

УДК 101.1+7.01

А. И. ЗИМИН, О. В. ЗАЙЦЕВА*

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

Избранные главы учебного пособия

В этом номере завершается публикация глав из учебного пособия «История философии» для студентов и аспирантов творческих вузов, которое готовится к выходу в издательстве Литературного института имени А. М. Горького.

Издатели надеются, что пособие будет полезно не только студентам и аспирантам, но и молодым литераторам и деятелям искусства, всем интересующимся историей формирования и развития человеческого мышления, сознания, общества, культуры и гуманитарных тем и проблем в деле изучения и понимания, вех, путей, направлений и развития нашей цивилизации.

Ключевые слова: иррационализм, философия жизни, бессознательное, экзистенциализм, Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд, Вильгельм Дильтей, Георг Зиммель, Анри Бергсон, Эдмунд Гуссерль, Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, Альбер Камю, Жан-Поль Сартр, неопозитивизм, аналитическая философия, Людвиг Витгенштейн, Бертран Рассел, критический рационализм, Карл Поппер, постпозитивизм, философия науки, герменевтическая философия, Ганс Георг Гадамер, структурализм, Клод Леви-Стросс, постструктурализм, постмодернизм, Мишель Фуко, Жан-Франсуа Лиотар, Жак Деррида, Жиль Делёз, Феликс Гваттари, ризома.

ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ощущение надвигающейся политической и социокультурной катастрофы было свойственно не только Шопенгауэру, Кьеркегору и Ницше. По-своему она воспринималась и такими представителями академической философии того времени, как **Вильгельм Дильтей** (1833–1911) и **Георг Зиммель** (1858–1918).

* Александр Иванович Зимин — доктор философских наук, профессор кафедры общественных наук Литературного института имени А. М. Горького (Москва, Российская Федерация); zimmin1945@inbox.ru

Ольга Вячеславовна Зайцева — кандидат философских наук, доцент кафедры общественных наук Литературного института имени А. М. Горького (Москва, Российская Федерация); zajceolga@yandex.ru

** Окончание. Начало см.: «Вестник...». 2017. № 3.

Дильтей и Зиммель разделяли мировоззренческие установки основоположников философии жизни и экзистенциализма, но пытались соотнести их с методологическими проблемами исторического познания. В. Дильтей начал свою философскую деятельность как неокантианец, но более он известен как историк культуры, сторонник философии жизни и основатель герменевтики. Дильтей попытался совместить кантовские идеи относительно «критики чистого разума» с собственной критикой «исторического разума», под которым он понимал «науки о духе». Дух у него, как и у Гегеля, это то, что имеет отношение к человеку, истории его существования и деятельности, то есть, собирательно, к тотальным проявлениям его жизни и культуры. Тем самым Дильтей одним из первых сделал культуру объектом специального научно-философского исследования, объединив её с понятием тотальной человеческой природы, неотъемлемой от понятия жизни.

Деятельность человеческого сознания понимается им как проявление жизни, как способ, которым нечто для него «есть», то есть воспринимается как существующее. При этом сознание как проявление жизни не сводимо к нашей интеллектуальной деятельности. Оно есть проявление нашего психического состояния, можно сказать — глубинного, ментально бессознательного и качественно отличного от всего интеллектуального. А потому все предметы, наши волевые акты, наше Я — наш внутренний и внешний мир даны нам как наше субъективное психическое переживание, как следствие нашей веры в реальность внешнего по отношению к нам мира.

Можно сказать, что «науки о духе» психологизируются Дильтеем, поскольку их основанием называется внутреннее переживание, что радикально отличает их от наук о природе, основывающихся на внешних восприятиях. Дильтей полагает, что природу мы «объясняем», а душевную, психическую жизнь «постигаем». Таким образом, Дильтей переходит от наук о духе к их конкретизации на основе новой науки — психологии. Однако получаемые в процессе психологического постижения результаты наук о духе, в свою очередь, требуют интерпретации, или истолкования, чтобы сделать их понятными для других исследователей. Вольно или невольно Дильтей подходит к необходимости разработки нового метода познания, в области наук о духе, или культуре, который получит у его последователей — Х.-Г. Гадамера и Больнова — название *герменевтики*.

Профессор философии и социолог **Георг Зиммель** испытал на себе, как и Дильтей, сильное влияние неокантианства и, подобно Дильтею, увлёкся идеями философии жизни и культуры. Для зрелого периода его жизни и деятельности характерно понимание жизни как чистой бесформенной *витальности*, некоего стихийного порыва, в рамках которого осуществляется его самоограничение, приводящее к возникновению конкретных формообразований. На витальном уровне такая ограничивающая себя форма олицетворяет собой смерть, которую несёт в себе жизнь. Таким образом, бесформенная жизненная стихия, активная по своей сути, склонна к самоуничтожению, к смерти, в результате которой появляется нечто реальное, что называется *культурой*. Под культурой понимается нечто устойчивое, определённое, отличное от неустойчивого и внутренне неопределённого жизненного порыва, нечто отрицающее и противостоящее ему. Вместе с тем такая культура

противостоит не только исходному жизненному порыву, но и духовности, воплощённой в творчестве и эмоциональном движении человека. Такого рода духовность сама по себе жизненна и стихийна и находит свою «смерть» и получает воплощение в конкретных культурных формах. Поэтому жизнь и дух равным образом реализуются в культуре, а философия жизни постепенно трансформируется в *философию культуры*, которая получает дальнейшее развитие в западной философии XX столетия. Таким образом уточнённая философия жизни получила развитие и признание в XX веке.

Ещё одним крупным представителем иррационализма и философии жизни является французский мыслитель **Анри Бергсон** (1859–1941). Родился Бергсон в Париже, в англо-еврейской семье. Начальное образование получил в лицее Кондорсе, а после этого в 1881 г. окончил знаменитую Высшую нормальную школу. После получения высшего образования работал в качестве преподавателя философии в провинциальных лицеях. По возвращении в Париж занял в 1900 г. кафедру философии в престижном Коллеж де Франс. В 1914 г. Бергсон был избран членом Французской Академии наук. Это не помешало тому, чтобы ряд его философских работ попал в «Индекс запрещённых книг» как противоречащих идеям католической церкви, что побудило его расстаться с педагогической практикой и более активно включиться в творческую и общественно-политическую деятельность. В 1927 г. Бергсону была присуждена Нобелевская премия. На склоне лет он принял католичество.

Трагическим рубежом в жизни и деятельности Бергсона стала Вторая мировая война — оккупация нацистской Германией Парижа и Франции. Хотя пронацистская власть вишистов пыталась предоставить Бергсону особые привилегии по нераспространению на него антиеврейских акций, философ эту подачку отверг и, как и другие его соотечественники-евреи, отправился на унижительную регистрацию. В очереди на сильном холоде он простудился и вскоре умер.

Перу Бергсона принадлежат такие работы, как «Очерк непосредственных данных сознания» (1899), «Смех» (1900), «Творческая эволюция» (1907) и ряд других, в которых представлена его позиция относительно интуитивизма и философии жизни. Исходной идеей для него становится *понимание мироздания как жизненного единства духа и материи*. Жизнь, по Бергсону, равным образом является началом как материи, так и духа, которые сами по себе ничего не значат, а являются только составными элементами жизни. При этом сущность жизни может быть познана только при посредстве интуиции как некий изначальный «жизненный порыв», не поддающийся логическим определениям, поскольку жизнь шире любых определений, являющихся её порождением. Совокупность всех конкретных порождений жизни, как материальных, так и духовных, к познанию которых стремится с помощью традиционных методов человек, всегда будет оставаться по своему объёму меньше эволюционирующей жизни, познать которую таким образом нельзя. Можно с помощью традиционной науки и философии познать различные проявления материи в различных, непрерывно изменяющихся её формах, можно, подобно Аристотелю, достаточно убедительно установить различия между растениями, животными и человеком. Но для понимания того, что есть жизнь и как она эволюционирует, требуется новая философия и новый

метод познания, основу которых будет составлять интуиция, в основе которой окажется непосредственное переживание жизни. Эволюцию жизни Бергсон определяет как «стремление, сущность которого состоит в том, чтобы пройти форму зародыша, создать одним фактом своего роста расходящиеся направления, по которым она распределится» [2, 116].

В этом своём стремлении «жизнь должна была усвоить привычки неорганической материи, чтобы понемногу увлечь её на иной путь... Изучение развития состоит в том, чтобы выделить известное число расходящихся направлений, оценить важность того, что происходило в каждом из них — словом, в том, чтобы определить и измерить эти разъединившиеся стремления. Сочетая эти тенденции, мы получим приблизительное понятие или скорее подобие о едином движущем принципе, вызвавшем их. Кто понял это, увидит в эволюции не ряд приспособлений к обстоятельствам, как утверждает механическое воззрение, и не осуществление единого плана, как учит доктрина конечных целей, а нечто совсем иное» [2, 118]. Этим иным и будет жизненный порыв как единый и всеобщий источник всего существующего и творчески развивающегося.

Это существующее и творчески развивающееся представляет собой некий двуединый поток жизни, которая по мере её развития воплощается в нечто материальное и духовное. Согласно Бергсону, «интеллектуальность и вещественность во всех их подробностях образовались путём их взаимного приспособления. Та и другая произошли из более обширной и высокой формы существования. Здесь и должно быть их место, если мы хотим видеть их зарождение» [2, 206–207].

Очевидно, что Бергсон признаёт существование материи и существование духа, или интеллекта. Признаёт он и их тесную взаимосвязь, взаимовлияние, и взаимное развитие, однако полагает, что от развития интеллекта зависит наше представление о развивающейся материи: «Чем более интеллектуальный характер принимает сознание, тем более пространственный вид получает материя. А это значит, что когда эволюционная философия представляет себе в пространстве материю, разрезанную по тем линиям, по которым последует наше действие, эта философия заранее принимает готовый интеллект, происхождение которого она хотела бы объяснить» [2, 209].

Интеллект наряду с инстинктом — есть достояние живых существ, или существ жизнеспособных, то есть существ, способных приспосабливаться к условиям существования. Одним из таких существ является человек как порождение творческой эволюции, в ходе которой он приобрёл такую отличительную черту сознания, как «способность изготавливать искусственные предметы, в частности орудия для приготовления других орудий, бесконечно варьируя производство» [2, 155].

Бергсон отмечает, что такие орудия способны создавать и другие живые организмы: насекомые и животные. Но в основе их деятельности лежит инстинкт, который «в законченной форме есть способность пользоваться и даже создавать орудия, принадлежащие организму», человеческий же «законченный интеллект представляет способность изготавливать и употреблять неорганические орудия» [2, 156].

Как видим, преимущество интеллекта над инстинктом очевидно. Но оно появляется поздно и у человека не отрицает инстинкта. У человека инстинкт

и интеллект представляют два расходящихся, но одинаково уместных разрешения одной и той же проблемы» [2, 159]. Этой проблемой является проблема познания. И в этом отношении Бергсон считает, что «интеллект и инстинкт включают в себя два резко различных способа познания... Отсюда видно, что интеллект (l'intelligence) направляется по преимуществу к сознательности (la conscience), а инстинкт к бессознательности» [2, 160].

При этом познание, прирождённое инстинкту, относится к вещам, а познание, прирождённое уму — к отношениям. «Философы различают материю и форму нашего познания. Материя — это то, что даёт нашей способностью восприятия, так сказать, в сыром (brut) состоянии. Форма же есть совокупность отношений, устанавливающаяся между этими материалами для построения систематического знания» [2, 165].

Интуиция понимается Бергсоном как *инстинкт*, который не имеет практического интереса и является сознательным по отношению к самому себе. Он способен размышлять о себе самом как объекте и бесконечно расширять его. Тем самым такой инстинкт способен ввести нас «в самые недра жизни».

Можно сказать, что Бергсон в своей философии признаёт факт возникновения и развития материи как объективной реальности. Признаёт он и возможность познания материи, чем и занимаются современные ему науки о природе. Он разделяет идею многих материалистов начала XX в. относительно того, что основные понятия и законы нашего интеллекта развивались по аналогии с развитием материальной действительности. Но вместе с тем он придерживается кантовской мысли относительно того, что наши представления о внешнем и внутреннем нашем мире сформировались у нас под влиянием деятельности нашего сознания, или интеллекта. Само же наше сознание представляет собой результат развития жизни, стремящейся к познанию самой себя в форме инстинкта (интуиции, бессознательного) и интеллекта (осознанного научно-философского мышления). В результате мы имеем дело с одной из интереснейших попыток преодолеть противоречие между материализмом и идеализмом путём снятия его путём введения к качеству безусловно очевидного единого основания всего существующего — иррационального феномена жизни.

Особое место в современной западной философии отводится философии **Эдмунда Гуссерля** (1859–1938). Этот выдающийся немецкий философ родился в семье моравского чиновника еврейского происхождения. Гимназию он окончил в Австрии, высшее образование получил в Германии, где в Лейпцигском университете изучал математику, физику и астрономию, а в Берлинском университете он серьёзно увлёкся философией и в 1883 году защитил диссертацию, в которой идеи математики получили философское обоснование. Позднее основное содержание этой работы было опубликовано в книге «Философия арифметики». В 1901 г. он становится профессором Гёттингенского университета и издаёт «Логические исследования» (1901), «Философия как строгая наука» (1911), «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), «Картезианские размышления» (1931), получившие широкую известность и вызвавшие многочисленные дискуссии.

После прихода к власти нацистов Гуссерлю, согласно новому закону о государственных служащих, было запрещено заниматься преподавательской

деятельностью, он был исключён из числа университетских профессоров и лишён возможности посещать университетскую библиотеку, что стало трагедией для одного из выдающихся философских умов Европы.

В философии Гуссерля главным и особенным стало то, что он занялся изучением и анализом *сознания человека как совокупности его феноменов*, или явлений. Он исходил из того, что всякое познание начинается с чувственного опыта, в котором нам даны предметы физической природы, различного рода события, или факты. В этом плане идеи Гуссерля мало чем отличаются от идей его предшественников — философов-эмпириков XVII–XVIII вв. Новизна же его учения состоит в том, что он вводит в обращение понятие факта, под которым понимал событие, которое имеет место *здесь и сейчас*. Наблюдая факт, и тем самым приобретая опыт, мы одновременно на уровне нашего сознания улавливаем и сущность данного факта. Эта сущность вещи или факта есть некая общая их основа. Так, сущностью наблюдаемой нами картины является живопись, сущностью гармоничных звуков, издаваемых различными инструментами, — музыка. На основе подобного рода сущностей, психологически выражающих нечто общее, но логически для нас неопределимое, мы имеем возможность путём абстрагирования составлять себе простые логические понятия о единичных вещах и фактах. Фактичность предметов следует отличать от фактичности сознания. Сознание же необходимо анализировать, отказавшись от установок психологизма и историзма. Сознание имеет дело со смыслами, которые сродни эйдосам Платона, они же имеют характер универсалий.

Сами же универсальные сущности Гуссерль называет *модусами* феноменов нашего сознания. Благодаря этим модусам мы понимаем, что цвет, звук, вкус, аромат суть разные сущности разных вещей. А феноменология как наука есть изучение и описание модусов вещей и явлений, данных чувственным опытом нашему сознанию.

Совокупность универсальных сущностей, или модусов сознания, сама может быть подвергнута дальнейшей модификации с целью выделить *чистую сущность* феномена. Но это делается уже не на основе чувственного опыта, а логическим путём, поскольку любой факт как данность вещи и сущность вещи как её основа находятся в логической зависимости друг от друга. Особенно это характерно для математических выражений типа «прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками» и других математических аксиом. С другой стороны, логические суждения типа «яблоко есть сочный и вкусный плод» в опытной проверке нуждается.

Для Гуссерля сознание человека есть познавательная способность того, что мы уже когда-то в жизни встречали и сохранили о нём воспоминание в своём воображении.

При этом сознание есть и сущность и система одновременно. Тем самым Гуссерль разводит в нашем сознании представления о том, с чем мы реально встречались, с представлениями того, как и что мы относительно этой встречи себе представляем. В нашем сознании обязательно присутствует воспоминание о встрече с неким предметом или фактом, с одной стороны, и его проявленность в нашем сознании — с другой. Получается, что наше сознание не создаёт объект, а лишь обладает им как чем-либо проявляющимся во мне,

то есть феноменально. Это состояние сознания относительно познаваемого объекта Гуссерль называет *интенциональностью* (направленностью) на объект. Оно, сознание, всегда направлено на объект и есть знание о чём-то.

Для нас не важно, каким образом действуют различного рода предметы на наши органы чувств, для нас важно то, что мы их различаем. И здесь в дело включается наша познающая *интуиция* как начало всякого познания. Именно она даёт нам феноменальным образом первичные знания как нечто аксиоматически истинное. Эта интуиция принципиально отличается от интуиции эмпирической, способной улавливать и выражать отдельные факты. Эта интуиция *эйдетическая*, то есть она позволяет нам изначально провидеть некие идеальные сущности, на основе которых мы оказываемся в состоянии на уровне нашего сознания опознавать, различать и классифицировать всё реально существующее единичное. Получается, что не абстрагирование от единичных вещей, с которыми мы сталкиваемся в эмпирическом опыте (как это было свойственно сторонникам классического эмпиризма), ведёт нас к общим понятиям, а некие общие сущности, которые феноменальным образом изначально присутствуют в нашем сознании. Именно эти сущности являются условием постижения нами единичного и формирования на этой базе общих понятий и обобщающих знаний, что свойственно, например, математике и логике, которые, как правило, занимаются установлением отношений между чистыми сущностями.

Основой разработки подлинной философии Гуссерль полагает принцип *epoché* («остановка в суждении» — *греч.*). Этот принцип рекомендует учёному, исследователю, философу воздерживаться от доверия всему, что говорится о мире различного рода людьми, руководствующимися так называемыми естественными установками. Особенно это касается веры в объективную реальность внешнего по отношению к познающему субъекту мира. Дело в том, что человеческое сознание есть такого рода реальность, которая является основанием всякой реальности, как объективной, так и субъективной, то есть зависящей от самого субъективного сознания. Поэтому всякое знание, которое приходит к нам извне, требует проверки. В этом вопросе Гуссерль солидарен с Декартом. Но, в отличие от Декарта, он полагает наше Я основанием как трансцендентной, так и трансцендентальной реальности, отчего в сознании возникают трудности для дальнейшего плодотворного развития науки. Кризис европейской науки заключается не только в самой науке как форме познания мира, но и в том абсолютном значении, которое придают европейцы в науке универсальному пути и методу познания. А это проявляется в том, что наука неуклонно и последовательно заменяет собой веру в высокое предназначение человека — верой в грядущее материальное изобилие и процветание, лишая тем самым человека истинного смысла жизни.

Феноменология Гуссерля является не только и не столько школой, стоящей на фундаментальных тезисах, философской школой, сколько продуктивным методом философского и, шире, гуманитарного познания. При этом универсальность феноменологического метода проявляется в том, что он не ограничен рационалистической континентальной традицией, его с успехом применяют и представители аналитической философии.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ, ИЛИ ФИЛОСОФИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Наряду с философией жизни другой линией развития иррационализма в философии на рубеже XIX–XX стал экзистенциализм, основоположником которого, как это было показано выше, является датский философ и писатель С. Кьеркегор. В силу того, что эта философия возникла на периферии европейского континента, она оставалась неизвестной при жизни её разработчика. Но в начале XX столетия и особенно в середине XX в. экзистенциализм становится весьма популярным и востребованным философским мировоззрением в мире литературы и философии.

В Германии экзистенциализм стал складываться после Первой мировой войны. Поражение и послевоенный кризис вызвали в германском обществе разочарование, уныние и пессимизм, получившие отображение в знаменитой философской работе О. Шпенглера «Закат Европы». Но вместе с ними зародились надежды на возможный в будущем реванш. В этой противоречивой политической и духовной атмосфере в германском обществе получили распространение идеи новой философии — *экзистенциализма*, или *философии существования*.

Основоположниками этой философии в Германии были Мартин Хайдеггер и Карл Ясперс.

Мартин Хайдеггер (1889–1976) родился в семье ремесленника, который в свободное от основной работы время служил причетником и звонарём храма святого Мартина. Образование он получил во Фрайбурге, где изучал философию, гуманитарные и естественные науки. В 1913 г. Хайдеггер защитил диссертацию «Учение о суждении в психологизме», какое-то время работал под руководством неокантианца Г. Риккерта, был ассистентом Э. Гуссерля, преподавал в качестве профессора философию сначала в Марбурге, а потом во Фрайбурге. Наиболее известной его работой является «Бытие и время» (1927). Помимо этой работы Хайдеггер много трудился над общими проблемами метафизики.

Главным в творчестве Хайдеггера был вопрос *о смысле бытия*, который, согласно его мнению, высказанному в «Бытии и времени», оказался предан забвению современной ему философией. Чтобы возродить интерес к этой теме, он обращается к древнему учению Парменида относительно того, что бытие есть то, что может быть мыслимо нами. Согласно Пармениду, бытие существует, а небытия не существует. Но сам факт нашего признания существования бытия опирается на то, что нами оно мыслится. То есть основанием существования бытия является то, что оно нами в качестве такового мыслится. И эта мысль отождествляется с истиной, выше которой ничего нет и быть не может.

Это положение Парменида Хайдеггер развил следующим образом: человек есть существо, наделённое способностью мышления, обуславливающей существование бытия как такового. Для этого он вводит в свою философию идею существования человека как лично мыслящего существа, от субъективности которого зависит его представление *о подлинном собственном существовании и неподлинном существовании мира вещей*. Переживание подлинного личного существования (экзистенции) сопровождается появлением у человека страха смерти, чувства вины, угрызений совести, стыда,

что побуждает его осознавать свою конечность, а также неповторимость и незащищённость перед миром других людей и вещей. Субъективное иррациональное, которое обнаруживает человек в своей экзистенции, побуждает Хайдеггера серьёзно заниматься анализом *языка как средством выражения событий и местом пребывания бытия*. Это получает концентрированное воплощение в его знаменитом афоризме «язык есть дом бытия», а сама его философия обретает вид философии субъективно идеалистической, опирающейся на феноменологический метод, экзистенциальной по характеру высказывания и герменевтической по цели.

Карл Ясперс (1883–1969) — немецкий философ, современник М. Хайдеггера, также относится к ведущим представителям экзистенциализма в Германии. Он родился в Ольденбурге, там же получил медицинское образование, слушал лекции в Мюнхенском университете, изучал психологию в Гейдельберге. Занятия психологией оказали значительное влияние на последующие его философские идеи и труды.

В 1921 г. Ясперс занял кафедру философии Гейдельбергского университета. В 1937 г. после прихода фашистов к власти его отстранили от преподавательской деятельности, к которой он смог вернуться только в 1945 г., а с 1948 г. он переходит на работу в Базельский университет. Послевоенная деятельность Ясперса характеризуется антинацистскими выступлениями и либеральными тенденциями. Одной из наиболее известных его работ стал трактат о «немецкой вине», появившийся в 1946 г., в котором он выступает как яркий политический моралист. Среди других трудов Ясперса можно назвать «Духовную ситуацию во времени» (1932), «История и цель истории» (1949), «Введение в философию в двух томах» (1957), «Шифры трансценденции» (опубликована в 1970).

В духовной культуре своего времени Ясперс отличается двойственностью философско-политических воззрений. С одной стороны, он поклонник классической немецкой культуры, её философии и нравственности, а с другой стороны, ему после Первой мировой войны было свойственно переживание изгнания из традиционной и уютной для бюргерского типа личности среды, рефлексия культурной коллективной судьбы. Постепенно Ясперсу становилось ясно, что верность старому идеалу культуры граничит и уживается с ложью бюргерской мещанской культуры, воплощением которой была тогдашняя университетская философия. Всё более он склонялся к тому, что философия есть умственная деятельность, в процессе которой мыслитель приходит к осознанию и переживанию, к постижению самого себя, а не бесстрастному, индифферентному рассуждению о неких внешних предметах, что было свойственно всей классической рациональной философии. Всё более Ясперс увлекался философскими идеями Кьеркегора и Ницше, в которых его привлекали открытость и незавершённость, не философия, а *философствование*, при посредстве которого открывается возможность выразить насущную человеческую жизненность, её бытие и экзистенциальную сущность.

Бытие Ясперс попытался представить как нечто *тройственное*. Во-первых, это *предметное бытие*, или бытие-в-мире вещей и явлений; во-вторых, бытие как *экзистенция*, то есть *человеческая самость*, которая не может быть описана как объект, но реально переживается как существующая; в-третьих,

бытие представляет собой нечто трансцендентное, то есть нечто, объективно существующее, но выходящее за пределы человеческого понимания. Это последнее ближе всего к метафизическому понятию Бога, что позволяет специалистам говорить о Ясперсе как представителе религиозной ветви экзистенциализма. Познать же такое трансцендентное можно не чувствами, не разумом, а при посредстве неких «шифров», в которых оно является человеку.

Экзистенции, пребывающие в мире вещей и явлений, способны взаимодействовать, коммуницировать между собой на основе принципов добра, когда они слышат и понимают одна другую, или зла, когда они оказываются глухи к переживаниям и интересам других экзистенций. Отсюда цель и назначение философии видятся Ясперсу в том, чтобы вырабатывать принципы общечеловеческой коммуникации в интересах всего человечества. Идея коммуникации, проблематизация её возможности в современном мире и выход на идею жизненного мира становятся характерными признаками экзистенциальной философии Ясперса.

Идеи и тенденции экзистенциальной философии нашли сторонников и получили распространение не только в Германии, но и в других странах Европы. Наибольшего влияния это философское направление удостоилось в XX в. во Франции. **Габриэль Марсель, Альбер Камю, Морис Мерло-Понти, Жан-Поль Сартр, Симона де Бовуар** — вот далеко не полный ряд тех, кто были властителями дум французского и мирового сообщества в 40–70 годах XX в. На формирование их философских воззрений оказали значительное влияние немецкая философия жизни и феноменология Э. Гуссерля.

Подобно представителям иррационалистической философии жизни, французские экзистенциалисты стремились понять бытие как нечто непосредственно данное человеку и постигаемое личностным переживанием. Бытие, в их понимании, не есть внешняя по отношению к нам реальность, постигаемая нашими чувствами, не является оно продуктом спекулятивно-умозрительной философской деятельности нашего сознания, его нельзя свести к рациональным конструкциям, создаваемым позитивным научно-теоретическим мышлением, что было характерно для предшествующих форм философии. Бытие, по общему мнению экзистенциалистов, постигается нашей интуитивной деятельностью, *оно дано нам как свободному сознанию непосредственно*. Но, в отличие от интуиции философии жизни, интуиция экзистенциалистов направлена не на постижение жизни, а на онтологический смысл переживания, трансцендентный самому переживанию. Это сближает экзистенциалистов с идеей интенциональности, важнейшей для феноменологической философии Гуссерля, и вместе с тем противопоставляет их принципам и методам рационального, материалистического, эмпирического и научно-теоретического познания.

Отправной точкой французского экзистенциализма становится признание существования *экзистенции как человеческой индивидуальности*, которая не только существует, но и интуитивно знает о своём существовании. Это знание своего существования рождает в человеке знание того, что он существует в своей экзистенциальной временности, отличной от объективного времени физической реальности, в которую индивид полагает себя «заброшенным» независимо от его желания и воли. Индивидуальная экзистенциальная временность переживается личностью как ограниченная, конечная, а потому она

испытывает страх перед одиночеством, предчувствием неизбежной смерти и экзистенциальное стремление к вечности, которой она, в силу своей конечности, достигнуть не может. Историчность человеческого существования проявляется в том, что оно обнаруживает себя находящимся в некоей независимой от него ситуации, с которой человеку, вопреки его индивидуальной воле и стремлениям, приходится считаться. Эта ситуация представляется экзистенциалисту как бытие-в-мире.

Бытие-в-мире ограничивает человеческую экзистенцию, её волю и свободу. И такого рода экзистенция постоянно стремится выйти за свои пределы в область «трансценденции». Различными направлениями экзистенциализма эта трансценденция понимается неоднозначно. Для религиозно ориентированного экзистенциализма Кьеркегора, Марселя и Ясперса трансцендентное есть Бог, в стремлении к которому человек только и может обрести свободу. Для Сартра, Камю и Хайдеггера трансценденция есть «ничто», её невозможно рационально познать. Она понимается ими как иллюзия или, мистически, как величайшая тайна экзистенции. Это означает, что экзистенцию невозможно разумным образом понять и в понятийной форме выразить. Но её бытие не следует и отрицать. Её следует представлять как некую данность, стремящуюся к самопознанию путём переживания самой себя. Для того чтобы более или менее внятно описать такого рода познание, лучше всего подходит не язык разумных понятий, суждений и умозаключений, а скорее язык образов и символов, язык иносказаний, метафор и метонимий, способный возбуждать в нас способность к чувству переживания и сопереживания на уровне нашей экзистенциальной реальности. Не случайно в своём философском манифесте «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр выразил эту ситуацию парадоксальным образом, заявив, что слово «экзистенциалист приобрело такой широкий и пространственный смысл, что оно, по сути говоря, больше не означает ровным счётом ничего». Это с одной стороны, а с другой — экзистенциализм — «это исключительно строгое учение, менее всего претендующее на скандальную известность и сугубо предназначенное для специалистов и философов» [13, 320].

Отличительную особенность этого учения составляет установка, согласно которой «существование предшествует сущности» [13, 320]. В теоретико-познавательном отношении это важнейшее положение экзистенциализма. Оно указывает на то, что традиционные познавательные системы были ориентированы на то, что со времени Платона и Аристотеля философы и учёные ставили перед собой задачу постижения *сущности* изучаемых ими вещей и явлений. Понять сущность означало понять природу и смысл искомого и постигаемого предмета, будь то материального или идеального. Постигание сущности было желанной целью подавляющего большинства различного рода исследователей. На это были направлены их усилия с древнейших времён вплоть до наших дней. Но и в наше время стремление к познанию сущности всего существующего не является пустым звуком. Даже иррационалистическая философия жизни усматривала в этом явлении нечто существенное и существующее.

Сартр, как один из столпов экзистенциализма, на первое место в этой связке поставил индивидуальное человеческое существование, экзистенцию, от поведения которой в «неподлинном» мире, или мире бытия вещей, зависит

формирование индивидуальной человеческой сущности, то есть того, кем и какой может стать индивидуальная человеческая личность в процессе её существования, бытия и обладания.

Важнейшая роль в этом процессе экзистенциализмом отводится проблеме свободы. Здесь следует понимать, что экзистенциализм отвергает рационально-просветительскую традицию интерпретации свободы как познанной необходимости и не признаёт убедительной натуралистическую и гуманистическую линию сведения свободы к возможности для человека раскрывать его природные способности и задатки путём раскрепощения его сущностных сил. Экзистенциализм предлагает объяснять свободу на основе экзистенции. Это означает, что единичный человек рассматривается и понимается как творец в личностном плане самого себя, а в социальном и культурном плане как творец всего иного. Из этого следует, что ни у личности, ни у вещи внешнего по отношению к нам физического и социального мира нет никакой природной, исходной сущности. Есть же только свободное самоопределяющееся существование, чистая субъективность. Поэтому сам человек с самого своего начала есть не сущность, а существование. Подобное отрицание сущности становится для экзистенциализма условием существования концепции свободы как чистого произвола. На практике же подобное понимание свободы стало движущей силой знаменитых студенческих беспорядков во Франции в 1968 году.

НЕОПОЗИТИВИЗМ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Неопозитивизм XX в., наряду с философией жизни и экзистенциализмом, — одно из наиболее широко распространённых и влиятельных направлений современной западной философии. Он возник в конце 20-х годов XX в. и продолжил линию классического позитивизма XIX столетия. Неопозитивизм представлен деятельностью участников венского кружка — **Людвигом Витгенштейном** (1889–1951), **Морицем Шликом** (1882–1936), **Бертраном Расселом** (1872–1970), **Рудольфом Карнапом** (1891–1970), **Альфредом Айером** (1910–1989) и другими авторами, заложившими основы так называемого *логического*, или *третьего, позитивизма*. Важную роль в формировании этой философии сыграл «Логико-философский трактат» (1921) Л. Витгенштейна с предисловием к нему, написанным Б. Расселом.

Одной из самых характерных особенностей логического позитивизма является его учение о предмете философии, которая понималась им в качестве *единого формально-логического языка всех наук*, что влекло за собой превращение философии в формалистическую теорию познания и, вместе с тем, предполагало разработку учения о логическом конструировании действительности в науке, то есть своеобразной онтологии. Перспективной задачей логического позитивизма становилось создание философии, которая согласовывалась бы с развитием наук.

Гносеологическими истоками этой философии являются утверждение об относительности знаний, математизация и формализация наук, а также борьба с «метафизикой», или утверждениями, не имеющими научного смысла, но внешне похожими на научные.

Сторонники логического позитивизма утверждали, что понятия «материя», «пространство», «время» суть метафизические фикции. Поэтому надо брать мир таким, каким он предстаёт в логических понятиях учёных, а не метафизиков, т. е. по сути — субъективно. Понятия для них не результат отражения объективной реальности, а система мыслительных конструкций, создаваемых умом учёного и философа. То, что называют миром, — это система научных фраз и терминов. Поэтому необходимо очищать теорию познания от метафизических идей и проблем, включая сюда и морально-нравственную тематику. В этом отношении логический позитивизм продолжал линию критики метафизики, начало которой ранее было положено сторонниками О. Конта и Э. Маха.

Логический позитивизм попытался решить проблему логических и знаково-символических средств научного мышления, взаимоотношения теоретического аппарата и эмпирического базиса научного знания. Процесс логической формализации знаний трактуется сторонниками этого учения как независимость логических знаний от объективной действительности. По сути своей, они стремились заменить философию разновидностью символической логики как методом, более всех других удовлетворяющим интересам науки.

Для этого Витгенштейн, а вслед за ним Рассел разработали теорию *научного факта* как того, что происходит, причём происходит во времени в не меньшей степени, чем в пространстве, и объективно дано сознанию через язык. Такой научный факт понимается как единичное событие, которое на уровне языка фиксируется атомарным предложением, выражающим суть происшедшего, свершившегося. Примером здесь может служить предложение «Сократ — афинянин», устанавливающее и выражающее единичный (атомарный) факт отношения Сократа к месту его проживания. Но если взять предложение «Сократ — афинянин и учитель Платона», то мы будем иметь дело уже не с атомарным, а молекулярным предложением, связывающим и выражающим различные атомарные факты. Подобная совокупность фактов, или совокупность происходящего во времени, требует для своего выражения *иного слова*, истинного или ложного по смыслу, в зависимости от истинности или ложности исходных атомарных предложений.

Эта совокупность отдельных эмпирических событий, происходящих во времени, отождествляется неопозитивистами с миром. Мир, в их понимании, не есть целостная эмпирическая реальность, мир есть слово, которое охватывает и выражает целокупность фактов, а не предметов. Факт же есть существование со-бытий. Со-бытие, в свою очередь, есть связь объектов, то есть — предметов и вещей. Объекты сами по себе просты и образуют субстанцию мира. Мы же создаём для себя картины фактов, которые есть не что иное, как модели действительности. Эти модели создаются силой нашей мысли, которая есть логическая картина факта и, одновременно, осмысленное предложение [5, 5–12].

Таким вот причудливым образом Витгенштейн и Рассел пытаются установить связь между эмпирическим и логическим при доминирующем положении логического в деле построения непротиворечивых теоретических конструкций. Подобные конструкции создаются на основе того, что этими авторами называется фактами и что выражается в форме логически атомарных

и составляющихся из них комплексных предложений. Отсюда столь характерный для этой формы позитивизма интерес к логике и её математической формализации, в деле разработки которой представители неопозитивизма весьма преуспели.

Особенно существенным является вклад представителей логического позитивизма в разработку принципа *верификации*, или критерия проверки на истинность предложений, полученных на основе эмпирического опыта. Согласно принципу верификации, проверка предложений происходит через их сопоставление с фактами чувственного опыта субъекта. Предложения, не поддающиеся чувственной проверке, считаются лишёнными научного смысла. Те же предложения, которые эту проверку прошли, считаются научно осмысленными. Предложение считается истинным, если оно может быть подтверждено фактами (переживаниями), или оно считается ложным, если такого подтверждения найти не может.

Развитие философских представлений о природе и сущности научного познания и научной истине привели к тому, что на рубеже 50–60-х годов XX столетия принцип верификации был подвергнут критике основателем *критического рационализма* **Карлом Поппером** (1902–1994), предложившим свою теорию *фальсифицируемости* (опровержимости) научного знания.

Научная фальсификация — это способ указания на такие эмпирические условия, при которых выдвигаемые научные гипотезы будут не истинными, а ложными. Поппер полагал, что отсутствие опытного опровержения гипотезы свидетельствует не о её истинности, а только лишь о её «оправданности». Тогда как наличие опытного опровержения гипотезы свидетельствует о её ложности, что является уже свидетельством достаточной надёжности знания. В общей форме принцип верификации позволяет утверждать, что к собственно научным теориям относятся только такие, в отношении которых можно найти их потенциальные фальсификаторы, или противоречащие им положения, истинность которых может быть установлена при посредстве общепринятых процедур экспериментального порядка. Тем самым рост научного знания осуществляется путём выдвижения оригинальных гипотез с дальнейшим неизбежным их опровержением.

В 50-х годах прошлого века у сторонников логического позитивизма, в частности у Витгенштейна и Рассела, появляется стремление увести логический анализ не только от философии (метафизики), но и от самой логики в сторону углублённого изучения языка, без которого они считают невозможным существование собственно научного познания. Это стремление находит поддержку и у других сторонников логического позитивизма, в результате чего начинается формирование *лингвистической философии*, или *четвёртой формы позитивизма*.

Важной вехой в формировании этого направления философии стало самое зрелое произведение Витгенштейна «Философские исследования» (1945–1949), в котором он предпринял критику традиционных интерпретаций языка как собрания имён, названий вещей, лиц, отношений и связывающих их между собой некой логикой и семантикой. Всё это в совокупности выражается в форме определений, или дефиниций, выражаемых в различного типа предложениях, обеспечивающих человеку переход от актов ментальной

(умственной) деятельности к вещам и объектам познаваемой реальности, а от них обратно к ментальности.

На первый взгляд подобное понимание и истолкование языка выглядит весьма убедительно: «Мы называем вещи и затем можем о них говорить, беседуя, можем ссылаться на них» [5, 90]. Однако «способы действия с нашими предложениями многообразны. Подумай только об одних восклицаниях с их совершенно различными функциями. Воды! Прочь! Ой! На помощь! Прекрасно! Нет!» [5, 90]. Они не имеют отношения к именам предметов, но являются элементами языка. И их трудно однозначно оценить с позиций традиционной логики языка. Здесь явно требуется что-то новое в отношении понимания языка. И Витгенштейн это новое находит. В его понимании язык есть не просто средство коммуникации, а часть жизни, в рамках которой происходит употребление слов. Как это ни странно, позиция зрелого Витгенштейна сближается с представлениями о жизни иррационалистов XX столетия. Когда мы по аналогии с миром физических объектов не можем указать хотя бы на «одно телесное действие, которое бы называлось указанием на форму... то мы говорим, что этим словам соответствует некая духовная деятельность. Там, где наш язык предполагает наличие тела, там склонны говорить о существовании духа» [5, 96–97].

Но признание существования духа не решает проблемы языка. Оно лишь указывает на его сокровенную тайну: на то, что, по сути своей, язык не есть формальное единство понятий сходных вещей и явлений. Язык есть семейство конструкторов, относительно похожих друг на друга. При таком подходе к языку строгость его логики оказывается обманчивой настолько, что невольно возникает сомнение в существовании самой логики. Разрешить это сомнение можно не путём приобретения нового опыта, а путём упорядочения опыта уже давно известного философам и учёным, состоящего в том, что «философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка... Нас берёт в плен картина. И мы не можем выйти за её пределы, ибо она заключена в нашем языке и тот как бы нещадно повторяет её нам. Когда философы употребляют слово — “знание”, “бытие”, “объект”, “я”, “предложение”, “имя” — и пытаются схватить сущность вещи, то всегда следует спрашивать: откуда оно родом» [5, 127–128].

. Ответ же здесь может быть только один: «Язык — это игра, а значение слова есть его употребление» [12, 470]. «Философские исследования» Витгенштейна знаменовали собой фактическое свершение «поворота к языку» или лингвистического поворота.

Представители данного направления считали математический язык образцом достоверного знания. Единственной реальностью для лингвистических позитивистов был язык вообще. А потому функция философии сводилась ими к объяснению деятельности человека в языковом мире. Приверженцы лингвистического позитивизма стали использовать филологическую критику языка, чтобы исключить из него любые напоминания о философско-метафизических проблемах, на существование которых могут хоть в какой-то степени указывать такие слова, как «кажется», «иллюзия», «выглядеть», «настоящий» и «ненастоящий» и им подобные. Они полагали, что синтаксис, семантика и прагматика языка образуют некую парадигму (образец, схему), по которой

формируется мировоззрение людей. При этом под прагматикой они понимали отношение языка к тому, кто его употребляет; под семантикой языка — то, что им обозначается; под синтаксисом — связи и отношения между языковыми выражениями. Всё это в целом получило название семиотики и способствовало дальнейшему развитию принципов теоретической лингвистики, но не обогащало собой философию.

Развитие *философии науки* как альтернатива традиционной метафизике получило продолжение в различных формах *постпозитивизма*, представленными такими сциентистскими направлениями, как структура научных революций **Томаса Куна** (1922–1996), теория научных программ **Имре Лакатоса** (1922–1974), гносеологический анархизм **Пола Фейерабенда** (1924–1994) и других теоретиков методологии научного познания. Всех их объединяет интерес к истории науки, которой они стремились придать концептуальный характер.

Т. Кун прославился благодаря своей книге «Структура научных революций» (1963). В ней он предпринял попытку рассмотрения истории науки как единого и целостного явления, находящегося в постоянном и непрерывном развитии, различные этапы которого представлены нормальными и аномальными *парадигмами*. Парадигмой Кун называет повсеместно принятые научные завоевания, из которых хоть на какое-то время складывается модель проблем и их решений, устраивающая тех, кто занимается исследованиями в данной области. При этом «нормальная» наука пытается втиснуть природу изучаемых предметов и явлений в рамки концептов, выработанных системой профессионального образования. Основу этих рамок составляют один или несколько достигнутых научным сообществом результатов, которые служат основанием для будущей практики.

Практика же, которая развёртывается на основе такой парадигмы, создаёт нормальную науку, в рамках которой осуществляется заполнение знанием перспектив, открываемых перед учёными данной парадигмой. Этап существования нормальной науки обеспечивает приращение знания в рамках данной парадигмы, но не требует от учёного поиска радикально новых знаний.

Тем не менее радикальные научные обновления всё-таки способны вклиниваться в существование нормальной парадигмы и приходиться в противоречие с её базовыми положениями и ценностями. Так возникают и постепенно накапливаются «аномалии», по отношению к нормальной науке. По мере накопления таких научных данных, в научном сообществе возникают дискуссии, а вслед за ними — *переход к принципиально новой базисной системе, или новой парадигме*. Такой переход представляет собой своеобразный *революционный скачок* к новой парадигме, не уничтожающий её, а включающий, как правило, её положения в новую парадигму в качестве частного случая. Однако последнее обстоятельство в концепции Т. Куна выглядит довольно противоречиво: с одной стороны, он сторонник коммулятивной теории (т. е. теории непрерывного развития научного знания), а с другой — далеко не всегда новая парадигма понимается им как безусловно включающая в себя все достижения предшествующей парадигмы.

Ещё одним крупным исследователем истории и методологии научного познания является британец венгерского происхождения **Имре Лакатос**.

О нём известно, что он, после появления рассмотренной нами работы Т. Куна, выступил с её критикой. Его не удовлетворял парадигмальный подход Т. Куна к интерпретации природы науки и её развития. С его точки зрения, наука есть и должна быть соревнованием исследовательских программ, соперничающих между собой. *А история науки должна быть историей конкуренции исследовательских программ.*

Программы представляют собой процесс смены различных теорий, а не одну какую-то предпочтительную теорию, которая то оценивается как научная, то как псевдонаучная. Серия теорий может и должна оцениваться как прогрессивная, если каждая новая теория в ней содержит в себе некий избыток знаний относительно предшествующих теорий и объясняет какой-либо новый, ещё не известный исследователям факт. Подобная серия теорий постепенно обретает черты исследовательской программы. Сама же программа в целом состоит из методологических правил, одни из которых предписывают исследователю определённые действия, а другие что-то запрещают. Не следует отказываться и запрещать какие-либо программы потому, что они не смогли дать конкретного результата. Соревновательность и её дух выше прагматической результативности. В целом же зрелая наука состоит из исследовательских программ, не столько предвосхищающих новые факты, сколько ищущих различного рода вспомогательные теории. В этом и заключается, по мнению Лакатоса, их «эвристическая сила».

Свой вклад в развитие истории и методологии науки XX столетия внёс австро-американский теоретик **Пол Фейерабенд**, являющийся автором теории гносеологического анархизма. В своей работе «Против метода» (1975) он выступил с утверждением относительно того, что анархизм как политическое явление хоть и малопривлекателен, но в теории познания и философии науки он незаменим. Этот анархизм касается прежде всего обыкновения использовать в познании одни и те же, строго установленные и регламентированные методы. В рамках своей теории Фейерабенд призывает защищать гипотезы, противоречащие установленным и всеми принятым опытным результатам. Он настаивает на несопоставимости теорий, когда речь идёт об общих картинах физической реальности. Несопоставимости, например, ньютоновской механики, где понятия формы, массы, объёма и времени характеризуют основные, сущностные параметры физических объектов, и теории относительности, где эти же понятия выражают связи между физическими объектами и системами координат, которые мы можем менять без какой-либо привязки к их физической природе.

По сути Фейерабенд ставит в один ряд научные и не научные (идеологические) гипотезы и теории, объявляя их равноценными. Он не столько решает серьёзную научно-методологическую проблему, сколько увлекается игрой слов, уравнивая без достаточного к тому основания научные и мистические теории.

Наряду с осмыслением логики и методологии естественных наук в XX столетии происходило интенсивное становление и осмысление природы и методов гуманитарных наук, таких как психология, лингвистика, социология, культурная антропология и других. Развитие этих наук, в свою очередь, требовало их философского осмысления и разработки специфической для них

методологии научного познания. Наиболее известными из такого рода методологий в XX столетии стали *герменевтика*, *фрейдизм* и *структурализм*.

Формирование начал и принципов *герменевтической философии* связано с именем немецкого мыслителя **Ганса Георга Гадамера** (1900–2002). Он родился в протестантской семье в Марбурге, рано лишился матери, и его воспитанием занимался отец, переехавший после смерти жены в польский город Бреслау, ныне Вроцлав, где он вёл преподавательскую деятельность. Позже отец Гадамера получил предложение занять кафедру фармацевтики в Марбурге и вместе с сыном вернулся в Германию. Молодой Гадамер первоначально учился в одной из польских школ, а после её окончания он поступил в Бреслауский университет. По возвращении в 1919 г. в Марбург он продолжил образование в местном университете, где увлечённо изучал философию, германистику и теорию литературы. После окончания учёбы в университете Гадамер в 1922 г. успешно под руководством известного неокантианца П. Наторпа защитил диссертацию и продолжил дальнейшее изучение философии. В 1927 г. он познакомился с М. Хайдеггером, под руководством которого защитил ещё одну диссертацию по философии и стал преподавателем в родном университете. Главной темой его научных интересов стала герменевтика, которая как особое направление в философии активно развивалась в начале XX столетия.

В самом общем виде герменевтику можно определить как искусство разъяснения, толкования и понимания различного рода текстов, начиная с текстов классической древности, таких как Библия, мифы, сказания, вплоть до текстов современных: философских, исторических, художественных, поэтических и прочих. Первоначально герменевтика возникла в форме экзегезы — раздела богословия, в котором истолковываются библейские тексты, смысл которых ускользает или затруднён для понимания не искущённого в вопросах религиозной мудрости человека. Одним из первых таких герменевтиков можно считать Филона Александрийского, предпринявшего на рубеже эпох попытку комментирования Торы, что привело к пониманию единого Бога (Яхве, Сущего), как воплощённого в трёх лицах, или ипостасях: Отца, Сына (Логоса) и Святого Духа.

Практика устного или письменного истолкования непонятого текста существовала как в западной, так и восточной культурных традициях, примером чему могут служить древнеиндийские упанишады и древнекитайские комментарии к «Книге перемен», текстам Конфуция, Лао Цзы и других мыслителей, оставивших свой след в истории человеческой мудрости.

Однако герменевтика как самостоятельная форма мыслительной деятельности людей становится особым объектом исследования и частью философии благодаря Гадамеру и его работе «Истина и метод», увидевшей свет в 1960 г. и сделавшей его известным в учёном мире. Суть этой работы заключается в том, чтобы установить соответствие между *объяснением* (интерпретацией) и *пониманием* в процессе познания. Гадамер стремится показать, что способ познания, связанный с представлением о науке и практикуемым ей методом, не является универсальным. Кроме того, познавательная традиция различает сложившиеся способы отношения человека к миру, среди которых выделяются три основные формы: *эстетическая*, *историческая* и *языковая*.

Эстетическое у Гадамера соотносится с искусствоведением, и он утверждает, что оно недопустимо сузило опыт постижения истины, забыв о том, что искусство есть важнейший способ раскрытия истины.

Методологический *историзм* в XIX веке изъясил из исторической сферы герменевтическое измерение, то есть привёл к тому, что историю стали *изучать*, вместо того чтобы её *понимать*.

Для подлинного понимания изучаемого текста необходимо «перемещение» интерпретатора в поле автора текста. При этом должно происходить переплетение эстетического и исторического на уровне *языка*. Этот язык познающему человеку представляется как особая реальность, в которой он себя «застаёт» и которая не может быть схвачена средствами социологического или психологического исследования. Язык — это стихия, в которой осуществляется понимание людьми мира и самих себя.

В такой позиции явно чувствуется влияние на Гадамера учения Хайдеггера и феноменологии Гуссерля. У него герменевтика становится исследованием условий понимания как области бытия. К этим условиям у него относится идея *предпонимания*, или *предрассудка*. Это предпонимание, или предрассудок предшествует рассудочной деятельности и оказывает на неё влияние, предопределяя её. Но и рассудок, в свою очередь, влияет на предпонимание. Тем самым реализуется то, что в герменевтике называется *герменевтическим кругом*, или главным принципом понимания.

Гадамер говорит о диалоговой структуре понимания, которое имеет вопросно-ответную форму. Для него понять текст означает понять вопрос, который относительно текста задаётся. Но понять вопрос можно только тогда, когда мы можем отнести этот вопрос к самим себе. Всё это происходит потому, что *мы живём в языке, который предшествует нашему появлению на этом свете*. Тем самым язык независимо от нас сохраняет для нас социальную и культурную традицию, опираясь на которую мы оказываемся способны её продолжать в познавательном и творческом отношении.

Отдельное, причём ведущее место среди мировоззренческих стратегий XX века принадлежит *психоанализу*. Основоположник *психоанализа* **Зигмунд Фрейд** (1856–1939) родился в еврейской семье в Моравии, во Фрайбурге. В 1881 г. в Вене он получил диплом медика, но вместо врачебной практики посвятил себя изучению анатомии мозга, а также природе и причин нервных болезней. В 1894 г. Фрейд опубликовал «Исследование об истерии», в котором на основе клинических экспериментов высказал идею о скрытом источнике душевной травмы, для излечения которой следует прибегнуть к гипнозу, чтобы больного от влияния этого источника освободить. Тем самым было положено начало формированию теории психоанализа, что нашло своё выражение в целом ряде трудов Фрейда, таких как «Тотем и табу» (1913), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921), «Я и Оно» (1923) и ряда других, сделавших его известным не только в мире медицины, но и среди социологов и философов. Распространение фашизма в Австрии вынудило Фрейда покинуть родину и переселиться в Англию, где прошли последние годы его жизни.

Нервные болезни, изучением которых занимался Фрейд, часто сопровождались появлением у пациентов забывчивости, и вернуть им память вра-

чам удавалось под влиянием гипноза. Это обстоятельство привело Фрейда к мысли, что причиной забывчивости у пациентов являются негативные эмоции, от которых те неосознанно пытаются таким образом освободиться. Чтобы помочь душевно больному человеку избавиться от эмоционального дискомфорта, Фрейд занялся разработкой техники так называемых свободных ассоциаций, вытекающей из теории вытеснения, или демонтажа негативных психических элементов. Он полагал, что сознательное человеческое Я способно блокировать негативные психические импульсы, которые при этом не уничтожаются, а вытесняются в сферу подсознательного, или бессознательного, и там и оттуда они могут приводить человека в состояние истерии. Перед Фрейдом, как врачом, стояла задача нейтрализации вытесненных в подсознание психических элементов и возвращение человеку психического здоровья.

С этого фактически начинается формирование теории психоанализа, ядром которого становится разработка понятия *бессознательного* как важнейшей формы человеческого поведения. При этом Фрейд разводит традиционные для науки того времени представления о тождестве сознания и психического. Он указывает на их существенное различие, заключающееся в том, что на уровне сознания часто случаются оговорки, опiski, немотивированные фантазии, ассоциации и сновидения, причиной которых он полагает бессознательное, способное прорываться сквозь контролирующую цензуру нашего сознания. Фрейд приходит к выводу, что на уровне бессознательного в причудливых формах прорываются сдерживаемые и подавляемые нашим сознанием желания.

В жизни людей ничто не происходит беспричинно. Наша память невольно и бессознательно хранит информацию о самых мельчайших и, казалось бы, навсегда забытых событиях нашей жизни. И проявляется эта информация в неосознаваемых нами формах активности нашей психики, одни из которых нам представляются собственными, а другие чужими. Причиной такого разграничения нами форм нашей психической активности является, по мнению Фрейда, то, что на уровне индивида ощущается как соответствующее усвоенным нами в процессе воспитания этическим ценностям или как не соответствующее им, а потому вытесненным, как нечто «постыдное», в область бессознательного. Таким вытесненным оказываются, прежде всего, наши сексуальные желания, выделяющие некую изначальную психическую энергию, или, по терминологии Фрейда, *либидо*. По-другому либидо можно определить как сексуальный инстинкт, требующий насыщения и удовлетворения, подобно иным инстинктам человека, но в отличие от них, это инстинкт, отмеченный в нашем сознании печатью греха. Поэтому при постоянной напряжённости и неприятностях в сексуальной сфере, возникающих у неудовлетворённого человека, он пытается укрыться в сфере фальши и лжи, что может сопровождаться психическими расстройствами.

Анализируя сны, Фрейд попытался изучить и понять природу и характер детской сексуальности, а через неё выйти на понимание поведенческих проблем взрослого человека. Он установил, что изначально эротизм проявляется в нахождении ребёнком и возбуждении им телесных зон, несущих наслаждение, что заканчивается со временем для него формированием различного

рода комплексов, среди которых важнейшим оказывается *эдипов* комплекс, или комплекс кастрации.

Ребёнок удовлетворение своих естественных сексуальных желаний бессознательно связывает с личностью матери и видит в отце естественного соперника. Своё представление об этом Фрейд соотносит с сюжетом известной греческой трагедии о царе Эдипе, убившего, не зная того, своего отца и затем женившегося, опять же не зная этого, на своей матери и тем самым бессознательно совершившего осуждаемый обществом инцест. Инцест — это фундаментальный социальный и культурный запрет на сексуальные отношения с близкими родственниками, понимаемый как общее и универсальное табу (запрет), характерное для всего человечества, нарушение которого каралось во всех обществах и эпохах самыми строгими наказаниями. Вместе с тем либидо бессознательно подталкивает человека к преодолению табу, а следовательно, и к реализации естественной своей свободы и любви, вырастающих из сексуального инстинкта.

Тем самым анализ психики и роли в ней бессознательных инстинктов, желаний и комплексов приводит Фрейда к прояснению психического аппарата человека, его структуры. Согласно его представлениям, такой психологический аппарат состоит из Оно (Id, или Libido) — аморального эгоистического начала, Я (Эго) и супер Я (супер Эго, или сверх Я). Я — это рациональное осознание ребёнком и взрослым человеком себя как личности. Супер Я — это перевод извне на внутренний уровень (интернализация) того, что современная наука называет социализацией, то есть усвоением социальной и культурной системы ценностей, начиная с авторитета родителей до авторитета общества и государства. Я лежит между двумя крайностями — Оно и сверх Я. На него давят инстинктивные силы, требующие удовлетворения индивидуальных желаний, — с одной стороны, и внешние социокультурные силы, накладывающие ограничения на стремление к удовлетворению инстинктивных запросов, — с другой. Под влиянием супер Я на уровне Я происходит *сублимация* — переплавка инстинктивных стремлений в приемлемые для человеческого существования формы социальности, культуры и искусства, что совпадает с понятием общезначимого для человеческого бытия творчества. Если же сублимация по каким-либо причинам не удаётся, человек становится жертвой невротических эксцессов и потенциальным пациентом психоаналитика.

Формирование своей системы Фрейд начинает с анализа медицинских проблем и разрабатывает метод борьбы с различного рода неврозами. Но в результате своей работы он приходит к осознанию того, что здоровье человека зависит не только от его индивидуальных, наследственных данных и особенностей, но и от того, сможет ли он согласовать то, что дано ему от природы, с тем, чего требует от него цивилизация. Цивилизация начинается для ребёнка с авторитета родителей и воспитателей, социализация — с усвоения опыта предшествующих и современных ему поколений. Неврозы также начинаются с цивилизации, но её развитие включает в себя труд по разработке и внедрению средств исцеления от вызванных ею болезней. Психические болезни — плата за блага прогрессирующей в своём развитии цивилизации. Но цивилизация в форме психоанализа, начало которому

положено Фрейдом, нашла якобы эффективную панацею от психических недугов, охвативших современное человечество. Не случайно фрейдизм и его психоаналитическая практика получили в XX и XXI веках распространение почти во всём цивилизованном мире. Идеи Фрейда были развиты К. Г. Юнгом, А. Адлером и другими философами и психоаналитиками второй волны психоанализа.

Идеи *структурализма* получили широкое распространение в начале 1960-х годов во Франции и за её пределами. В то время структурализм вызвал многочисленные и длительные дискуссии, породил множество исследований, авторы которых пытались вскрыть его сущность, понять его роль и значение в развитии знания, оценить его с различных мировоззренческих и философско-методологических позиций. Активное участие в этих обсуждениях приняли учёные (лингвисты, антропологи и социологи), а также философы (экзистенциалисты, позитивисты и даже марксисты). В результате их исследований широкое распространение получило мнение о том, что важнейшим элементом структурализма является универсальный структурный метод, применимый во всех гуманитарных науках. Именно этот *метод* оценивался как главное достижение структурализма.

Так, один из основоположников структурализма **Клод Леви-Стросс** (1908–2009) в полемике со своими оппонентами не единожды пытался противопоставить структурализм философии. Он настойчиво утверждал, что «структурализм — это не философская доктрина, а метод», который «приближает науки о человеке к физике и естественным наукам» [16, 32]. (Здесь уместно вспомнить О. Конта, говорившего о социологии как о социальной физике.) Более того, структурализм в понимании К. Леви-Стросса не только не философия, но и не наука. «Это некоторая позиция... по отношению к человеческим явлениям определённого типа, в которой усматривается возможность преодолеть принцип объяснения каузального (причинного. — *Авт.*) или функционального типов. Он стремится выявить не столько причины и функции явлений, сколько их значения внутри целостности, частями которой они являются» [17, 18]. Внимание к оппозициям и смысловой связи элементов привело структурализм к формулированию базового тезиса — «Структура предшествует истории».

Таким образом, структурализм, в отличие от традиционных для наук методов познания, ориентируется не на выявление причин и функций изучаемых явлений, а стремится к выявлению и рассмотрению их структур, позволяющих анализировать целостность изучаемых объектов как реальность, состоящую из элементов и внутренних связей между ними.

Конкретную реализацию структурный метод Леви-Стросса получил при изучении им элементарных структур родства первобытных народов Океании и Австралии и жизни коренного населения Южной Америки, в частности первобытного населения Амазонии. В 30-е годы прошлого столетия Леви-Стросс, увлечённый изучением этнографии и антропологии, совершил научную поездку в Бразилию, где познакомился с жизнью племён, которые вели внецивилизационный образ жизни. Собранный им этнографический материал послужил основанием для написания первой крупной его работы «Элементарные структуры родства» (1949). Методологическим основанием

для неё послужили идеи семинара Марселя Мосса, известного авторитета в вопросах социологии первобытных народов, который молодой учёный посетил в Парижском этнографическом музее перед путешествием в Бразилию. Одновременно он увлёкся функционализмом А. Радклифа-Брауна и Б. Малиновского, что заставило его усомниться в иррационализме жизни и мышления первобытных племён, на чём настаивали многие этнографы и социологи начала XX в. А знакомство с трудами Р. Якобсона и, особенно, с фонологией Н. Трубецкого убедило Леви-Стросса в том, что в основе осознаваемых языковых феноменов лежат бессознательные структурные элементы и связи между ними. При наложении этих идей на материал полевых исследований, проведённых в Бразилии, у Леви-Стросса сформировалось представление и убеждение в существовании *бессознательных ментальных структур*, под влиянием которых формируются не стихийные, а неосознаваемые (бессознательные) структуры родства, задающие и определяющие базовые формы социальной организации первобытных народов.

Выявление элементарных структур родства служит Леви-Строссу тем водоразделом, который отделяет человека естественного (природного) от человека культурного (социального). Ключом к пониманию возникновения культуры служит у Леви-Стросса феномен запрета инцеста, то есть кровосмесительных половых связей между близкими родственниками. Он исходит из того, что запрет (табу) инцеста есть универсальное явление для всего человечества. Леви-Стросс не берётся отвечать на вопрос о причинах возникновения запрета инцеста и полемизирует с Фрейдом, утверждавшим, что запрет был вызван *осознанием* невозможности для человека постоянно находиться в состоянии полового возбуждения. Не принимая эту точку зрения, он не принимает и другую, согласно которой, причиной запрета стало осознание людьми пагубности для человеческого потомства кровосмесительных связей. Не будучи в состоянии установить причину запрета инцеста, Леви-Стросс просто предлагает принять его за *начало* формирования человеческой культуры.

В дальнейшем представление о бессознательных ментальных структурах послужило Леви-Строссу основанием для разработки особой структурной антропологии. Эту антропологию он не относит ни к точным, ни к гуманитарным наукам. Она лишь соприкасается с ними, но стремится к наукам социальным [9, 377].

Однако структурная антропология отличается от социальных наук тем, что она предполагает «систему, приемлемую как для далёкого от его страны туземца, так и для собственных сограждан или современников» [9, 379], то есть такую систему, которая не будет зависеть от влияния на неё позиции рационально ориентированного познающего субъекта. Это будет система не наблюдателя, а того, что существует само по себе, независимо от наблюдателя и его объекта. Интересующая Леви-Стросса *объективность* состоит в преодолении противоречия между субъектом и объектом, между Я и Другим, которое оказывается затруднительным для исследования, построенного на принципах традиционного рационализма. Но для Леви-Стросса, позаимствовавшего у Марселя Мосса его идею об отношении *означающего* и *означающего*, знака и его значения, это противоречие становится преодолимым «на

территории, где встречаются также субъективное и объективное, то есть в бессознательном» [8, 421].

Структурная антропология предполагает изучение бессознательной ментальной природы социальных и культурных явлений. Поэтому в одной из своих работ Леви-Стросс определяет её как психологию [см.: 7]. Эту же работу он посвятил изучению первобытного мышления, которое до него многим исследователям представлялось нелогичным, хаотичным, нерациональным, фантастическим. Леви-Стросс смог доказать, что это мышление вполне *рациональное*, но эта рациональность по сути своей отличается от нашей рациональностью своей «дикостью», или, точнее, неприрученностью, поэтому её трудно понять с позиций мышления цивилизованного человека. Руководствуясь этой идеей, он предпринял грандиозную по своим результатам попытку исследовать мифологию коренного населения Южной и Северной Америки — индейцев. Ему удалось собрать, описать и проанализировать около восьми сотен хтонических, наиболее первозданных мифов индейцев в рамках фундаментальной четырёхтомной работы, известной под общим названием «*Les Mythologiques*» («Мифологики») (1964–1972).

В этом труде Леви-Стросс показал и доказал, что мифом руководит не произвольная фантазия его носителей, а строгая логика, имеющая формальную структуру и проявляющаяся в различного рода классификациях тех феноменов, которые попадают в сферу внимания носителя мифологического сознания. Так, например, использование в мифе представлений о *сырых и приготовленных* продуктах, *мёде и пепле*, *обнажённом и одетом существе* указывают на то, что в логике современного человека выражается рациональными понятиями *природы и культуры*. Таких понятий у носителя «дикого», неприрученного сознания быть ещё не могло, но бессознательные структуры сознания позволяли ему ориентироваться в окружающей среде не хуже, а то и лучше нашего образованного современника. Выявление в мифе оппозиционных отношений, бессознательно установленных в них мифотворцами, таких как верх и низ, отец и мать, свой и чужой, благодетель и губитель и им подобных, позволяет Леви-Строссу группировать мифы как принадлежащие к разным первобытным обществам и их культурам. Именно так проявляется бессознательное, изначально свойственное человеческому духу, который сам по себе детерминирован мифологическими структурами.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ

Идеи К. Леви-Стросса оказали влияние на многих его сторонников и последователей, среди которых можно назвать Р. Барта, Ж. Лакана, Ю. Кристеву, М. Фуко и др. Большинство из них в 70-х годах выступили как сторонники *постструктурализма*. Среди них **Мишель Фуко** (1926–1984), пожалуй, наиболее яркий и влиятельный мыслитель послевоенной Европы, творчество которого во многом определило интеллектуальную атмосферу последних десятилетий XX столетия. Фуко родился в Пуатье, в семье врача, в 1951 г. окончил Высшую начальную школу в Париже, где он познакомился с трудами Ницше, Маркса, Фрейда и других видных учёных и философов того времени. После окончания школы Фуко остался преподавать в ней психологию и

организовал первую во Франции школу психоанализа. В 50–60-х годах он был сторонником структурализма, позднее перешёл на позиции постструктурализма и постмодернизма. Он не только распространил структуралистские и фрейдистские идеи на область истории, культуры и мышления, но и стал основоположником учения об истории знания в его связи с историей сексуальности. Его перу принадлежат такие работы как «Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху» (1961), «Умственное заболевание и психология» (1962), «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966), «Археология знания» (1969), «История сексуальности» (1976–1984) и ряд других, которые при жизни Фуко и после его смерти пользуются большой популярностью.

Структурный метод, приверженцем которого Фуко был в 50–60-х годах прошлого века, привёл его к тому, что в применении к истории этот метод даёт лишь иллюзию того, что человек и общество развиваются. На самом же деле подлинного прогресса в развитии западного человека нет и быть не может. Смысла в истории также нет, как нет её конечных целей. Что же касается истории культуры, то её формируют некоторые «эпистемические структуры», или эпистемы, действующие на бессознательном уровне и качественно определяющие развитие сферы знания. Это весьма близко к тому, что Леви-Стросс называл бессознательными ментальными структурами. Культура же понимается Фуко как некая реальность, которая формируется на основе её бессознательной эпистемической структуры, которая выявляется историографом на основе так называемых *дискурсивных практик*, формирующихся на основе некоторого набора знаков, каким определяется та или иная область знания.

Когда Фуко говорит о подобных эпистемах, он имеет в виду тот факт, что математика на определённом этапе стала использоваться для физических исследований, что лингвистику, или семиологию, как науку о знаках, использовала биология, а теория эволюции стала моделью для историков, психологов и социологов. Науку, изучающую эти *эпистемы*, или *дискурсы*, Фуко называет *археологией знания*. Термин *археология* говорит в данном случае не о прогрессе истории, а о том, что она разлагается на дискретные эпистемы, то есть синхронные единства общих полей мыслительных возможностей той или иной эпохи. Это отчасти напоминает парадигмы Т. Куна, в рамках которых происходит нормальное функционирование науки. Однако у Фуко речь идёт не о науке, а о более общем понимании мышления и знания, в основе которого лежит некое знаковое соотношение «слов» и «вещей». Семантический подход становится основанием деления археологии знания на эпистемы.

В «Словах и вещах» Фуко выделяет в истории западной мысли три эпистемические структуры, которые можно соотнести с определёнными периодами и формами европейской культуры. Первая из них — ренессансная, просуществовала до XVI в. Её сменила вторая — классическая рациональная (XVII–XVIII вв.). Третья, современная, начинается с конца XVIII в. и продолжает существовать в наше время. Для каждой из них характерна своя *особая связь между словами и вещами*. Так, в рамках первой слова понимались как обладающие той же степенью реальности, что и обозначаемые ими вещи. Для

второй характерна трансформация связи между словами и вещами, нарушение прямой связи между ними и вклинивание в зазор мышления, которое «творит» для этого сферу опосредствующих представлений. Современная же эпистема меняет посредника между словами и вещами, эту роль теперь выполняют не представления, а *факторы*, ему противостоящие, такие как «жизнь», «труд» и «язык». «В первом случае слово — это символ, во втором — это образ, в третьем — знак в системе знаков» [1, 568].

Очевидно, что при таком подходе семантическая методология и проблематика в познавательных вопросах выходят на передний план. Это касается и такой важной проблемы, как проблема человека. Не случайно она стала одним из главных объектов критики в адрес М. Фуко, которого незаслуженно обвиняли в «смерти человека» экзистенциалисты, позитивисты и марксисты. Сам же Фуко, «не умертвляя человека», обращал внимание на то, что в области познания современные представления о существовании, человеческой жизни, нашем биологическом наследии и поведении внутренне структурированы формальной системой элементов, внутренние связи между которыми могут быть описаны как нечто самостоятельное, независимое от более традиционных для философии и науки представлений о субъекте и объекте. При этом представления о человеке редуцируются к окружающим его структурам, в результате чего снимается традиционное гуманистическое его понимание. Тем самым в истории знаний о человеке некогда целостное его знание о самом себе дробится на множество структурных дискурсов, то есть сложную систему иерархии различного рода знаний, основу которых составляет до определённой поры неосознаваемая, но вполне реальная *воля к знанию, или к истине* [см. подробнее: 14, 97–203].

Наконец, **постмодернизм** — тенденция, наметившаяся в культуре и философии западного мира на рубеже 70–80-х годов XX столетия. М. Фуко можно считать переходной фигурой от структурализма к постмодернизму. Свой вклад в развитие этого направления в философии внёс **Жан-Франсуа Лиотар** (1924–1998), использовавший данный термин для обозначения кризиса *метанарративов* — великих проектов прошлого. Родился Лиотар в Версале, философию изучал в Сорбонне, преподавательскую деятельность начал в 1950 г. в Алжире, с началом освободительной войны переехал во Францию, там он с 1970 по 1987 г. преподавал философию в Университете Париж VIII, где получил звание заслуженного профессора. Последующие два десятилетия он вёл преподавательскую работу в США в Калифорнии и в качестве приглашённого профессора читал лекции во многих странах мира, включая Россию.

Широкую известность Лиотару принесла его работа «Состояние постмодерна» (1979), в которой он выступил с критикой *метанарративов*, т. е. великих повествований, неких базисных идей относительно крупномасштабных картин и философий мира, таких как *исторический прогресс; способность науки познавать универсальные законы природы и общества; руководствоваться принципом абсолютной свободы; утверждать веру в светлое будущее* и им подобных. Современному человеку подобного рода всеобъемлющие повествовательные установки представляются сомнительными. Он не приемлет их универсализма (можно сказать — их глобализма), иерархии и стремится

заменить их большим количеством разнообразных *микронарративов*, более соответствующих нашим повседневным желаниям и стремлениям.

Всё это приводит к тому, что в современном сознании меняется статус знания: вместо того, чтобы стремиться, как это было свойственно мировоззрению Нового времени, к абсолютной истине в форме абсолютного Духа, абсолютной свободы для всего человечества или общечеловеческих ценностей, постмодерн понимает *знание как товар*, позволяющий решать информативные и индустриальные проблемы, а также становиться решающим средством в борьбе за власть. Именно так эти проблемы ставились М. Фуко, Ж. Ф. Лиотаром, Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, Ж. Бодрияром и Ж. Деррида. Для описания новой постмодернистской ситуации этим мыслителям потребовалось разработать такие понятия, как «деконструкция», «ризом», «симулякр», позволяющие пересмотреть традиционную систему ценностей, на которых сформировалась цивилизация западного типа, уходящая своими корнями в эллинистический мир древности, положивший начало синтезу культур тогдашних Запада и Востока. Современную западную цивилизацию можно, в духе терминологии Лиотара, понимать как метанарратив, в рамках которого начинается его серьёзная «деконструкция», сопровождающаяся гигантской переоценкой ценностей, представляющейся традиционному модернистскому сознанию призывом к радикальному «хаосу». Сторонники же *деконструкции* ведут речь о формировании нового порядка в мышлении, сознании и культуре, основанием которого могут стать «ризом», «симулякр» и мышление, которое, не понимая его «нормальности», сторонники традиционализма называют ненормальным, т. е. «шизофреническим».

Термин «деконструкция» предложил **Ж. Деррида** (1930–2004). Смысл его заключается в том, чтобы понимать текст путём поиска и обнаружения в нём противоречий, что якобы позволяет увидеть то, о чём непосредственно в нём не говорится, но что является исследователю в процессе прочтения текста. Целостность текста (письма) в процессе его прочтения разлагается на некоторые расчленения и артикуляции, не отрицающие текста как такового, а иначе его раскрывающие. В качестве текста (письма) может выступать любая реальность, способная с нами «разговаривать».

Авторство термина «*ризом*» (буквальный перевод — корневище, грибница) принадлежит **Жилью Делёзу** (1926–1995) и **Феликсу Гваттари** (1930–1992). Они соавторы по философскому творчеству, известные критикой слабых сторон европейского рационализма Нового времени. Как известно, символическим выражением сущности этого философского рационализма был образ дерева, предложенный ещё Р. Декартом. Метафизику он отождествил с корнями дерева, физику с его стволом, а все частные науки — с его ветвями. Для традиционного рационализма это было весьма удачное сравнение. Но представители постмодернизма использовали этот образ, чтобы подчеркнуть слабость классического рационализма и противопоставить ему иной образ, более отвечающий современному состоянию философии и науки — образ *ризомы*.

Термин «ризом» был ими позаимствован из ботаники, где он обозначал способ жизнедеятельности многолетних травянистых растений, как культурных, так и сорняков. Ризом — это подземный, горизонтально расположенный

корень этих растений, снизу дающий ответвления, которые по мере их распространения вширь способны давать зелёные побеги, прорастающие вверх. Ризома очень жизнеспособна, потому что отросток, даже будучи отделённым от исходного корня, способен не только самостоятельно существовать, но и в свою очередь давать жизнь новым растениям.

Сравнение ризомы с деревом, точнее с корневой системой, позволяет установить различия, существующие между традиционным рационализмом и постмодернизмом. Дерево символизирует такие особенности рационализма, как *единство* его корней (метафизики), ствола (физики) и ветвей (множества различных, производных от ствола наук). У дерева есть единая для него история, прошлое и будущее, у него есть верх и низ, эволюция и развитие. Оно непрерывно и дихотомично ветвится, это система, в основе которой лежит бинарный принцип. Дерево рождается из единого семени, его центра, развивается в соответствии с единой для него генетической информацией по принципам единой и общей для него логики. В социальном смысле дерево олицетворяет собой власть, пронизывающую собой всю общественную жизнь людей. Власть всегда «древовидна». Научные институты, как и все социальные институты, организованы по принципу дерева.

Ризома же символизирует собой множество отростков или побегов, у которых нет единого центра, единого корня. Каждый отрезок ризомы, будучи оторванным от своего источника, способен функционировать и развиваться самостоятельно и давать рождение новым самостоятельным растениям, которые черпают силы для своего дальнейшего развития из различных природных потенциалов. Это похоже на траву, пробивающуюся между камнями или трещинами мостовой, стесняющими её развитие, препятствующими ему. И тем не менее, чем сильнее препятствие, тем настойчивее его преодоление ризомой, которая, борясь со стеснениями, упорно ищет путь к свету для своих отростков. Такое поведение характерно и для человеческого бытия, которое стихийно находит пути и формы своего проявления в новых и неблагоприятных для него условиях реального мира.

Ризоматическое существование современного человечества находит своё проявление в форме игры и *симулякра* — понятия, введённого в обращение постмодернистами для того, чтобы подчеркнуть особенность современного творчества человека, состоящую в том, чтобы создавать образы, далёкие от подобия вещам и выражающие состояния человеческой души, такие как надежды, страхи, видения и им подобное. Даже язык, которым все мы пользуемся, был объявлен Ж. Делёзом «высочайшим симулякром» [6, 371].

Но, более точно, симулякр рассматривается как образ (в данном случае — *конструкт*), лишённый сходства с предметом, но создающий некий образ подобия. Такой конструкт включает в себя наблюдателя и вместе с тем предполагает отказ от какой-либо привилегированной позиции, от иерархии и всякого упорядочения. По сути своей сфера симулякров представляет собой мир «торжествующей анархии» [6, 342], что сродни теории гносеологического анархизма П. Фейерабенда.

На практике философские тенденции постмодернизма, направленные на критику рационализма Нового времени, его метанарративов, лежащих в основе традиционной системы европейской цивилизации, находят своих

сторонников в среде тех, кого привычно относили к маргиналам — социально-политическим или интеллектуальным. Это представители сексуальных меньшинств, феминистки, различного рода анархисты как в философии, искусстве и науке, так и в политике, где реализуется «вечная» для человечества тема борьбы за власть и за сексуальную свободу. Постмодернизм наглядно демонстрирует глобальный кризис западного типа цивилизации и возвещает начало эпохи великих культурных, мировоззренческих, морально-нравственных и социально-политических потрясений.

Философия, по сути своей и призванию, продолжает рефлексивно и теоретически отвечать на новые вызовы времени и бытия, а значит, от неё следует ждать новых методов, концептов и стратегий, призванных на эти вызовы ответить.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Автономова Н. С.* Слова и вещи // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. — М. : Мысль, 2010.
2. *Бергсон А.* Творческая эволюция. — Мн. : Харвест, 1999.
3. *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 г. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1969.
4. *Быховский Б. Э.* Кьеркегор. — М. : Мысль, 1972.
5. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы: в 2 ч. Ч. 1. — М. : Гнозис, 1994.
6. *Делёз Ж.* Логика смысла. — М. : Раритет; Екатеринбург : Деловая книга, 1998.
7. *Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. — М. : Академический Проект, 2008.
8. *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного: Избранные произведения. — СПб. : Евразия, 2000.
9. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М. : Эксмо, 2001.
10. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцкы и др. — М. : Культурная Революция, 2005.
11. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 250.
12. *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. — СПб. : Петрополис, 1997. Т. 4. От романтизма до наших дней.
13. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. — М. : Госполитиздат, 1989.
14. *Фуко М.* Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. — М. : Касталь, 1989.
15. *Шопенгауер А.* Мир как воля и представление. Т. 1. — СПб., 1901.
16. *Levi-Strauss Cl.* A contre-courant // Le Nouvel Observateur. — 1967. № 115.
17. *Levi-Strauss Cl.* In: Temoignage Chretien. — 1968. № 1241.

REFERENCES

1. *Avtonomova N. S.* Slova i veshchi [The Order of Things] // Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. T. 3. — M. : Mysl', 2010.
2. *Bergson H.* Tvorcheskaya evolyutsiya [Creative Evolution]. — Mn. : Kharvest, 1999.
3. *Bogomolov A. S.* Nemetskaya burzhuaznaya filosofiya posle 1865 g. [German bourgeois philosophy after 1865] — M. : Izd-vo Mosk/ un-ta, 1969.

4. *Bykhovskiy B. E.* K'erkegor [Kierkegaard]. — М. : Mysl', 1972.
5. *Wittgenstein L.* Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus] // Filosofskie raboty: v 2 ch. Ch. 1. — М. : Gnozis, 1994.
6. *Deleuze G.* Logika smysla [The Logic of Sense] — М. : Raritet; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 1998.
7. *Levi-Struass Cl.* Nepriruchennaya mysl' [Wild Thought] // Totemizim segodnya. Nepriruchennaya mysl'. — М. : Akademicheskiiy Proekt, 2008.
8. *Levi-Strauss Cl.* Predislovie k trudam Marselya Mossa [Preface to the works of Marcel Moss] // Moss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo: Izbrannyye proizvedeniya. — SPb. : Evraziya, 2000.
9. *Levi-Strauss Cl.* Strukturnaya antropologiya [Structural Anthropology]. — М. : Eksmo, 2001.
10. *Nietzsche F.* Volya k vlasti [The Will to Power]. Opyt pereotsenki vsekh tsennostey. — М. : Kul'turnaya Revolyutsiya, 2005.
11. *Nietzsche F.* Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo [Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None]. — М. : Izd-vo Mosk. un-ta, 1990.
12. *Reale G., Antiseri D.* Ot romantizma do nashikh dney. T. 4 [From Romanticism to Our Days. Vol. 4] // Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dney: v 4 t. — SPb. : Petropolis, 1997.
13. *Sartre J.-P.* Ekzistentsializm — eto gumanizm [Existentialism Is a Humanism] // Nitsche F., Freyd Z., Fromm E., Kamyu A., Sartr Zh.-P. Sumerki bogov. — М. : Gospolitizdat, 1989.
14. *Foucault M.* Volya k znaniyu [The Will to Knowledge] // Volya k istine. Po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. — М. : Kastal', 1989.
15. *Schopenhauer A.* Mir kak volya i predstavlenie. T. 1 [World as Will and Representation. Vol. 1]. — SPb. : 1901.
16. *Levi-Strauss Cl.* A contre-courant // Le Nouvel Observateur. — 1967. № 115.
17. *Levi-Strauss Cl.* In: Temoignage Chretien. — 1968. № 1241.

© А. И. Зимин

© О. В. Зайцева