КОНФЕРЕНЦИЯ

ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ ПРОШЛЫМ И БУДУЩИМ: КОНСЕРВАТИВНЫЕ ПАРАДИГМЫ В ФИЛОСОФИИ

Кафедра истории философии. Факультет философии и культурологии
Южного федерального университета

14 мая 2010 года

УДК 11.2

В.Г. Сидоров (г. Краснодар), А.Г. Сидоров (г. Самара)

«НИГИЛИЗМ» ПОСТМОДЕРНИЗМА И «РАЦИОНАЛЬНОСТЬ» ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ответом на вопрос, что определяет развитие философской мысли: разработка ли теоретических новаций или переосмысление «вечных проблем», может быть эволюция проблемы идентификации личности и общества.

Решить эту проблему значит найти такое *единое* содержание, которое позволило бы понять не только личность, но и ту социокультуру, в котором функционирует эта личность. В рамках *классической рациональности* личность идентифицировалась с логико-вербальным проявлением духовности человека, что выражало мощь человеческого разума, его безграничные познавательные возможности. Такая идентификация нашла свое завершение в немецкой классической философии, в которой «интеллектуализм» всепобеждающего разума стал основой для понимания не только человеческой личности и общества, но и мира в целом.

В рамках *неклассической рациональности*, то есть в рамках постклассической философии идентификация определилась двумя тенденциями. Одна – тем онтологическим антропоморфизмом, когда личность раскрывается через особенности социальной действительности. Это позволяло дать более детальный анализ как общественного, так и личного начала человека, с явной доминантой общественного. Наиболее полно эта тенденция проявилась в творчестве Л. Фейербаха, К. Маркса, О. Конта.

Другая – исходила из исключительности личностного начала человека. Личность рассматривалась как предельно широкое проявление его творческих потенций, а социальная действительность проявлялась через интерсубъективное содержание диалогистического пространства. Эта тенденция во многом определила модернизм – такую форму философствования, которая предполагает онтологический плюрализм. Здесь сохраняется самодостаточность разума, однако его проявление выступает через исторически преходящие формы его понимания. Идеал когнитивного пафоса классической рациональности заменяется социальным конструированием, благодаря которому становится вариативным идентичность личности и общества. Эта тенденция, на наш взгляд, нашла свое выражение в творчестве С. Кьеркегора, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера.

Таким образом, «монологизм» мышления классической философии сменяется «полифонией» внутренне не зависимых друг от друга факторов, образующих целостный спектр личностного и социального содержания. Казалось, что соотнесенность тождественного и различного в проблеме идентичности была раскрыта достаточно полно. Однако во второй половине XX в. возникает направление *постмодернизма,* в котором эта проблема получила дальнейшую разработку. Это направление наиболее полно было представлено работами французских философов – Жан Бодрийяр, Жак Лакан, Мишель Фуко, Жиль Делёз, Жан-Франциа Лиотар, Жак Деррида и др.

Постмодернизм – такой тип философствования, который полностью отказывается от традиционных философских проблем. Но в нем сохраняется рефлексивность в форме радикального плюрализма, что делает его философским феноменом, характерным для *постнеклассической рациональности*. Критически оценивая предшествующее мышление, его представители превращают философствование в своеобразное «поле» для игровых и деконструктивных принципов, поскольку пост-модернистское восприятие мира – это прежде всего игра в действительность. Последняя становится для индивида совокупностью условных действий подобно игровым. Знания и культура превращаются в эклектическое (деструктивное) воспроизведение уже существующего. Индивидуальный поиск – только видимость познания «многообразной» действительности, на самом деле – это игра с собой.

УДК 101.8

С.Н. Астапов (г. Ростов-на-Дону)

ПРАВОСЛАВНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

В русской религиозной философии первой половины XX в. в плане ее идейной корреляции с догматикой православного богословия исследователи обычно выделяют два направления, оба усматривавшие в православном святоотеческом богословии мощный ресурс для философской мысли, но по-разному видевшие способы активации этого ресурса. Одно направление имело задачу выразить богословие средствами современной философии, языком актуальных проблем, стоящих перед русской и европейской философской мыслью. У другого задача была иной: продемонстрировать преимущество именно богословского решения актуальных для XX в. проблем. Если первое вводило богословское наследие в дискурс философии, то второе в богословском дискурсе поднимало «вечные проблемы» философии. Первое направление называют в данном плане либеральным или модернистским, второе – консервативным или традиционалистским.

Ключевыми фигурами первого направления были П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков, второго – Г.П. Флоровский и В.Н. Лосский. К первому направлению принадлежали С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой, Б.П. Вышеславцев. Затем оно продолжилось у А.Ф. Лосева и С. Аверинцева в России и А. Шмемана в зарубежье. Продолжателем же другого направления стал И. Мейендорф, а в конце XX в. его подхватили С.С. Хоружий и В. Бибихин.

Уместить всю русскую религиозно-философскую мысль XX в. в прокрустово ложе двух направлений, значит забыть о многих других ярких философах, мысль которых не столь прямо обращалась к православной патристике или вообще не обращалась, но от того не переставала быть религиозной. Православный традиционализм был стержневой линией и тех, кто оказался в представленной схеме «традиционалистом», и тех, кого отнесли к «модернистам».

Традиционализм здесь рассматривается как стиль мышления, освящающий традиционную культуру, главным образом, в ее этноконфессиональном аспекте и выступающий как антитезис модернизма. М.М. Федорова, опираясь на идеи Ж. Тушара, выделяет следующие признаки традиционализма как идеологии: утверждение примата общества над индивидом, антирационалистическая критика, политическое мифологизаторство, политический романтизм. Если попытаться найти эти характеристики в творчестве русских религиозных философов первой половины XX в., то можно отметить, что, во-первых, по некоторым позициям философы-«модернисты» не могут считаться антитрадиционалистами, а во-вторых, ни у одного из русских философов-«традиционалистов» не обнаруживается всего набора характеристик. Точнее, обнаруживаются и эти характеристики, и им противоположные. Такое сочетание нельзя считать проявлением непоследовательности, эклектики и даже творческой эволюции русской религиозной мысли. Это проявление антиномизма, неизбежного для религиозного сознания.

Православный традиционализм как опора русской религиозной философии на богословское наследие православной традиции находит выражение в трех характерных чертах этой философии:

1) нон-эссенциализм в онтологии, выражением которого служит энергийная онтология, в большей или меньшей степени опирающаяся на диалектику сущности и энергий Григория Паламы;

2) субъект-субъектная модель гносеологии, имеющая основу в «дискурсе отношения» восточнохристианского богословия и противопоставленная субъект-объектной модели европейской философии Нового Времени;

3) дискурс «металичности» в антропологии, базирующийся на православном учении о личности человека как образе и подобии Бога и учении об обожении как энергийном соединении человека с Богом, то есть на учении о восстановлении изначальной свободы человека как реализации образа и подобия Бога (проведения божественной воли) в противопоставление свободе как свободе выбора.

УДК 101

Г.А. Ермоленко, С.Б. Кожевников (г. Краснодар)

ПРИРОДА РАЦИОНАЛЬНОСТИ: ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ

Периодический пересмотр целей теоретической деятельности – уже привычное явление в европейской культуре. Как правило, переосмысление значения ratio в человеческой жизни осуществлялось на фоне мировоззренческих кризисов в поисках адекватной новым условиям формы человеческого самосознания. Во второй половине XX в. отправным пунктом формирования рациональности нового типа становятся ценностные суждения, сверхрациональные регулятивы, в которых выражается интегральный культурный опыт человечества. Мы стали свидетелями кризиса рациональности, претендующей на методичное, последовательное и исчерпывающее познание действительности. Философия разума, вдохновленного рационально обоснованными целями, и обеспеченного конструктивными ресурсами интеллекта, уступала место философии культуры, эстетического переживания, экологических императивов. «Негативная диалектика» М. Хоркхаймера и Т. Адорно программно ниспровергала просветительскую веру в универсальный разум, приведшую мир к абсолютизации принципа социального господства и выразившуюся в торжестве тоталитарных идеологий.

Современная антропологическая рефлексия склонна подчеркивать свои культурно-исторические и эстетические корни. Она предполагает широкое использование непосредственного чувства, повседневного

опыта, ментальных образований, метафорических конструкций, атрибутов жизненного стиля; она отдает должное фактору эмоциональной вовлеченности субъекта в процесс познания и экспрессивной манере научного исследования. Отвергнув познание в виде концептуализации опыта, эта рефлексия обозначила тенденцию к «проживанию» взамен теоретизирования. Познание через «проживание» не является, конечно, новейшим приобретением философии. Относительно близкие аналогии этому можно найти в восточных философских традициях. В этой связи примечателен интерес современной философии к компаративистским обобщениям.

Интерес к Востоку не случайно актуализировался во второй половине XX в. Это было время интенсивного проникновения в западный менталитет экологических императивов, а также переосмысления ценности досуга и здоровья, то есть тех идей, которые в восточном культурном ареале традиционно имели прочную связь с религиозно-философскими интуициями. Один их главных векторов развития культурфилософской рефлексии в Европе в последние десятилетия определило экологическое мышление. В свое время это выразилось в создании экологически ориентированной философии науки, основной задачей которой было комплексное изучение проблематики научно-исследовательского этоса. Экологическая философия науки была направлена на поиск интенций, определяющих нормы целеполагания в процессе производства, накопления и практического использования научных знаний. Одним из характерных показателей альтернативного дискурса в философии науки стал четко артикулированный интерес к разработке темы повседневности. Экологическая философия науки предложила также новую версию спиритуализма, заключающуюся в констатации духовного единства человека с природой. Сопряжение экологического спиритуализма с этикой науки привело к появлению своеобразного проблемного поля, освоение которого было адресовано новой теоретической дисциплине – экологической эстетике. Одним из центральных здесь является понятие среды, которое призвано зафиксировать существенные моменты взаимоотношений человека с окружающей действительностью. Среда осмысливается в экологической эстетике не только как чувственно воспринимаемая реальность природы, но и как системное образование, отражающее определенный тип санкционированного культурой поведения. Таким образом, среда не существует отдельно от человека, а конституируется его жизненным стилем. Каждый жизненный стиль предполагает трансформацию среды в соответствии с актуальной общественной потребностью, так что природа изначально оказывается вместилищем человеческого содержания. Экологическая рефлексия как раз и позволяет оценить степень зависимости повседневной жизни человека от условий природной среды, в которой он существует.

УДК 122.1

Е.В. Золотухина-Аболина, В.Е. Золотухин (г. Ростов-на-Дону)

«СМЕРТЬ ФИЛОСОФИИ» КАК НЕСБЫТОЧНЫЙ ПРОЕКТ ИЛИ О НОВЫХ ФОРМАХ СТАРОЙ ТРАДИЦИИ

Философия – теоретическое самосознание человечества, совокупность концептуализированных мировоззренческих проектов, выражаемых в понятиях. Говоря языком постмодернизма, она являет собой «метанарратив», задающий то или иное онтологическое видение, из которого проистекают высшие цели и ценности людей. Традиционно, то есть на протяжении тысячелетий (в Европе от Платона до Гегеля) в философии полностью преобладала идеалистическая онтология, тесно связанная сначала с платоновской, а потом с христианской традицией. Процесс массированного отказа от этой традиции начинается в XIX в.: возникает концепция Фейербаха, позитивизм Конта, появляется марксистский материализм, рождается философия жизни. Затем в XX в. сложившийся в 60–70-е гг. постмодернизм начинает отвергать не только идеалистическую онтологию, связанную с идеей трансцендентного, но и сами метанарративы как «великие истории о бытии и человеке». Объявляется «смерть философии», потому что именно она наряду с религией – активный создатель метанарративов, их интеллектуальный источник. Постмодернизм активно сражался с метафизикой, которая как раз и есть философия – та, традиционная философия, пришедшая к нам из глубины столетий. Впрочем, к сегодняшнему дню, когда постмодернизм, постарев, в немалой степени становится историей, смерть философии обсуждается более иронично, чем всерьез. Философия не исчезла, не ушла с интеллектуального горизонта, хотя изменилась, отчасти потеряла академичность, войдя в тесный контакт с другими направлениями духовной жизни, в частности, с психологией и психотерапией. Перечислим коротко, где в XX в., да и сегодня продолжает существовать «идеалистическая традиция», которую не смог вытеснить постмодернистский пафос «человека без Бога», «части без целого», «индивидуальности без общности». Итак, идеализм как традиция жив и был выражен в следующих направлениях и школах:

1. Абсолютный идеализм, являющийся продолжением идей Г.В.Ф. Гегеля (Брэдли, Мак-Таггарт и другие авторы).

2. Религиозная философия: неотомизм (Ж. Маритен, Э. Жильсон, Д. фон Гильдебранд), протестантская философия (П. Тиллих, К. Льюис), иудаистская философия (М. Бубер), христианский персонализм (Э. Мунье, Н. Бердяев, Л. Шестов), русская религиозная философия (С. Булгаков, С. Франк, П. Флоренский).

3. Эзотерическая философия: теософия (А. Безант), антропософия (Р. Штайнер), интегральная йога (Шри Ауробиндо), «четвертый путь» (Г. Гурджиев), традиционализм (Р. Генон) и др.

4. Трансперсональная философия и психология (С. Гроф, К. Уилбер, А. Минделл и др.).

5. Философствующая психотерапия, представленная с одной стороны классическими именами К. Ясперса, К.Г. Юнга, Ф. Франкла, с другой – представителями «психотерапии новой волны», которые опираются на эзотерические идеи: Л. Хей, Ш. Гавейн, А. Свияш, В. Зеланд и др.)

Стоит отметить, что даже внутри той философии, которая мыслила себя нетрадиционной (и которую так мыслили другие), «метафизические» идеалистические мотивы никуда не исчезали. Можно вспомнить прагматизм У.Джеймса с его огромным интересом к опыту запредельного, концепцию М. Хайдеггера с Бытием, очень похожим на Бытие Мейстера Экхарта, тоску по Абсолютному Ж. Лакана и А. Камю, можно увидеть в марксизме, как сделал это Н. Бердяев, светскую аналогию идеи рай на земле и жертвы ради этого рая. Но даже те авторы, которые категорически отрицают философскую идеалистическую онтологию, постоянно соотносятся с ней, с христианством и Абсолютным (Ж.-П. Сартр, Ж. Батай, Ж. Деррида и др.). И пока ситуация такова, как мы ее описали, философия жива и, по большому счету, традиционна, консервативна, хотя и являет себя в несколько иных формах.

УДК 17.1

Н.В. Топилина (г. Волгодонск)

ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ И БРЕНД КОНСЕРВАТИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Бренд, по определению Американской ассоциация маркетинга, – это не только имя, знак, символ или дизайн, предназначенные для идентификации товаров или услуг конкретного производителя, бренд – это еще и ментальная конструкция в голове потребителя, активно формируемая самим производителем. Таким образом, бренд – это, прежде всего, продукт умелой манипуляции массовым сознанием, а потому содержание «манипуляции», какого бы «продукта» она ни касалась, должно стать предметом особой заботы общественности, прежде всего научной. Между тем анализ источников, отражающих основные мотивы звучания консервативного дискурса в современном российском обществе, свидетельствует об отсутствии у него бренда в силу отсутствия единства в понимании консервативных ценностей среди нынешних авторов.

Традиция устанавливает преемственность культуры, служит каналом хранения и передачи информации и ценностей от поколения к поколению, выступает механизмом социализации и инкультурации людей, выполняет селективную функцию отбора норм, образцов поведения и ценностей. В то же время широко дискутируемый процесс десекуляризации современного мира обнаруживает себя сегодня и в том, что современное национальное государство не может более не учитывать в выработке своих стратегий религиозный фактор. К этому государство подталкивает феномен сопричастности культуры и религии, который находит отражение в сложной иерархии идентичностей человеческой личности, когда человек ассоциирует себя с какой-либо религиозной традицией не согласно личной религиозности, а опосредованно, через этническую, родовую, цивилизационную идентичность. Понятно поэтому, что религиозная традиция, являющаяся в социокультурном своем измерении важнейшим механизмом воспроизводства моральных норм, обладающая ресурсностью консолидации благодаря способности усиливать коллективную идентичность и легитимировать действия власти, с успехом может быть включена государством в арсенал средств, используемых для содействия устойчивости социума, особенно в условиях кризиса и политических трансформаций.

Развивая тезис о тесной взаимосвязи православной традиции и консерватизма, нельзя обойти вниманием пресловутую проблему консерватизма самого православного богословия и плодотворные, с нашей точки зрения, попытки некоторых современных авторов (А.И. Кырлежев, С.С. Хоружий и др.) актуализировать аксиологию православного консерватизма, в основе которого лежит прежде всего христианский персонализм. Вывод, сделанный в этой связи А.И. Кырлежевым, вызывает у нас почтительное согласие: «Конечно христианский персонализм и секулярный индивидуализм – далеко не одно и то же; но ясно также и то, что у них много общего и что здесь возможны не только критика, но и диалог».

Синергия, преображение и обожение – не только богословские понятия, это и антропологические события, к которым человек восходит по пути подвига. В данном случае антропология немыслима вне полноты церковного учения, составившего базу православной традиции. И эта база традиции, действительно, сохраняет на протяжении веков поразительную степень единства – ибо она сделала это единство, эту воспроизводящуюся идентичность в главном, своим строгим конститутивным принципом.

В заключение необходимо подчеркнуть, что православие направлено на утверждение высших нравственных ценностей, и потому его потенциал необходимо актуализировать для преодоления духовного кризиса, поразившего российское общество.

УДК 101

А.В. Моисеев (г. Ростов-на-Дону)

ФИЛОСОФИЯ И МОДЕРН: О ПРЕДЕЛАХ УНИВЕРСАЛЬНОГО ВО ВРЕМЕНИ

Философия, как и любой другой феномен культуры, обладает определенными временными координатами своего существования. Смена исторических эпох есть также и смена соответствующего духовного интеллектуального настроя. Факт этот настолько очевиден, что сегодня практически ни у кого не вызывает никаких сомнений. Более того, зародившись в лоне античной цивилизации, философия стала для классической европейской культуры подлинным выражением ее уникальности, самости, ее неких исторических и метаисторических *пределов*. Зададим вопрос: можно ли прорыв универсального в культуре через философское самосознание в наличный опыт свершения человека рассматривать как несвязанный обязательствами со временем классической западной традиции? Если Ясперс в свое время обозначил фактически эпоху появления философии (Сократ) как время осевое, то есть время выявления универсального в истории, то можно ли сегодня, в ситуации, когда сама традиция перестала быть формой социальной преемственности и образцы антропологической тождественности в толще коллективного опыта размыты, говорить о том, что универсальное само не подвержено действию времени? Вопрос это очень сложный и в первую очередь его решение зависит от того, что именно мы вкладываем в понятие универсальное. И какое вообще оно имеет значение для понимания судеб философии и современной культуры.

С одной стороны, современность и все то, что ассоциируется с ней в нашем сознании, демонстрирует рост значимости *общечеловеческого*. Но с другой, и само это общечеловеческое и его значение сегодня крайне далеки от того имманентно выработанного исторически универсального, что было заложено в опыте философской духовности как некий ген «человечности». Глобальное отнюдь не есть универсальное. Они конфликтуют между собой. И это – один из важнейших симптомов кризиса культуры. Движение общества к *общечеловеческому* в экономике, политике, социально-правовом устройстве и т.д. осуществлялось силами вполне определенной *особенной* традиции. Модерн же обернул, перевернул отношение временного и универсального, подчинив последнее первому. Величайший грех Модерна – забвение пределов человека и человеческого во времени! Отсюда и все обвинения в адрес классической и в первую очередь гегелевской философии в наивном полуутопическом обращении к сознанию, мышлению как источнику прогрессивно увеличивающейся человеческой способности «устройства мира». Именно предел универсального во времени, наличие некой границы внутри исторического свершения дает нам возможность судить об *онтологическом* статусе самого философского сознания как *опыта* обретения реальностью высочайшего духа. Сам Модерн, сама Современность как претензия *выстроить универсальное*, подчинить его себе в этом смысле стала возможна благодаря такому свечению внутри времени чего-то вневременного. Но удачна ли эта попытка современности подчинить себе время? Вряд ли. Один из основных и глубинных мотивов всей экзистенциальной философии XX в. как раз и связан с возобладавшим в культуре и человеке ощущением *тоски по времени*, темпоральной ностальгии. Желание времени есть интимнейшее и сильнейшее желание человека, есть нерв его опыта как данности противоречивого сопряжения уникального «моего» и «нашего». Но право на него, обладание им возможны только как *точечная мера* полноты всего. Универсализированное время Модерна авторитарно поглощает сам изначальный росток такой меры, не дает ему прорости в мощный поток самостановящегося в ином духа. Но и само такое авторитарное время уничтожает само себя, оно растворяется в собственной малости быть способом пустого объятия множества. Ни само это множество, ни его такое исчисляемое объятие не жизненны как опыт. Беспредельное универсальное есть мертвая долина, философия в которой обречена быть манящим горизонтом. Упоение же временем есть его свершение. И есть его открытие.

УДК 129.1

И.А. Аполлонов (г. Краснодар)

ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В ЗЕРКАЛЕ «КОНЦА ФИЛОСОФИИ»

Специфика и значимость философской традиции ярко высвечивается в ситуации объявления «конца философии». Первыми подобное объявление сделали Горгий и Кратил. Первый расправился с категорией «бытие», а второй – с возможностью мышления как такового. Правда, и бытие, и мышление, и их тождество до сих пор продолжают определять генеральную линию европейского философствования. Вместе с тем, объявление конца философии не является лишь эпатажем. На наш взгляд, это свидетельство тектонических

изменений проблемного поля философии, позволяющее обнаружить скрытые эвристические возможности в истории философии для решения новых задач.

Самое свежее объявление «конца философии» принадлежит К.А. Свасьяну. Бессилие западной философии в попытке вывести человека из тупиков лабиринта идентичностей бернский мыслитель видит в исходном «грехопадении» философии, которая уходит от сути дела в вопросе «что есть человек?», который порождает клубок псевдопроблем: соотношения единичного и общего, чувственного и разумного, телесного и духовного. Человек в этих оппозициях промахивается мимо себя, попадая в тупики теологии, зоологии или логики. Что-либо поделать этими тупиками невозможно, поэтому приходится констатировать смерть философии в ожидании чего-то лучшего, чем она.

Сообщником в деле умерщвления философии К.А. Свасьян берет Макса Штирнера, который рассматривает Я как «мое все», поскольку Я – единственный. Зрелость человека – это его эгоизм, в восхождении к которому происходит диалектический синтез реализма предметной деятельности и идеализма духовных исканий. В подобном эгоизме превращается в призраков все, что не есть я; изгоняется все общее и групповое. Свасьян заостряет эту мысль в максиме: «чем единичнее, тем человечнее». И именно в этом единичном «Кто этот человек», поставленном на место классического «Что есть человек» он видит вирус, поражающий любые философские программы. Это единичное «Кто» Свасьян пытается вывести даже за рамки номиналистической традиции, поскольку и там единичность остается лишь мыслью о человеке. Подобный упрек довольно странный: а что еще ждать от философии, как не мыслей?! С другой стороны, Я Единственного при попытке элиминировать из него социокультурное содержание оказывается гораздо большей абстракцией нежели даже упоминаемый автором «Prooemium» ощипанный петух Диогена.

Ведь в тождестве мысли о человеке и его бытии заключена не замечаемая ни Штирнером, ни Свасьяном антропогенная мощь философской традиции, символом которой является майевтика Сократа, как мистический акт самопорождения в напряжении самопознания. В мыслительном усилии выявить и соединить противоречия природы человека, которые Свасьян именует тупиками его идентичности, и происходит рождение человека как Человека. Ведь объединяет философскую традицию исследования человека не попытка втиснуть уникальность Единственного в те или иные рамки общего, а рассмотрение его как онтологически неполного и неподлинного, но стремящегося обрести бытийную полноту. Вместе с тем, объявление «конца философии», пусть в эпатажной форме, свидетельствует о кризисе в осмыслении проблем идентичностью личности. Междисциплинарное использование данного понятия обозначает веер разнообразных идентичностей: национальная, гендерная, конфессиональная, профессиональная и многие другие. И здесь возникает закономерная тревога по поводу того уникального, кем является собственно человек, опасность его отчуждения в социокультурных общностях. Однако противопоставление человеческого Я в его единственности всему иному не снимает проблему, а деконструирует ее. Лишь пристальное обращение к философской классике позволит наметить пути к проблеме идентичности, нахождению новых аспектов бытия человека во всей его уникальности.

(Работа выполнена в рамках реализации Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 – 2013 годы. Государственный контракт от 27.08.2009 г. № 1176).

УДК 13.1

А.Ю. Власенко (г. Краснодар)

РОЛЬ ПАРАДИГМЫ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ

Парадигма это общепризнанная теория или точка зрения на решение проблемы в науке. В философии к настоящему времени существует множество парадигм: материализм, идеализм, рационализм, иррационализм, солипсизм, сциентизм и т.д. Множество школ, течений, подходов, которые спорят, противоречат, не принимают друг друга. Эту проблему можно рассмотреть с двух точек зрения.

С точки зрения эпистемологического анархизма Пола Фейерабенда, это нормальное положение дел в философии. Каждый ученый, вообще говоря, каждый человек может (должен) изобретать свою собственную концепцию и разрабатывать ее, сколь бы абсурдной и дикой она ни казалась окружающим. Теории невозможно сравнивать, если кто-то изобрел совершенно фантастическую концепцию и не желает с нею расставаться, то с этим ничего нельзя сделать: нет фактов, которые можно было бы противопоставить этой концепции, так как она формирует свои собственные; мы не можем указать на несовместимость этой фантазии с фундаментальными законами естествознания или с современными научными теориями, так как автору этой фантазии данные законы и теории могут казаться просто бессмысленными. Нет никакой основы для такого сравнения; следовательно, все допустимо и все оправдано: «существует лишь один принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на всех этапах развития человечества. Это принцип – все дозволено».

С другой стороны, любая самобытная концепция, сколь самобытной она ни была бы, включает в себя элементы других концепций, то есть элемент общезначимости, иначе ее невозможно было бы понять.

Однако парадигма в философии и естественной науке это разные вещи. Если в естественных науках парадигма опирается на принцип верификации и фальсификации, то в философии эти принципы не работают. В философии нельзя проверить опытным путем существование души или бесконечность материального начала бытия. В философии работает принцип очевидности, то есть для одних философов очевидна и общезначима рациональная основа бытия, для других очевидна иррациональная основа этого же бытия. Проблема в том, что опытным путем опровергнуть или подтвердить свою очевидность ни те, ни другие не могут.

Почему же тогда одни отдают предпочтение одной очевидности, а другие – прямо противоположной? Здесь, как мне кажется, срабатывает эстетический принцип. Каждый выбирает ту парадигму, которую, возможно подсознательно, считает наиболее прекрасной и гармоничной. Внутреннее усмотрение прекрасного и безобразного отталкивает исследователя от одной парадигмы и влечет к другой. В свою очередь эстетическое чувство опирается на этическое ощущение добра и зла. Исследователь подсознательно стремится от того, что кажется ему злом и дисгармонией, к добру и гармоничному целому.

Однако если в естествознании речь идет, как правило, о едином парадигмальном знании: парадигма космологии Аристотеля, Ньютона, парадигма современного эволюционного развития мира, то в философии наблюдается, условно говоря, полипарадигмальность. Полипарадигмальность это одновременное существование в философии взаимоисключающих теорий. Возможно, так и должно быть в философии. Здесь по аналогии можно вспомнить принцип дополнительности Нильса Бора, который говорил, что свет можно описать при помощи корпускулярной и волновой теории, которые взаимно исключают и вместе с тем, дополняют друг друга.

Автор полагает что, полипарадигмальность как сосуществование взаимно исключающих теорий придает определенное напряжение и объем философии, а также стимулирует развитие новых гипотез и концепций не только в философии, но и в современном естествознании.

УДК 13.1

Н.С. Сидоренко (г. Краснодар)

ГРАНИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ОПЫТА: ОТ ПРОШЛОГО К НАСТОЯЩЕМУ

Современная феноменологическая традиция достаточно разнообразна и далеко ушла от тех принципов, которые были сформулированы Э. Гуссерлем в различные периоды его творческой деятельности. Обращает на себя внимание эстетическая сфера применения феноменологии. Здесь выделяются взгляды польского мыслителя Романа Витольда Ингардена (1893–1970), который был непосредственным участником феноменологического движения, ближайшим учеником и последователем Э. Гуссерля. Речь идет, конечно, о его специфическом осмыслении литературных, музыкальных, художественных и даже архитектурных явлений и выявлении их структуры и особенностей.

Согласно анализу Р. Ингардена сознание включает в себя не только акты Я, но и нечто, что к Я не относится, а именно оттенки и смыслы того, на что и направлены акты Я. И если мы отнесем это все к сфере сознательного, то вновь вернемся к психологической точке зрения, которой так старались избежать. Чтобы доказать свою теорию, философ и обращается к анализу художественного произведения. Здесь ясно, что мы имеем дело с двумя реальностями: должны существовать картина или литературное произведение и я, как активный наблюдатель и читатель. Польский философ выделяет следующие черты художественного творчества. Прежде всего речь идет о некоторой неопределенности, незаконченности и как бы «неустойчивости» его специфики. Это определяет и специфику чувств, охватывающих читателя. Он полностью подчиняется «очарованию» текста, его незавершенности и динамичности. Таким образом, «домысливание» и «доигрывание» ситуации является необходимым элементом литературного произведения. Не следует полагать, будто эстетическое переживание есть какое-то только пассивное и бездеятельное «созерцание» качеств в отличие от активной практической деятельности. «Наоборот, эта фаза весьма активной, интенсивной и творческой жизни личности; другое дело, что данные действия не вызывают никаких изменений в окружающем нас реальном мире и не "рассчитаны" на это» [1, с. 133].

Следует добавить, что эстетическое переживание – это множество сложных переживаний, фиксирующих целый ансамбль качеств предмета. «Эстетическое переживание, как я уже показал, не является – вопреки тому, что мы часто слышим, – каким-то мимолетным переживанием, мимолетным ощущением приятного или неприятного, а есть сложный процесс, который имеет различные фазы и протекает своеобразно» [там же]. Он прерывает привычный ход нашей жизни, наполняя его иным, совершенно новым смыслом, который осознать сразу невозможно. Этот процесс, конечно, нельзя назвать познанием, но к нему применимо иное понятие – опыта.

Вслед за Ингарденем В. Микель Дюфрен (1910–1995) определяет главный мотив своей работы «Феноменология эстетического опыта» как взаимоопределение эстетического объекта и эстетического переживания. Интересное значение приобретает именно эстетический объект. Он объединяет в себе «бытие для себя» и «бытие в себе» (он есть только для нас и в тоже время обладает наличной истиной).

Эстетическое переживание французский философ называет «чувством», в котором глубина нашего собственного опыта отвечает глубине самого предмета. Это переживание достигается благодаря деятельности воображения и открытости бытию.

Итак, можно отчетливо выделить следующие тенденции современной феноменологии: обращение к сфере донаучной жизни (религии, мифу или же художественному творчеству), поскольку опыт самым непосредственным образом предшествует знанию и порождает его. А так же то, что последователи Гуссерля осуществляют «скачок» от феноменологического и трансцендентального в сторону метафизического и онтологического. Собственно, из соединения того и другого рождается то, что мы называем феноменологией.

Литература

1. *Ингарден Р.* Исследования по эстетике / Пер. А. Ермилова и Б. Федорова. М., 1962.

УДК 101

А.С. Шаляпина (г. Ростов-на-Дону)

МЕСТО АВТОРА В СОВРЕМЕННОЙ МОДЕЛИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Вне всякого сомнения, что философия в своем историческом развитии использовала весь свой предшествующий опыт в формировании новых моделей философствования. Историки философии солидарны во мнении, что время великих философов в прошлом, на смену ему пришел «коллективный разум» философов по профессии.

Современная философия обнаруживает себя как процесс, принципиально отвергающий преемственность и детерминацию предшествующим развитием как свое генетическое начало. Философия рождается здесь и сейчас, и часто неважно, с участием автора или без такового, поскольку случайная игра смысла не имеет стержня в голове творца текста. Смысл не предзадан, он зависит от интерпретации слов, от убеждений читателя, от контекста эпохи восприятия. Кстати сказать, автор также больше себе не принадлежит: его самость – заложник восприятия его «Я» «другими», и в их власти вернуть ему его субъективность.

Современная западная философия неоднородна, спектр поисков обыкновенно группируется вокруг языковых конструкций, актуальных в настоящий момент для той или иной группы философов и их окружения, модифицирующих реальность и дающих ключ к ее пониманию.

Особое место в философии позднего постмодерна отводится и фигуре автора, фактически ему возвращается отобранный постмодерном статус носителя смысла, но, разумеется, на кардинально иной почве. Прежде всего, если консервативная традиция понимания феномена автора констатировала предзаданность воплощаемых им смыслов его разумом, то философия постмодернизма радикально отрицала данный подход, оставляя автору лишь право считаться таковым, но не более. Провозгласив концепцию «смерти автора», постмодернизм противопоставил ему некое нестабильное начало, расщепленное и зависящее от артикуляционных практик и видения «другого». Сделав это, постмодернизм подписал себе приговор, поскольку заведомо лишил философов возможности сказать что-то сверх уже сказанного. Человеку ничего не оставалось, как самоустранить свое «Я» из дискурсивных практик, поскольку они и без того не нуждаются в нем как в творце смысла, порабощая его своими повествованиями. Данное обстоятельство вылилось в кризис самоидентификации, попытки преодоления которого мы и наблюдаем в настоящее время.

Достаточно показательна на этом фоне попытка увидеть самость автора глазами «другого», при этом существенно, что автор утверждает себя лишь тогда, когда его субъективность воспринимается как постулат окружающими его людьми. Периферийные смыслы не должны отвлечь от сути авторской концепции, поскольку ценность текста заключается именно в межсубъектном его восприятии. Текст отныне средство постижения другого, а не самостоятельная реальность, довлеющая над нашими «Я», смысл реконструкции авторского замысла – не установление объективных фактов, но утверждение субъективности самого творца в связи с сознанием реципиента. Современная философия возвращает нам наше «Я», которое отныне на просто носитель смысла, но носитель нашей «самости», нашей субъективности для «другого» и для нас самих.

Попытка освободить смыслы от порабощения тексом сводится к констатации Л. Лессигом современной тенденции подменить текст образом. Именно образ дает возможность увидеть автора во всем многообразии смыслов, образ оправдывает автора в его стремлении творить. Автор неизбежно должен быть виден, иначе он может быть лишен созданного им смысла, не говоря об иных юридических рисках. Но творит автор для другого, и замысел автора может быть постигнут только в связи с его восприятием другим.

Южный федеральный университет ***30 июля 2010 г.***