировать к действительному (подлинному, аутентичному и т.п.). Оборотной стороной подобного "исчезновения реальности" выступает своего рода "кризис интеллектуализма": в западной культурной традиции познавательные привилегии интеллектуалов "узаконивались" различением видимости и действительности. Профаны (или публика), оставаясь в сфере "видимости", могут обладать лишь субъективными и случайными мнениями, и лишь интеллектуалы (в частности, философы) посредством специальной дисциплины мышления прорываются к подлинной действительности и становятся монопольными обладателями знания. Но если различие видимости и реальности стирается, то на чем может основываться право философов знать и учить других?

Итак, можно заключить, что преодоление "философии субъекта" означает кризис модели "знания за другого и для другого". Соответственно ключевой характеристикой современного философствования является изменение коммуникативной структуры философского знания. В новой ситуации в значительной степени стираются различия между философскими "течениями" и "школами", а основная линия противостояния связана скорее с вопросом о "судьбе философской рациональности": если одни провоз-

глашают появление "постфилософской культуры" и сведение философствования к одной из разновидностей литературной практики, то другие отстаивают тезис о жизнеспособности философии и вырабатывают стратегии самоопределения "нечистого разума" в своезаконной профанной среде.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ОСНОВА КОНВЕРГЕНЦИИ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

Аналитическая философия, как вненациональная, вненаправленческая, становится базой, на которой осуществляются конвергенция и диалог философских культур. Четверть века назад П. Рикер отмечал, что язык является общей областью философских исследований, ибо в этой области пересекаются исследования Рассела, Хайдеггера, Витгенштейна, английской аналитической философии, феноменологии, герменевтики, работы в области религии, антропологии, мифа, психоаналитические исследования. Отказ части аналитиков от философской терминологии остается чисто декларативным и совсем не означает, что в своей деятельности они не исходят из определенных метафизических предпосылок, к которым можно отнести эмпиризм, методологический натурализм, сведение философии к логике, отождествление познания с наукой, абсолютизацию обыденного сознания и "повседневного языка".

Со второй половины XX столетия одной из определяющих тенденций развития западной философии является переход от философии "чистого" трансцендентального сознания и связанного с ней традиционного понимания языка как инструмента кодирования и сообщения выражаемых в нем мыслительных представлений, характерного для классической "парадигмы", к коммуникативно-прагматическим аспектам языка и опосредованному практикой диалогу, обеспечивающему интерсубъективность языкового понимания. Главными представителями коммуникативно-прагматической ориентации в современной западной философии являются К.-О. Апель, разрабатывающий идею трансцендентально-герменевтической коммуникативной общности, и один из крупнейших мыслителей современности Ю. Хабермас, выдвинувший проект "рациональной реконструкции" коммуникативной компетенции и "универсальной прагматики" в качестве попытки обоснования общечеловеческих условий речевой коммуникации и обратившийся к проблематике аргументативного дискурса, направленного на достижение межличностного взаимопонимания.

Указанные выше тенденции меняют облик традиционной философии как замкнутой, изолированной от конкретных наук сферы, имеющей свой категориальный и методологический аппарат, чуждый другим областям знания. Современная философия, ориентированная на проблемы языковой коммуникации, направлена на решение практических задач и опирается на интегративную методологию, синтезирующую различные подходы к осмыслению этого сложного и многопланового явления социокультурной реальности. Место трансцендентального субъекта занимает языковая игра как форма жизни, предполагающая сообщество людей, сотрудничающих и коммуницирующих друг с другом.

В аналитической философии последней четверти XX в. сложилась ситуация, когда на смену одной лидирующей программе выдвигается целый спектр альтернатив. Появились работы, в которых предпринимаются оценки тенденций, программ неоаналитической и постаналитической мысли, попытки прогнозировать развитие аналитической философии, выделения новых тенденций и исследовательских направлений. Аналитическая философия претерпела значительные, порой даже принципиальные, изменения за последние четверть века, но осталась прежней в своих основах и методологических установках – скрупулезное описание, критико-аналитическая деятельность, претензии на статус метафилософии, способ познания обусловлен способом выражения (языком, действием), и анализ способа выражения имеет логический приоритет по сравнению с вопросами познания, а тем более познаваемых объектов.

Аналитики не связаны предметным единством, имеют различные философские специальности и мировоззренческие позиции – реалистические, идеалистические, рационалистские, эмпиристские, антиреалистские и материалистические, атеистические и теистические. Но их связывает определенный *тип нормативных проблем* об обоснованиях и рассуждениях, базовые вопросы о принятии того или иного тезиса. Предмет аналитической философии – обоснование рационального рассуждения. Философы аналитической школы 1990-х годов часто ищут свое вдохновение в истории, в математике, в искусственном интеллекте, в литературе, в религии и мистицизме. На этой основе всё больше выделяются направления лингвистическое, натуралистическое и собственно философское. Несмотря на стремление дистанцироваться от некоторых стандартных подходов аналитической философии, аналитики демонстрируют новые тенденции в рамках самой этой философии, представляющей один из наиболее распространенных на сегодняшний день на Западе стилей философской аргументации.

ОСНОВАНИЯ ДЛЯ РАЗВИТИЯ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФИИ В XXI ВЕКЕ

Современное состояние философии вызвано подвижками во всей структуре бытия. Мультиплицированный полифункциональный полилог, в котором участвуют все составляющие духовной и материальной культуры Востока и Запада, Юга и Севера, структурирует их общую определенность и взаимодополнительность. Изжившие себя мифологемы и утопии, старые схемы и догмы традиционных институтов постепенно уходят вместе со становлением нового сообщества людей. Интернационализация, глобализация жизни и культуры, осознание иных ценностей, тяготение к художественному, мифопоэтическому, метафорическому философскому ви́дению, полистилистике чужого опыта культуры взаимосвязаны с трансформацией общества и образа ви́дения человека и культуры, типов личностей и их отношений к действительности, к природе, к друг другу, что порождает потребности в новых мировоззренческих ориентациях, которые обеспечивали бы адекватную передачу последующим поколениям необходимого мировоззренческого потенциала и переход к новым более совершенным формам социального бытия, включающим самобытные философские культуры.

Поэтому откажемся от безнадежных попыток привести существующие трактовки современного состояния философии к некоему общему знаменателю и попытаемся схематично указать на имеющиеся реальности как на некие *основания для развития ее тенденций*. Рассматривая возможное развитие философии в наступившем столетии по аналогии со становлением философской картины XX столетия, мы придем к заключению, что все достижения мировой философии, как и наработки последней четверти века ушедшего, должны быть приняты в качестве основы нашей экстраполяции. Поскольку актуальные темы становятся важными фокусами проблематизации философствования, а новые мыслители находят своих предшественников в предыдущих концепциях, то и история философии будет переписываться в терминах новейших достижений. Тем не менее, чтобы "переписать" историю философии, необходимо предложить нечто новое и неизведанное, которое в свою очередь рефлексирует продвижение к осознанию мультиплицированных и многозначных процессов бытия. Многие философы и исследователи – историки философии – в этом случае говорят о таких новациях, как постнеорациональность, постмодерн, постмарксизм, диалог философских культур, компаративистская философия, философская риторика, философская антропология, философия литературы,

лингвофилософия и лингвоэстетика, синергетика и философская семантика, феминизм и гендерная философия, философия ненасилия, философия маргинальных полей и генерируемого скептицизма, как о том багаже, который должен послужить новейшей философии в разрешении проблем грядущего века.

Для современного общества характерен новый технологический "прорыв", специфическим признаком которого являются компьютерные продукты, телекоммуникация, трансляция имиджей, мультимедиа. Благодаря этим технологиям мы все больше и больше вовлекаемся в социально насыщенный мир диалога с другими. С распространением коммуникационных технологий мы подвергаемся непрерывному *расширению словаря бытия*, ибо посредством процесса социального насыщения происходит погружение в поток понимания психологических онтологий различных этносов, классовых прослоек, расовых и религиозных группировок, профессионально замкнутых кругов и национальностей. Более того, мы все чаще сталкиваемся с маргинальными группами, которые, благодаря новым технологиям, находят более широкую аудиторию.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ЕЕ ТРАКТОВКИ

Переход ведущих стран мира к информационному обществу (постиндустриальной цивилизации) проявляется в высокой социальной мобильности, фрагментарности, статусном релятивизме, установке поведения на ситуацию, а не на традицию и т.д., что достаточно хорошо изучено зарубежными философско-социологическими и культурно-антропологическими школами и направлениями. С одной стороны, адекватной трансформации общества середины – конца XX столетия выглядит концепция глобализации. Чаще всего она представляет собой тотальность *казарменного* капитализма, выражающую непреодолимое противоречие неолиберальной теории и практики. Глобализация при навязывании рынков и их сакрализации – это отбрасывание большинства назад. С другой стороны, это понятие охватывает широкий спектр событий и тенденций уходящего столетия: развитие мировых идеологий; борьбу за установление мирового порядка, включая две мировые войны; скачкообразный рост числа международных организаций, в том числе наднациональных по своему статусу; появление и развитие транснациональных корпораций; "взрывной" рост международной торговли; массовую миграцию и интенсивное формирование в развитых странах этнокультурных меньшинств; создание планетарных СМИ и экспансию западной культуры во все регионы мира. Отмеченные тенденции приобрели характер синхронных общественных измене-

ний в начале – середине XX в., и произошло это превращение таким образом, что его можно характеризовать как еще один контингентный сдвиг.

В основе глобализации лежит дихотомическая типология социальной организации: локальная и глобальная, т.е. в рамках этой типологии общественными изменениями могут быть лишь процессы смены социальной организации одного типа организацией другого типа. Один из основоположников теории глобализации в социологии Р. Робертсон определил глобализацию как серию эмпирически фиксируемых изменений, разнородных, но объединяемых логикой превращения мира в единое целое. Во всех процессах им выявляются два аспекта: глобальная институционализация жизненного мира и локализация глобальности. Первая трактуется как организация повседневных локальных взаимодействий и социализации индивидуального поведения непосредственным (минующим национально-государственный уровень) воздействием макроструктур мирового порядка. Микроструктурирование мирового порядка, по его мнению, происходит под воздействием экспансии капитала, западного империализма и развития глобальной системы масс-медиа. Для жизненного мира индивидов и локальных сообществ совокупное действие трех факторов оборачивается экспансией "общечеловеческих ценностей", распространением стандартных образов, эстетических и поведенческих образцов глобальными СМИ и ТНК.

Второй аспект призван отразить тенденцию осуществления глобального через локальное, т.е. через превращение взаимодействия с представителями иных культур в рутинную практику, в часть повседневной жизни через включение в повседневную культуру элементов инонациональных, "экзотических" культур. Эта модель может быть представлена как "глобальная взаимозависимость, соединенная с глобальным сознанием". Эта глобализационная модель общественных изменений обещает затруднения в недалеком будущем, поскольку опирается на ушедшие тенденции построения международного механизма, начиная с Коминтерна и Лиги Наций. Другой теоретик глобализации М. Уотерс предлагает концепцию прерывистой глобализации, возникшей на заре истории. Здесь мы сталкиваемся с дефицитом рефлексии. Он же говорит и о постглобализации, связанной с термином постмодернизация. Однако зреют альтернативные концепции теории постиндустриального общества, которые по-своему определяют вопросы становления нового типа личности, переосмысления понятий стоимости и ценности, взаимодействия постиндустриальных держав с внешним миром в условиях перераспределения центров силы и сохранения экологических проблем.

НОВАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Появляется возможность принципиально новой концептуализации общественных изменений, которая открывается в связи с анализом событий и тенденций 1970–1990-х годов (кризис индустриальной экономики массового производства / потребления; кризис централизованной политики всеобщего благоденствия; стремительное распространение новых технологий труда, образования и досуга и т.п.). В совокупности эти тенденции выглядят как новый контингентный сдвиг, который превратил процессы *виртуализации общества* в ключевые установки социальных изменений и дал старт тенденции *экспансии политики образов*. Курс замещения реальных вещей и поступков образами, рост спекулятивной экономики, организация транснациональных рынков капитала, виртуальная – симуляционная – экономика. Не претендуя на нормативность, можно допустить, что глобализация в собственном смысле предполагает, что *символические практики* становятся в обществе ведущими по отношению к материальным (связанным с богатством и принуждением) и предстают по своему существу как глобализация символических обменов, освобождающих (уже в силу своей природы) социальные отношения от пространственных форм. С этой точки зрения условием глобализации становится развитие электронных СМИ и коммуникации, информационных технологий и компьютерных сетей. Последние многозначно совмещают удаленные события и места и делают их тотально взаимозависимыми, а глобальная сеть позволяет схватывать мир как единое целое.

Ф. Джеймисон пишет в понятийной постмарксистской перспективе о "критике культуры", которая предстает у него как логика культуры позднего – мультинационального – капитализма, одной из ключевых характеристик которой является новый тип пространственного опыта. По его мнению, мы являемся свидетелями определенной мутации "заостренного пространства", в которое мы вовлечены нашим взглядом и нашим телесным опытом и которое вполне может трактоваться как форма организации социальных практик. Обычное пространство состоит из вещей или организовано их отношением и соразмерно человеческому восприятию и действию, а вот новый тип пространственного опыта может быть обозначен как опыт гиперпространства – в новых урбанистических ансамблях отсутствует перспектива и вообще всякая человеческая соразмерность. Постмодерновое гиперпространство в итоге вышло за пределы способностей индивидуального человеческого тела локализовать себя, перцептивно

организовать свое ближайшее окружение и познавательно картографировать свое положение во внешнем виде. Этот разрыв сам может служить символом и аналогией еще более острой дилеммы – неспособности нашего сознания картографировать многонациональную и децентрированную коммуникативную сеть, в которой мы, как индивидуальные субъекты, обнаруживаем себя запутавшимися. Рассогласование между индивидуальным и социальным вызывает *экзистенциальное замешательство*, нейтрализующее нашу способность бороться и действовать.

Эту тенденцию подкрепляет *транскультурность*, культура становится симулякром, а плюралистичность потерявшей элитарность культуры подменяется некоей гибридизацией культуры с литературой, эстетикой, правом, историей религий и т.п. без расовых, национальных, региональных и иных различий. Культура в своих сочетаниях и видах переходит под знамена игры с мифологией, структурой, смыслом. Подобная реакция на изменение социокультурной ситуации, формирующихся стереотипов массового сознания раскрывает тот факт, что иерархия стоимостей, как и ценностей, оказывается чистой спекуляцией, а овеществление отношений людей передает самоосуществление личности системе потребления, которой управляет реклама, берущая на себя ответственность за все общество в целом (Бодрийяр).

Мы находимся в процессе мировой культурной интеграции. Движение к униформизму – это потеря культур и становление конформистов. Телесериал освобождает от символов, требует декодирования. Качество массовой культуры связано с количеством. Высокий уровень доступа неличен. *Присваиваются определенные стереотипы восприятия*. Да и в культуре произошел радикальный цивилизационный излом (Деррида, Бодрийяр, Рикер, Фай). Переход от линейной к образной культуре и цивилизации. Культура образа формируется по-иному, начинают плодотворно функционировать модели Востока, где они изначально разработаны. Цивилизация – символическая культура. Следовательно, не стоит преувеличивать аксиологическую сущность культуры, а надо переходить к качественно иному. Это открытый репертуар. Об этих процессах писали Леви-Стросс, Хассан, де Ман, их критикуют Хабермас, Рорти, Пас, Борхес. Здесь же возникают проблемы идентичности. Идентичность – это уже и путь, характер, культура, самобытность. Надо разделить культуру и философскую рефлексию культуры и философии. И проблема идентичности – это проблема научного пути развития цивилизации землян. Западная цивилизация, став на путь “иметь”, а не “быть” (Фромм), предопределила противостояние людей, стран, культур именно по отношению к “иметь”. Поэтому в основе современно-

го глобального кризиса лежит отмеченный западными мыслителями факт кризиса человека, его способа бытия, идентичности, форм рациональности, преодолеть который можно только расширив сферу рациональности и обогатив смысл рационального опытом Востока.

ПРОБЛЕМА ЗАПАД–ВОСТОК

Запад не однозначен и не един по отношению к Востоку. Есть не только разделение, но и взаимосвязи. Противопоставление Востока и Запада возникает во время греко-персидских войн V в. Оно закреплено в литературе (то, что на Востоке признается как цивилизация, на Западе – как варварство, и наоборот). Затем Восток и Запад встретились в XI в. во время мусульманского нашествия в Европу. В XV в. колониальная экспансия поссорила Восток с Западом. Каждая культура имеет свою логику. Античная культура, по сути своей культура среднеевропейская, была освоена многими – и арабами, и Востоком, и Западом. Запад – это христианско-европейская культура. Но арабская и западная культуры идентичны: общие библейские традиции и античная философская традиция, мифология, ангелология, понимание Бога. Есть различия в понимании Христа, но общее превалирует. Античную философию и науку первыми усвоили мусульмане и арабы. Синтез религий и философских концепций у них идентичен. Он идет вначале в арабо-мусульманской, затем в европейско-христианской культурах. Античная философия была ассимилирована арабской (суфизм, калам). Арабо-мусульманская философия стремится к интеграции. Роль философии в диалоге культур должна быть исследована более глубоко. Она показала универсалистские схемы.

Последовательный европоцентризм приводит к однобокому взгляду и в культуре, и в философии. Философская компаративистика акцентирует взаимосвязи и проблематизирует выравнивание точек роста культур. В компаративистике надо отойти от чрезмерных генерализаций и идти к частностям. Постмодерн и компаративизм в философии пытаются расшевелить традиционную метафизику.

Отметим и тот факт, что социальное время и социальное пространство снимают ограниченность цивилизационного и формационного подходов. Происходит взаимодействие различных цивилизаций через географическое, политическое, философское, военное, технологическое, религиозное, этическое, культурное, информационное и т.п. пространства. Влияние этих пространств

на взаимодействие и становление новой цивилизации огромное. Какое из них главное, детерминантное? Как правило, рассматривают только экономику, что больше похоже на абсолютизацию этого фактора. Следует обратить внимание и на иные пространства. Запад преуспел в экономическом и техническом пространствах, а Восток – в других. Вывод напрашивается таков, что необходимо *создание новой методологии*. Тогда в ином свете будут рассматриваться вопросы будущего. Не война цивилизаций, по Хантингтону, должна анализироваться, а *становление метацивилизационных форм общности*. Критерии цивилизации – в соционормативной регуляции.

ТРАНСФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ТЕНДЕНЦИИ

Неклассическая философская парадигма переключила внимание на "шизонарциссического" индивида и его этико-эстетическое, коммуникативно-временно́е, пространственно-экзистируемое освоение мира, культуры, тела, рельефа, структур повседневности, практики коммунологического бытия, воли, желания и жеста. Переход к трансфилософии как реальности культуры, раскрепощение человеческой чувственности и структур бессознательного, поиски нового гуманистического идеала, включающего ненасилие, экологизм и феминизм, требуют смены онтологий или их гетерогенного со-существования, и включение в философский дискурс эффекта теории, вносимого в тот или иной объект исследования, – деформации, идущей от проникнутого соответствующим теоретическим сознанием субъекта.

Рефлексирующий субъект получает осмысленный доступ к своему собственному существованию, согласно П. Рикеру, через знаки, а самость может вернуться к нам лишь как результат интерпретации. Современный мыслитель должен подвергать рефлексии собственную позицию исходя из *событийной философии* и вводить в свою теорию поправки, учитывающие те искажения реальности, которые несет с собой "частичность", особенная ситуативность, мгновенная историчность его позиции, раскрывающая невозможность и недостижимость для социального теоретика абсолютной объективности, поскольку он включен в конкретный диспозиционный контекст социоисторического пространства. Это сознание конструктивного вмешательства в объект со стороны теоретика как субъекта разворачивается в гиперлингвистическом подходе постструктурализма.

Эта уверенность "конструктивного вмешательства" укрепляется через раскрытие интегральной природно-духовно-социаль-

ной человеческой реальности, в которой взаимодействуют предметно-чувственная, телесно-биологическая, социальная, идеальная, духовная реальности. При этом ясно, что вещество природы, включаясь в содержание общественных отношений, приобретает наряду с естественной формой существования и социальную, а общественное бытие немыслимо вне идеальной реальности – значений и смыслов. Коррелируется с этим убеждением и признание *неоднородности философской онтологии*, включающей в свой состав априорные (категориальные) представления, абстракции из науки и собственные умозрительные конструкции реальности, часто являющиеся продуктом свободного творчества мыслителей. На арене философского нарратива появляется и особая субъективная реальность, существующая особым образом (в феноменологии, экзистенциализме). Человеческая субъективность и сознание в их бытийственности выступают, таким образом, предметом практической, т.е. творческой саморефлексии и самореализации. Так обосновывается антинатуралистическая и антисубстан-циалистическая трактовка субъективности и сознания. Эта декларация принципиальной необъективируемости "собственно человеческого" (бытия, субъективности, сознания) ведет к акцентации сугубо уникально-личностной, конечно-смертной, исторической и т.п. сущности всякого бытийно-экзистенциального опыта и его взаимоисключаемости относительно общезначимых установок. Философии уготована функция средства прояснения смысла индивидуального бытия, эпохи, теории, что она и делает.

Естественно, меняется и отношение к сознанию. Картезианская модель сознания, включавшая этику личной ответственности за истину, конституирование философского Я как непосредственной достоверности, методическую артикуляцию философского мышления как условие получения достоверного философского знания, центрирование мира в философском Я, которое только и определяет "что есть что" в мире, эта ставшая классической рационалистическая установка не срабатывает. Формируются *субстанциальная* (сознание как материальная или идеальная субстанция), *функциональная* (сознание как средство адаптивно-преобразовательной деятельности, как устремленность к трансцендентному, как эпифеномен телесной организации), *генетическая* (от бессознательного к супер-эго), *культурологическая* (зависимость индивидуального сознания от окружающих социокультурных факторов; групповое, общественное сознание) *концепции сознания*. Основные положения данных программ реализуются в конкретно-научных разработках по психоанализу, когнитивной психологии, искусственному интеллекту, социологии личности и др.

Приоритет динамическо-каузальных субординационных связей между фундаментальными и прикладными характеристиками сознания достраивается моделями, признающими принципиально вероятностную природу структуры сознания и корреляционные связи между ее элементами. В центре структуры – когнитивное ядро, объемлющее формы субъективного овладения знанием, формы трансперсонального развития знания, механизмы субъективно-личностной деятельности. С этим ядром связаны национально-этнические и психофизические базисные характеристики сознания. Когнитивность интегрирует и диспозиционные характеристики – социально-политическую мотивацию, рефлексивно-критический компонент, эмоционально-волевые ресурсы, нравственно-эстетические установки, которые формируются непосредственно в процессе жизнедеятельности индивида. Такое резонансно-синергетическое взаимодействие составляющих сознания (В.А. Яковлев) включает в рассмотрение порождающие акты мысли.

Напомним, что П. Фейерабенд в "анархической эпистемологии" ввел принцип пролиферации, отражающий плюрализм науки и знания вообще, отсутствие строгих критериев познания, единого эмпирического базиса, логико-методологических стандартов и норм. Требования достоверности отмирают. Позже пафосом археологии знания, генеалогической деконструкции, дискурс-анализа, постмодерна в целом – была антиидеология, ставившая в центр своего анализа момент отхода сознания от непосредственного осязания жизни, от внимания к трепетной случайности сиюминутного уникального бытия, которая разрушается схемой, выстраиваемой как картина мира, – затем под эту картину и подгоняется действительность. Современные инструменты интеллектуального анализа – феноменология, позитивный экзистенциализм, аналитическая философия, современный психоанализ, негативная диалектика, герменевтика, постструктурализм и их всевозможные флуктуации – раскрыли эти проявления и пытались снять идеологическое ослепление, разломать, демонтировать машину власти, связанную с идеологией. В центр разоблачения помещается та философская и натуралистическая видимость, будто мир поддается глобальной трактовке.

Фуко, Деррида, Лиотар, однако, продемонстрировали, что экстазы разума были тоталитарными, а мнимое понимание мира – планом его покорения. Руководящего и организующего знания на все случаи жизни нет, а мировоззрение – не более как представление о мире в виде какой-то картины. Взамен предлагается очарование многообразием и непредсказуемостью мира. Так и становится критика европейской метафизики, *новая рациональ-*

ность конца XX в., когда бытие понимается как совокупность возможностей его реализации, и современная гносеология, связанная с деятельностью, психологией, лингвистикой, когнитивной философией, социологией, историей науки и техники, искусством, нарративом, нравственностью, традицией и т.п., оказывается *культурно-исторической*. Предпосылками формирования новой рациональности выступают этнографические и социокультурные исследования, а также положения о неустойчивости и неравновесности окружающего нас мира. Для нее характерна идея Конструктивного Хаоса, порождающего многообразные человеческие миры, каждый из которых функционирует с неким "региональным" законом.

НОВАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Вместе с тем сторонники новой рациональности отражают ситуацию интеграции наук, что предполагает плюрализацию подходов, ломку иерархических структур познания, распадение рациональности на несоизмеримые типы с одновременным существованием различных идеалов разума. Черты неклассичности современной философии – это скорее симптомы особого переходного этапа в познании, в философии, в культуре с дрейфом методов из одной области в другую, но и с возникновением целого слоя общей проблематики[6]. С точки зрения новой рациональности требование беспредпосылочности, непредвзятости научного познания невыполнимо. Так события социальной жизни относятся сразу ко всем трем временны́м измерениям. Даже предрассудок понимается ныне как форма культурно-исторического наследия. В новой рациональности происходит возврат к проблеме смысла бытия, а культурно-исторический фон его определяется метафорическим и аллегорическим живым обыденным языком. Все это делает невозможным построение "совершенно правильной", универсальной, рациональной картины мира. Критикой Разума должна заняться Культура, а идеалом культуры объявляется то ее мыслимое состояние, в котором свободное творчество индивида полагается высшей ценностью, даже если это творчество нарушает какие бы то ни было каноны и установления. Здесь как бы манифестируется разочарование современного мышления в безусловных ориентирах культурной истории и склон-

---

[6] См.: *Нуйкин А.А.* История философии и интеграция наук // Вопр. философии. 1988. № 5.

ность к мозаическому, калейдоскопическому и плюралистическому ви́дению мира и места человека в нем[7].

Массовая культура с ее манифестациями создает виртуальные реальности и мультиплицированную гетерогенность, которые все дальше отдаляют субъекта от подлинного знания, картины мира и ее аутентичной рефлексии. Субъект, уверенный в своей правоте, перестает существовать. Ему на помощь приходит дискурсивный поворот, выдвигающий на первое место поэтическо-риторические, социально-исторические, плюралистичные, чувственно-эстетические аспекты использования языка. Происходит ориентация на диалогичное, аргументированное рассмотрение роста знания. Многие полагают, что этот поворот по сути своей является поворотом к некому милосердному *релятивизму*, опирающемуся вместо фундаментальных принципов на оправданную этическую причину.

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОСТИ

Сдвиги в буржуазном сознании конца XX в. – неустойчивость традиций и отказ от прежних авторитетов, дух критицизма и всеобъемлющая переоценка ценностей, поиски принципиально новых форм эмоционального и теоретического отношения к действительности, преобладание личностных критериев в ее оценке, претензии на новый стиль и культуру мышления, способное воспроизвести подсознательное, интимный мир субъекта и общая ориентация на решение "собственно человеческих" проблем – характерные признаки переломной эпохи нашего времени. Но при этом ведутся поиски *целостности человеческой субъективности*, включающей рациональную, эмоциональную, образную, волевую, ценностную стороны последней, что дает выход к феноменологии телесности. Телесность понимается как неотъемлемое свойство человека, обеспечивающее саму возможность его бытия в мире, как основа жизнедеятельности и деятельности – социальной и духовной – вообще, а тело как носитель этого свойства. Телесность как бы снимает противоречия в рассмотрении человека, дает взгляд в целостности, как биосоциального существа, носителя природно-генетических заданных программ, но и схем, вырабатываемых в процессе жизни, закрепляемых в социокультурном опыте. Таким образом, предметом рефлексии стано-

---

[7] *Порус В.Н.* Спор о научной рациональности // Философия науки. М., 1997. Вып. 3; Логика неклассической рациональности и рационализм XX века / Под ред. К.В. Малиновской. Обнинск, 1992.

вится кровь и рана, любовь и игра со смертью и т.п. От формы телесности и ее состояния зависят здоровье, благополучие, счастье, полнота жизни.

Современная философия пытается решить проблему человеческой субъективности – обнаружить "истинную сущность", "природу" человека, Я, "Другого", вычленить априорную, асоциальную структуру человеческой личности, установить сферу и границы собственно человеческого в человеке, открыть подлинный смысл человеческого бытия, возвыситься над "саморазорванностью" сознания, исследуя структуры бессознательного, языка, повседневности, коммуникации. Альтернативно появляются исследования "духовного производства". Ж. Делез определяет человека как "машину желаний", а подлинный индивид предстает "деконструированным субъектом", порождающим себя свободным, лишенным ответственности, радостного, способного сказать и сделать нечто от своего имени: это желание, не испытывающее ни в чем нужды, поток, преодолевающий барьеры и коды, имя, не обозначающее какое-либо "эго".

"Смерть автора", читателя, человека, отмеченная в философии 1960–80-х годов – это "смерть субъекта" традиционной философии, отражающая современный кризис индивидуальности, демонтажа личностного опыта, сведение сознания субъекта к артефактам непрерывно воспроизводящего себя надличного механизма, "децентрации" субъекта (Р. Барт). Субъективность как пограничный модус (Хайдеггер, Бахтин, Фуко) становится и трансформируется вместе с объектами, и субъект-объектное различие становится локальным и симультанно-гетерогенным. Субъективность множественна и "полифонична" (Ф. Гваттари), развивается массовое производство (информационное и коммуникативное) субъективности, учитывающее этологические и экологические ее аспекты, что приводит к "гетеро-генезу" субъективности, имеющего свою "саморефлекционную экзистенциальную территорию", процессы самотворчества и самосозидания, приближающиеся к этико-эстетическим парадигмам, отражающим эту "процессуальную созидательность".

"Мутация" субъективации связана со своеобразием, разрывом смысла, фрагментацией, отделением семиотического содержания. В итоге появляется безграничное усложнение субъективности, которое способствует разработке экологий окружения, общества и души. Основной целью человеческой активности становится производство человеческой субъективности, непрерывно самообогащающей свои отношения с миром. В этом и есть активная борьба с угрозой нашего "общества производства", а по отношению к роду людскому, выживанию которого угрожает не

только вырождение окружающей среды, но и деградация ткани социальной солидарности и способов психической жизни, которые, по Гваттари, следует буквально переизобрести, через указанные выше три экологии.

Борьба против "сверхдетерминированности" субъекта привела к поиску и выработке "стратегий" нахождения свободного пространства созидания, которое обнаруживается на краях культур, структур, классов, групп, сознаний, текстов, языков. Этот поиск выявил более сложное понимание человека, его природы, сознания и аргументированную социально-духовную зависимость субъекта на уровне его мыслительных операций и продемонстрировал неискоренимое доверие к внутренней духовной жизни человека, уверенность в реальности лично пережитого в опыте и утверждение духа свободного творчества в философии как отречение от идеолого-рационализированных способов доказательства[8].

ПОНИМАНИЕ МЕТОДА ПОЗНАНИЯ

Особенности современной диспозиции гносеологии и онтологии во многом связаны с *развитием понимания метода познания*. Процесс технологизации социума, итогом которого стало своеобразное размывание инструментальной, технологической компоненты сознания, ее "ассимиляции" сознанием, а также внутренняя логика дискуссии последних десятилетий об *инструментальном разуме* привели в своем развитии к иному пониманию метода познания, которое становится результатом определенного процесса *выхода за его гносеологические рамки*. Данная тенденция своеобразного "расширения" представлений о методе понимается то как субъективация метода, то как попытка охвата всех уровней форм абстракции субъекта. Эти тенденции указывают на осмысление метода с точки зрения рефлексируемых и нерефлексируемых сторон.

Обращение к анализу познания самоорганизующихся систем приводит многих исследователей (в частности, следующих традиции диалогизма) к выводу, что *метод* перестает рассматриваться как заранее заданный инструмент, он как бы *рождается*, конституируется *в культурологическом, ценностном пространстве диалога субъекта и объекта* и при этом не принадлежит ни тому ни другому, так же как и возникающий смысл. Тем самым гно-

---

[8] *Колесников А.С., Ставцев С.Н.* Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., 2000.

сеология в традиционном смысле, жестко противопоставляющая субъект и объект, оказывается ограниченной в своих возможностях. Возникает принципиально новая диспозиция, соотношение гносеологии и онтологии в структурах философского знания, которая состоит в смене представления об их фундаментальной противоположности на представление об их бинарной оппозиционности с изменяющейся степенью противостояния в результате изменения характеристик субъекта и объекта. Признание ограниченности парадигмы сознания как отражения, преодоление узкогносеологического представления о категориях субъекта и объекта должно, очевидно, уступить место пониманию определенной *субъект-объектной целостности* (с признанием специфики субъекта и объекта).

Наиболее адекватным концептуальным основанием для понимания данной тенденции расширения представлений о методе и соответственно изменения представлений о диспозиции гносеологии и онтологии является определенный *синтез* прежде всего таких концепций, как синергетическая концепция аттрактора – неявленной структуры объективной реальности, как бы из будущего формирующей процессы настоящего при условии "случайного" попадания субъекта на данный аттрактор (И. Пригожин, И. Стенгерс); концепция "техносов" как структур сознания, являющихся произведениями человеческой практики и в свою очередь выступающих производителями новых форм познания и практики; концепции эволюционной эпистемологии (К. Лоренц, Р. Риль, Ж. Пиаже, Г. Фоллмер и др.).

При изучении досубъективных целостностей определилась значимость трех стратегий "поворота" в проблематике субъективности: от анализа сознания к анализу языка (Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер); от непосредственного анализа душевной жизни (сознания) к проблемам языковой природы и механизмов действия бессознательного, его языковой структурированности (Леви-Стросс, Лакан, Барт, Фуко, Эко); "лингвистический поворот" и проблематизация границ языка (поздний Витгенштейн, постмодерн). Так оказались взаимосвязаны историко-философское обобщение основных эпистемологических концепций в философии XX в. и рассмотрение субъективности как их методологического основания и общего тематического поля.

Эпистемология – теоретическая основа, по меньшей мере двух основных методологических "узлов" философии XX в., тематически объединяющихся вокруг *проблемы сознания* и *проблемы языка*. Исследуя проблему субъективности как ме-

тодологическую проблему, мы изменяем классический статус субъективности. Субъективность, опосредованная отношением к языку, формирует в XX в. образ эпистемологии. Отношение к языку выражается через эмпирический анализ высказываний и через прояснение языковой природы понимания и конституирования самой субъективности (аналитическая и герменевтическая стратегии). История философии XX в. как история основных эпистемологических концепций – это динамика выраженных в них различных методологических форм субъективности. Подобный методологический подход к истории философии XX в. выявляет скрытый эпистемологический фундамент современной философской культуры, заключающийся в *метатеоретическом* потенциале, позволяющем обобщить несоизмеримые до сих пор методологические комплексы.

Внутри философской культуры XX в. отчетливо выделяются комплексы герменевтических, аналитических методов и западного марксизма. В основе их в качестве теоретической предпосылки лежит идея познания как объяснения в аналитической стратегии и познания как понимания – в герменевтической. Это обстоятельство делает их двумя крупнейшими эпистемологическими концепциями в философии XX в. Эти методологические комплексы имеют собственную внутреннюю структуру. Комплекс аналитических методов включает методы формальной теории науки, методы анализа языка и группируется вокруг идеи "анализа высказываний". Специфику аналитических методов определяют отношение к языку, логика и сознательная систематичность. Внутри этого методологического комплекса выделяются *методы формальной теории науки*, где лингвистическим основанием анализа является "идеальный язык", и *методы анализа языка*, где повседневное и неустранимое обращение с языком само служит последней методологической инстанцией.

Комплекс герменевтических методов включает методы исторической и философской герменевтики и формы феноменологического метода, т.е. это те философские концепции, которые могут быть обобщены вокруг понимания как эпистемологической стратегии в философии XX в. Содержательным основанием ее являются идеи "конституирования" субъективности и "историчности" форм субъективного существования, а методологическими формами выступают историческая и философская герменевтика, как учение о понимании в науках о духе и феноменология, как попытка понять смысл исходя из данностей сознания.

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПОЗИЦИЯ

С 60-х годов XX в. формируется постмодернистская позиция эпистемологической проблемы метода и самого понятия субъективности как ее основания, противопоставляющих субъективизм как своеобразную альтернативу методологизму эпистемологии. Внутри постмодернистского методологического плюрализма выделяются ряд позиций, тематически представляющих собой реакцию на основные эпистемологические концепции XX в. Способ совмещения постмодернизма с основными эпистемологическими традициями внутри философии XX в. можно представить как антиметодологизм и "постмодернистскую субъективность", включающими переходы от формальной теории науки к методологическому анархизму (П. Фейерабенд), от анализа языка к философии ненормированного дискурса (Р. Рорти), от феноменологии и герменевтики к аналитике текста, телесности, воли. Актуализация переосмысления темы субъективности в ее отношении к проблеме метода представляет собой принципиальную альтернативу предпринимаемому в ряде вариантов современной постмодернистской философии превращению историко-философской науки в культурологическую риторику.

Постмодернизм – сознательно проводимая стратегия (начиная со сферы эстетического производства, литературоведения, архитектуры) применительно к области интеллектуального труда. Постмодерное состояние – это сегодняшняя "*фактичность разума*", предпосылочная по отношению к той или иной сознательно избираемой установке. Это *завершение эпохи модерна* (нового и новейшего времени по привычной терминологии), т.е. восходящей к Декарту концепции мыслящего как очевидного сознания и просветительской идеологии преобразования. Сознание как определенная модель самообоснования философии – специфический комплекс процедур, обеспечивающий генерирование философского знания; неантропоморфный характер такого сознания подобен "машине сознания", которая была нужна Декарту для самообоснования философии и была "вписана" в человека, в дальнейшем представление о том, что каждый человек обладает сознанием, обрело прочность общеизвестного шаблона. В последнее время характерные формы организации социальных практик ведут к тому, что индивид как личность не конечная инстанция мышления и действия, а скорее эпифеномен автономно и анонимно ("бессознательно") функционирующих систем, определяющих его жизненность, но непрозрачных и неподконтрольных его сознанию.

Тезис о "смерти человека" лишь констатирует в обобщенной и радикальной форме уже состоявшееся преодоление модели самопрозрачного суверенного сознания – основополагающей конструкции модерна. Постмодерн раскрывается как радикальный и последовательный антифундаментализм, основанный на выявлении и критике метафизических допущений, скрытых в антиметафизическом пафосе модерна XX в. Этот антифундаментализм ставит под вопрос оппозиции видимости и подлинной действительности, субъективного мнения и объективно достоверного знания. Соответственно порождается "исчезновение реальности" и " кризис интеллектуализма" (конец истины) как характеристики постмодерного состояния. Логика симуляции определяет реальное чисто операционально – по ту сторону репрезентации и метафизики. По Рорти, только неопрагматизм, сочетающий прагматическую позицию с последовательным осуществлением "лингвистического поворота", выходит за пределы разделения на трансцендентализм и эмпиризм благодаря тому, что это их общая истина ставится под вопрос. Завершение "проекта Истины" приводит Рорти к провидению постфилософской культуры, в которой люди остались одни – без связи с трансцендентным – и в которой никто не признается более рациональным или истинным, чем другой. В этой культуре уже нет квазинаучной области философии как академической дисциплины, как нет и профессионального предмета, который бы отличал профессора философии от историка или литератора. Новый философ становится многоцелевым интеллектуалом, осуществляющим рассмотрение сходств и различий между образами мира.

Постмодерн – это и состояние исчерпанности тех принципов, которые задавали мышление и его эвристические горизонты ранее, и переходная фаза, когда должны быть переопределены и по-новому обоснованы такие базовые ценности, как истина, знание, красота, добро и зло и т.п. Контуры нового мышления, о чем косвенно и говорил постмодерн, еще только намечаются. Среди его характеристик – множественность и гетерогенность истин, контекстуализация познающего (включение саморефлексии), "плюрализм", означающий равноправность всех истин. Система знания должна быть гетерогенезисом – хаосом и порядком, состоящим не в сведении к единому основанию, а в порождении многообразия (Делёз). Мышление иного выступает средством формирования "открытой" идентичности. Постоянное пере-описание мира становится формой проявления и средством развития креативности мышления. Признание любого знания как образа того, что "есть на самом деле", любого фантазма оправдано операционально своей практической продуктивностью наряду с мно-

жеством других равноправных дискурсов. Знание выступает техносом (инструментом), который избыточен по отношению к целерациональной деятельности. Это "тело понимания", замещающее классический принцип предустановленной гармонии идей и вещей, образующее поле интеллигибельного. Познание не отображает действительность (целостная картина невозможна), а как разновидность креативной деятельности посредством подручных средств произвольно комбинирует знание для достижения своих целей. Отсутствие последствий говорит о том, что данная идея вообще не является знанием. Только потребитель знания определяет, что есть для него знание.

Постнеклассическое мышление (заинтересованная критичность, незаинтересованная наблюдательность, обращенность к началу) и формирование нового типа эпистемологической модели процессуально соотносятся в своей динамике. В этом развитии они требуют новой этики познания, сменяющей этику достоверности (личной ответственности за истину). Становится интернациональной не только западная, но и восточная философия, которые выступают глобальными способами философствования. Здесь происходит поворот от абсолютного бытия к мультикультурной мысли, которая возникает на основе феминистского сознания и философии рас, экофеминизма и т.п. Однако мы имеем дело не с преодолением метафизики, но с умножением ее возможностей (Деррида). При этом многие мыслители и исследователи сходятся в необходимости в новом обосновании *трансцендентальной философии*: многозначная гибкая позиция трансцендентализма изначально способствует преодолению крайностей противостояния метафизического системотворчества и скептического безволия познания, которым так подвержено рефлексивное философствование.

В целом же для постнеклассической философской парадигмы характерно то, что она вводит в анализ утопию и миф, нарратив и рефлексию, традицию и ритуал, жест и тело, власть и культуру, метафизику крови и раны, игру со смертью и многое др., которые замещают собой Логос, рациональность, Разум в их самоценных смысловых структурах. Эта парадигма связана с акцентированным переключением на индивида, этико-эстетическим коммуникативно-временны́м, пространственно-экзистируемым освоением мира, культуры, рельефа, структур повседневности практики коммунологического бытия, желания и жеста, воли и ненасилия, справедливости и свободы. Бытие понимается как совокупность возможностей его реализации, и современная гносеология, связанная с деятельностью, когнитивной философией, гуманитарными науками, искусством и традицией, всё больше

раскрывается как культурно-историческая. Но массовая культура с ее манифестациями создает виртуальные реальности и мультиплицированную гетерогенность, которые всё дальше отдаляют субъект от подлинного знания, картины мира и ее аутентичной рефлексии. Философия стремится раскрыть природу целого в субъекте познания и деятельности, а универсальной формой ее выражения оказывается культура. Закономерно, что современная западная философия становится философской антропологией, философией пола, любви, смерти, духа, культуры, техники, науки, политики, педагогики и т.п.

ДИАЛОГ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

Формирование философии конца XX – начала XXI в. сопровождается глубокими качественными изменениями в содержании и структуре философского мышления по сравнению с его предшествующими формами. Существование философии раскрывается не только в универсальных категориях, но и в локальных, национально-региональных образованиях. Восток и Запад, Латинская Америка и Африка, Север и Юг дают особенные рефлексии общества и человека, природы и космоса. Общечеловеческое ви́дение мира помогает более ясно представить развитие философии в современных ее модификациях. Понятен особый интерес к мыслительному материалу Латинской Америки, Китая, Индии, Африки, арабского Востока, который возникает на фоне коренных изменений в развитии мировой цивилизации. История философии из историй отдельных мыслителей, регионов, стран и континентов становится *глобальной философией*, включая целую гамму увеличивающегося многообразия теорий при интегральном целом. Философия в рамках общечеловеческой культуры интенсивно занимается обоснованием новых путей развития, новых оснований человеческого бытия, новых ценностей, новых смысложизненных ориентиров. И можно только гадать, какие уникальные концепции будут представлены нам в недалеком будущем.

Одни философы (например, С. Радхакришнан, С. Вивекананда, А. Гхош, Нисида Китаро, Л. Сенгор, Л. Сэа) пытаются осознать национальные, региональные, социальные проблемы по отношению к своей традиции и современной философии Запада, другие призывают к синтезу национального и западного на разных основаниях (Ху Ши, М.М. Шариф, Фэн Юлань, Фан Дунмэй). О синтезе науки и религии говорит С.Х. Наср, как и о создании "универсального" ("совершенного") человека[9]. Современная ара-

[9] *Nasr S.H.* Knowledge and Sacred. L., 1981. P. 182, 183.

бо-мусульманская философия решает не только проблемы идейного наследия, но и разрабатывает свои оригинальные идеи. В ней также присутствуют экзистенциализм (Абд ар-Рахман Бадави), логический позитивизм (Заки Нагиб Махмуд), персонализм (Мухаммад Азиз Лахбаби), марксистская мысль (Ж. Ханна, Махмуд Амин аль-Аким, Х. Мурувве).

После получения независимости государствами Африки в середине XX в. развернулись широкие дискуссии о "негроафриканской философии". Ушел в прошлое *негритюд*. Л. Сенгор определял его как совокупность ценностей черного мира: первичности интуиции, эмоции и ритма, чувства группы и диалога, пытаясь соединить при этом онтологический, гносеологический, этический, социально-философский подходы. По его мнению, "философия негро-африканцев, будучи онтологией, выражает их психофизиологию"[10]. Предан забвению "коншиенсизм" К. Нкрума как поиск духовной и материальной интеграции Африки на основе современной динамичной идеологии, которая на своей философской базе смогла бы преодолеть разорванность африканского сознания, гармонично соединить духовно-идеологический, культурный и мыслительный потоки: традиционные ценности Африки, западные ценности, ценности ислама и христианства. Проблемы бытия, мира и человека разрабатываются в новейших работах африканских философов М. Тона, П. Хутонджи, философская герменевтика – в трудах Т. Окере, Ж. Киньонго, О. Нкомба, феноменологии – И. Лалейе[11]. Проблему корреляции разных уровней реальности как формы бытия современной философии разрабатывает Квази Вireду (Гана). Эта проблема приняла форму исследования диалога африканской и западной культур с целью устранения противоречий между ними. По его мнению, африканское мировоззрение со своей метафизикой синтеза, единства материи и духа расположено к диалогу в большей степени, чем европейское. Философия, как считает Вireду, "не является детерминистским выражением культуры".

Современная *латиноамериканская философия* настойчиво обосновывает свои пространство, субъект, предмет и отношение к культуре. В первой половине XX в. происходит становление идей и концепций латиноамериканских мыслителей, формирующихся на почве осмысления взаимодействия между воспринятыми идеями из Европы и "почвенным", индихенист-

---

[10] *Senghor L.S.* On Negrohood: Psychology of the African Negro // Diogenes. 1962. N 37. P. 7; *Idem.* L'esthetique negro-africaine // Diogenes. 1956. Oct., N 16. P. 45.

[11] См.: *Корнеев М.Я.* Африканские мыслители XX века. СПб., 1996.

ско-философским мировоззрением. Данное направление тяготеет к созданию не просто "аутентичной", но и "уникальной" латиноамериканской философии по генезису идей, их бытованию в культурах, стилистике философствования, политической и социальной ангажированности, ярко выраженной персоналистской нацеленности. Здесь диалог философских культур варьируется от "встречи", понимания и синтеза до их полного противопоставления.

Латиноамериканская философия определялась как "философия освобождения", но развивалась и как философия латиноамериканской истории и культуры (Л. Сеа), как философская антропология, как философия "географического символизма". Большое место отводится анализу расово-этнических факторов, национальной ментальности, культурно-исторической молодости латиноамериканских стран (Миро Кесада), проблемам слаборазвитости, зависимости (Салазар Бонди). Можно указать на заявления об отсутствии самостоятельности латиноамериканской философии, ее подражательности. Но специфика латиноамериканской философии не может быть понята вне социально-исторического контекста. Жизненно важные практические задачи общественного развития не позволили мыслителям заниматься "чистыми" философскими медитациями, а "дистанция" между теоретическим представлением практики истории в виде философских абстракций и практикой истории как таковой была гораздо меньшая, чем в европейской истории. Важной чертой латиноамериканской философии является преобладание социально-этической проблематики, когда философия культивируется как форма мышления, небезразличная к действительности, как путеводитель-наставник латиноамериканца в его общественной и индивидуально-личностной деятельности и поведении. В конце XX в. методом поиска становится деконструкция, выработка модели интеркультурной философии, переопределение смысла универсального через диалог (и разрыв) с западноевропейской философской традицией[12].

В заключение следует отметить, что философия XX в. претерпела значимые изменения и в наши дни представляет собой множественную совокупность традиций, идей, методов, гипотез, теорий и моделей описания и отображения различных ду-

---

[12] См.: *Петякшева Н.И.* Латиноамериканская "философия освобождения" в контексте компаративистики. М., 2000; Современная зарубежная философия: компаративистский подход. СПб., 1998. Т. 2. С. 201–303; *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток–Запад. СПб., 2004.

ховных феноменов и общественных реалий. Эволюция современной философии Востока и Запада была по преимуществу не линейной, а представляла собой многомерный, противоречивый и неоднородный процесс. Общность многих жизненно важных проблем современного человечества, возрастающие процессы культурного сближения и взаимопонимания, выражающие известную целостность мировой истории, ставят перед философией новые задачи, требуя преодоления национальной и региональной ограниченности, теоретического осмысления социального и культурного опыта человечества в их взаимосвязи и взаимозависимости.