

Современная западная философия

СЛОВАРЬ

Составители и ответственные редакторы
Малахов В.С., Филатов В.П.

МОСКВА

1998

ББК 87.3в03
С56

Современная западная философия: Словарь. — 2-е изд., переработанное и дополненное. — М.: ТОН — Остожье, — 1998. — 544 с.

ISBN 5-86095-107-8

Словарь включает в себя 457 статей о наиболее значительных явлениях западной философии XX века: направления, школы, тенденции, персоналии, а также разъяснения отдельных терминов. Второе, полностью переработанное издание Словаря 1991 года подготовлено коллективом известных российских и зарубежных ученых.

Рекомендуется студентам, аспирантам, преподавателям; всем интересующимся проблемами современной мысли.

Для удобства читателей Словарь снабжен предметным и именным указателями. В конце Словаря приводится список сокращений, встречающихся в тексте.

© Малахов В.С., Филатов В.П.,
составление, 1998
© Коллектив авторов, 1998

От редакторов

Данное издание подготовлено на основе одноименного Словаря, вышедшего в 1991 году. Хотя последний был выпущен весьма внушительным тиражом (150 тыс. экз.), он быстро разошелся и в настоящее время стал труднодоступным. Но идея переиздать его возникла у нас не столько по этой причине, сколько из желания исправить те недостатки, которые были очевидны и нам, и нашим искушенным читателям.

Во-первых, в предыдущем издании было много недопустимых пробелов. В него не вошли, например, такие крупные персоналии как Джон Ролз и Роберт Нозик, Ханс Блюменгерг и Эммануэль Левинас, Пьер Бурдьё и Норберт Элиас, Роман Ингарден и Ян Паточка, Ральф Дарендорф и Карл Шмитт, Джордж Мид и Джон Сёрл и др. В нем отсутствовали такие важные для современной философской мысли понятия как «дискурс», «власть», «письмо», «симуляция», «повседневность», «идеология», «идентичность», «коммуникация» и др. *Во-вторых*, прежне издание несло на себе печать времени: оно готовилось еще при советской власти, и неудивительно, что некоторые авторы не умели или не хотели расстаться с взвешившимся в их мышление и в их стиль штампами. *В-третьих*, серьезной коррекции требовала сложившаяся традиция в отечественной историко-философской науке: принятые у нас классификации и рубрикации не всегда являются конвертируемыми: то, что у нас принято называть, скажем, «философией языка» или «философией культуры», плохо согласуется с тем, что понимают под этими вещами на Западе. В книге, которую Вы держите в руках, мы попытались эти огрехи устранить.

Заметим, что и статьи, перешедшие в настоящий Словарь из первого издания, подверглись авторской и редакторской переработке. Существенно обновлена и расширена библиография. В библиографические списки включены, наряду с первоис-

точниками, наиболее репрезентативные работы комментирующего свойства. При отборе литературы мы ориентировались исключительно на доброкачественные исследования.

Специальной оговоркой заслуживает название Словаря. Хотя многие из философов, им излагаемых, строго говоря, не являются «современными», принадлежа классической эпохе в истории философии (например, Рудольф Эйкен или Эрнст Трёльч), мы все же решили сохранить старое название. Дело в том, что рамки «современности» еще никому не удалось определить с не вызывающей возражений точностью. Время, охватываемое настоящей книгой — это XX век. Одному мыслителю, правда, было сделано исключение. Это Фридрих Ницше, хронологически оставшийся в XIX столетии, но в силу своего влияния на современную мысль принадлежащий веку двадцатому.

Тематически статьи Словаря можно разделить на три основные группы.

— О философских направлениях, школах и тенденциях.

— О персоналиях, в круг которых входят, разумеется, не только профессиональные философы, но и мыслители, формально принадлежащие иным «ведомствам» — социологии, искусствоведению, теологии, истории, экономической науке, литературе и публицистике.

— Статьи об отдельных понятиях и терминах. При этом мы, конечно, не претендовали на полный обзор языка современной философии. Выбраны наиболее значимые понятия, а также термины, в которые те или иные авторы вкладывают особый, требующий пояснения смысл.

Мы решили не включать в состав Словаря статьи об отдельных произведениях. Ведь вопрос о том, какие именно сочинения заслуживают особого упоминания, а какие нет, всегда остается спорным. Поэтому изложенные содержания работ того или иного

автора включено в сам текст статьи о нем. Там, где произведению уделено значительное место, его название выделяется прописными буквами.

К работе над Словарем мы привлекли западных коллег. Например, статьи «Хайдеггер» и «Юнгер» написаны Гюнтером Фигалем, автором двух книг о Хайдеггере, много лет преподающим историю немецкой мысли XX века в Тюбингском университете; памятуя об увлечении своей юности, профессор Фигаль написал для нас и статью о Теодоре Адорно (на кафедре которого во Франкфурте на Майне Г. Фигаль защитил в свое время кандидатскую диссертацию). Статью «Гендерные исследования» мы попросили написать директора одноименной программы в Институте наук о человеке Корнелию Клиндер (Вена). Статья «Фуко» принадлежит перу доктора Вильгельма Шмида, монография которого о Фуко (1992) получила немало положительных отзывов профессионалов. О Джоне Ролзе написал профессор Владимир Глигоров из Белграда, известный своими работами в области этики, о Фрейде — сотрудник Музея Фрейда в Вене доктор Карл Штокрейтер, о Яне Паточке — сотрудник Архива Паточки доктор Иван Блеха. Стивен Тулмин, Чарльз Тейлор и Жан-Люк Нанси написали о себе сами. Внимательные читатели заметят, что текст статьи «Нанси» в настоящей книге совпадает с текстом, помещенным в первое издание, хотя тогда в качестве автора был указан В.С. Малахов. То была ошибка издательства — В.С. Малахов лишь перевел с французского страничку, любезно присланную профессором Нанси из Страсбурга.

В тех случаях, когда представленные зарубежными авторами материалы оказались нам не подходящими по редакционным соображениям, мы шли на компромисс, беря из этих материалов лишь часть и используя их как дополнение к прежним статьям (так произошло с «Психоанализом», «Лаканом» и некоторыми другими).

В числе авторов словаря — известные российские ученые: Н.С. Автоно-

мова, П.П. Гайденко, А.Ф. Грязнов, Л.Г. Ионин, Ю.А. Кимелев, М.А. Киссель, А.П. Огурцов, М.К. Рыклин, В.И. Молчанов, А.Л. Никифоров, В.Н. Порус, А.М. Руткевич, В.Н. Садовский, А.Ф. Филиппов и др. Полный список авторов с указанием написанных ими статей приведен в конце словаря (в самом тексте авторы указаны под статьями, объем которых превышает 3000 знаков).

Статьи расположены в алфавитном порядке. Если название состоит из нескольких слов, то на первое место помещается слово, с которым связано специфическое содержание статьи. Основной термин статьи обозначается внутри нее сокращенно, прописной буквой (Прагматизм — П.). В том случае, если определенное понятие или проблема обсуждается в других статьях словаря, отсылки к ним передаются в тексте знаком «*» (например, деконструкция*).

Для удобства поиска информации Словарь снабжен предметным и именным указателями. Цифры в указателях, выделенные жирным шрифтом, означают, что данный термин или персоналия является предметом отдельной статьи.

Благодарности. Мы хотели бы выразить признательность Институту «Открытое общество» за предоставленный в 1994 исследовательский грант, который стимулировал нашу работу над настоящим изданием. Кроме того, В.С. Малахов благодарит Институт наук о человеке (*Institut von Wissenschaften vom Menschen*) и Международный Центр наук о культуре (*Internationales Zentrum für Kulturwissenschaften*), стипендии которых сделали возможным его работу над Словарем в Вене, а также Фонд Александра фон Гумбольдта (*Alexander von Humboldt Stiftung, Bonn*) за помощь в информационном обеспечении прodelанной работы. Некоторые авторы Словаря готовили свои статьи при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), за что выражают ему искреннюю признательность.

В.С. Малахов, В.П. Филатов

А

АББАНЫНО (Abbagnano) **Никола** (1901-1990) — итал. философ. Изучал философию в ун-те Неаполя, с 1936 преподавал в ун-те Турина. А. не принял доминировавшего в Италии неогегельянства* и, обратившись к философским концепциям Кьеркегора, Гуссерля*, Хайдеггера*, Ясперса* и франц. экзистенциалистов, уже в первых работах поставил цель смены философского горизонта, считая, что философия должна заниматься осмыслением человеческого бытия в его конкретике. Эти размышления над природой философии отразились в серии историко-философских работ, в том числе в трехтомной «Истории философии» (Турин, 1946-50). В собственнo философских работах, начиная со «Структуры экзистенции» (1936) А. выходит за рамки тем Хайдеггера, Ясперса, Сартра* и пытается найти собственный путь в философии существования. Имеющиеся экзистенциалистские* учения могут быть, согласно А., разделены на философию «невозможности возможного» и философию «необходимости возможного». Сам же А. стремится создать концепцию, которую определяет как «возможность возможного» или «позитивный экзистенциализм». Отправной пункт к построению последнего — синтез идей Канта и Кьеркегора. А. сводит три пары кантовских модальностей к одной, базисной — необходимости и не-необходимости, поскольку необходимость и случайность, с его точки зрения, не составляют принципиальной оппозиции.

Существование, экзистенцию А. понимает как возможность. Любая возможность, доступная человеку, содержит два аспекта: позитивный, имеющий положительное разрешение, и негативный, разрешающийся в дурном поступке. Эта теория возможно составляет ядро экзистенциалистской концепции А. Другой фундаментальной для него проблемой был вопрос о ценности. Ему посвящена книга «Возможность и свобода» (1956). В экзистенциальном смысле ценность — это то, чем человеку «следует быть», это моральный эквивалент онтологического «может быть». В поздний период А. заинтересовался англо-американской философией, в результате чего в его систему вошли такие методологические понятия, как фальсификация*, верификация* и т.п. Если возможность есть базисная характеристика человеческого существования, то фальсифицируемость — основная характеристика научного исследования. Интерес А. к философско-методологическим проблемам очевиден и в его статье «Экзистенциализм» в словаре *Dizionario di filosofia* (Torino, 1961).

📖 Мудрость жизни. СПб., 1996; Introduzione all'esistenzialismo. Milano, 1942; Filosofia, religione, scienza. Torino, 1947; L'esistenzialismo positivo. Torino, 1948.

АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ — течение англо-амер. философии конца XIX — начала XX веков. Понятие абсолютной реальности, или абсолюта, сформировалось в классической

нем. философии. Согласно Шеллингу и Гегелю, атрибут абсолюта — гармоничное примирение противоположностей. Однако в их системах понятие абсолюта содержало неявное противоречие, которое не замедлило обнаружиться при дальнейшей эволюции философских идей. Это противоречие между принципом историзма*, согласно которому «дух» становится абсолютным в процессе исторического развития, и самим понятием абсолюта как вневременной полноты бытия и совершенства. Приверженцы А.и. отказались от историзма во имя последовательной концепции абсолюта. Однако в понимании абсолютной реальности у них не было единодушия. Разногласия между ними можно свести к трем позициям. Первая представлена брит. неогегельянами Брэдли* и Б.Бозанкетом (1848-1923), вторая — сторонником персонализма* Дж. Мак-Таггартом (1860-1925), третья, — Дж. Ройсом (1855-1916), называвшим свою доктрину «абсолютным прагматизмом». В наиболее четкой форме аргументация А.и. развернута в трактате Брэдли «Видимость и реальность» (1893). Философское мышление, делая предметом своей рефлексии основные построения научного познания, а также представления здравого смысла, повсюду наталкивается на внутреннюю противоречивость используемых в них понятий. В этих понятиях сущность изначально отделена от существования; стремление же преодолеть это разделение вовлекает в бесконечный процесс опосредствования — перехода от одного абстрактного определения реальности к другому. Мысль все время остается в порочном круге взаимообусловленных абстракций. Абсолют противопоставляется этому как единство сущности и существования, мысли и ее осуществления, истины и реальности. Однако мыслить абсолюта во всей его конкретности мы не в состоянии, потому что наше мышление остается абстрактным (в этом отличие Брэдли от Гегеля). Но, поднимаясь на

уровень философского постижения действительности, мы все же можем указать на общие логические условия конкретности, т.е. абсолютной реальности. Последняя предстает как всеохватывающая гармоническая упорядоченная система, преодолевающая пространственно-временную разделенность вещей и развертывающая все богатство своего содержания одновременно и повсеместно. Индивидуальные вещи и явления, в том числе личностное начало, растворяются в абсолюте.

Дж. Ройс пытался раскрыть понятие абсолюта с помощью разработанной математиком Г. Кантором концепции актуальной бесконечности. Дж. Мак-Таггарт истолковывал абсолютную идею Гегеля в персоналистическом духе: она воплощает в себе искомое равновесие единства и множественности как гармоническая система соотносящихся между собой личностных центров самосознания. Для такого персонализма не существует ничего, кроме личностей, групп личностей, элементов личностей. Однако этот способ мышления рождает проблемы. Универсальную гармонию неповторимых личностей легче постулировать, чем философски обосновать. Монадология Лейбница — ярчайшее тому подтверждение. Лейбниц решал проблему мирового единства с помощью постулата «предустановленной гармонии», отсылающей к Творцу мироздания. Для персонализма Мак-Таггарта этот путь закрыт, и ему не остается ничего другого, как отсылать к единой силе мистической «любви».

М.А. Киссель

□ *Бозанкет Б.* Основания логики. М., 1914; *F.H. Bradley.* Appearance and Reality. L., 1893; *J. Royce.* The World and the Individual. N. Y., 1900; *J. McTaggart.* Ontological Idealism // Contemporary British Philosophy. L., 1924.

АГАССИ (Agassi) Джозеф (р. 1927) — изр. философ и историк науки; ученик Поппера*, близок к критическому рационализму*. Проф.

Тель-Авивского ун-та, преподает философию в ун-тах США и Канады. Позицию А. отличает своеобразный антропологизм и широта аргументации — от специальных логико-методологических разработок до религиозной тематики. Рассматривая в таком широком контексте традиционные для философии науки* проблемы, А. выявляет в них историко-культурный план. Центральную для попперовской концепции проблему демаркации* между наукой и метафизикой он дополняет вопросом о демаркации между наукой и технологией, представляя возникающие между ними коллизии как источник их самостоятельного развития.

📖 Наука в движении // Структура и развитие науки. М., 1978; Faraday as a Natural Philosopher. Chicago; L., 1971.

АДЛЕР (Adler) Альфред (1870-1937) — австр. психолог и психиатр. Будучи врачом-практиком, в 1902 примкнул к кружку Фрейда*. Постепенно выработал собственную концепцию психической болезни, в основе которой лежала идея компенсации чувства неполноценности. Согласно этой концепции, психическая болезнь есть результат неосознанного стремления к превосходству, разжигаемого чувством неполноценности, которое связано с какой-либо телесной слабостью или недостатком. А. подверг критике учение Фрейда за преувеличение роли сексуальности и бессознательного* в детерминации поведения людей и недооценку социальных факторов. Характер человека, по А., вырастает из его «жизненного стиля». Последний представляет собой складывающуюся в детстве систему целенаправленных стремлений, в которых реализуется потребность в превосходстве, самоутверждении. Схема формирования характера у А. весьма напоминает по форме схему Фрейда. Но если у последнего она основывалась на понимании влечений как асоциальных, то развиваемая А. «индивидуальная психология» базируется

на представлении о влечении как социальном по своей направленности. Идеи А. способствовали модификации фрейдизма, приведшей в конечном итоге к возникновению *неофрейдизма*. «Индивидуальная психология» получила распространение в 20-30-х годах, особенно в США.

📖 Наука жить. Киев, 1997; Praxis und Theorie der Individualpsychologie. München, 1920; Menschenkenntnis. Leipzig, 1927.

AD НОС-ГИПОТЕЗА (от лат. ad нос — к этому, для данного случая) — предположение, выдвинутое с целью решения стоящих перед испытываемой теорией проблем и оказавшееся в конечном итоге ошибочным вариантом ее развития. Предсказание новых фактов и адаптация к полученным экспериментальным данным являются наиболее важными проблемами, с которыми сталкивается любая научная теория. Решение этих проблем в принципе невозможно без дальнейшей разработки теории, без развития ее исходной концептуальной структуры путем введения дополнительных гипотез, построения частных теорий и специальных моделей. Не все предсказания теории и попытки адаптировать ее к полученным экспериментальным данным удовлетворяют общепризнанным метатеоретическим критериям научности и оказываются успешными. Более того, ученые иногда намеренно идут на нарушения этих критериев, прибегая к помощи ad нос-гипотез. Некоторые из них могут вообще не обладать никаким дополнительным теоретическим содержанием по сравнению с исходной теорией, но они временно обеспечивают этой теории какие-либо важные прагматические преимущества (достаточную степень согласованности с новыми экспериментальными данными и т.д.). С другой стороны, ad нос-гипотезами, по сути дела, оказываются любые эмпирически бесплодные вспомогательные предположения, поскольку их дополнительное теоретическое содержание не получает экспе-

риментального подтверждения. Можно выделить также и другие типы таких гипотез, использование которых приводит к нарушению соответствующих критериев научности. Причем эти нарушения могут оставаться незамеченными, скрытыми в течение некоторого времени, поскольку в принципе невозможно предвидеть все следствия, вытекающие из имеющихся теорий и гипотез. Поэтому гипотезы, позволяющие успешно решить определенные проблемы, вполне могут оказаться в дальнейшем гипотезами ad hoc (например, логически несовместимыми с некоторыми допущениями исходной теории). Нередко такого рода «селективно ценные» ad hoc-гипотезы выступают отправным пунктом формирования новых теорий.

АДОРНО (Adorno), ВИЗЕНГРУНД-АДОРНО (Wiesengrund-Adorno) Теодор (1903-1969) — нем. философ, наряду с Хоркхаймером* крупнейший представитель критической теории* в первом поколении. Критика буржуазного общества и характерной для него рациональности* ведется А. в форме размежевания с классической философией Нового времени, а также в социологических работах и в эссе, посвященных «диагностике современности». Центральное место в творчестве А. занимает философская теория искусства и эстетика. Отношение А. к искусству носит не только теоретический характер: еще в ученические годы он брал уроки композиции, получив первоклассное музыкальное образование; в 1925-26 его преподавателем был А. Берг. В 1924 защитил диссертацию о Гуссерле*, а в 1930 — о Кьеркегоре. Значительный импульс философской работе А. дала дружба с Беньямином*. В 1934, лишенный нацистами права преподавания, эмигрировал в Великобританию, а оттуда — в США, где вместе с Хоркхаймером работает в Институте социальных исследований. В 1949 А. возвращается в Германию; до самой своей кончины преподает социологию в университете Франкфурта-на-Майне.

В 1939-44 в соавторстве с Хоркхаймером А. пишет кн. «ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ» (опубликована в 1947), ставшую программным сочинением критической теории. Тема книги — разум, становящийся жертвой собственных притязаний на господство («просвещение» здесь — имя этой формы разума, а не обозначение известной исторической эпохи). Любая форма человеческого отношения к природе представляет собой попытку овладения последней, попытку, остающуюся в зависимости от объекта овладения. Господство над природой не достигает ставимой изначально цели — свободы от природы. Но поскольку освобождение через господство есть фундаментальное свойство самого разума, то фиаско, поджигающее разум, не может быть разумным образом освоено. Разум принимает все новые усилия, результатом коих оказывается то, что он сам обнаруживает себя в страдательной роли: всякая новая попытка разумного овладения природой представляется как преодоление предшествующей попытки и тем самым — пленницей собственной истории. Если в современной технике и науке овладение природой становится тотальным, то при этом тотализуется и вовлеченность в природу, зависимость от нее. Притязание на тотальное господство оборачивается тотальной несвободой. К этому состоянию, согласно диагнозу авторов книги, человечество приходит в XX в., когда развитие техники и науки достигает своей высшей точки. Основной тезис книги раскрывается в ряде отдельных сюжетов. В экскурсе об Одиссее, сумевшем перехитрить сирен, показывается, что Одиссей, по сути, — первый просветитель. В экскурсе о маркизе де Саде авторы демонстрируют то, как враждебная чувственности мораль неизбежно попадает в ловушку чувственности. Фрагмент о культурной индустрии имеет целью доказать, что производимое и организуемое этой индустрией развлечение есть лишь уд-

воение того мира труда, от которого оно — пусть и ненадолго — призвано освободить. В эссекурсе об антисемитизме демонстрируется, что враждебность еврейству, с самого начала сопровождавшая христианство, может быть понята как притязание на господство над божеством; это притязание, терпя фиаско, ищет компенсации в ненависти. Написать историю разума, которая одновременно была бы историей природы, — эта задача «Диалектики просвещения» стала программой для всей разрабатывавшейся Франкфуртской школой* критической теории. Более поздние сочинения А. могут быть прочитаны в качестве уточнения и углубления мыслей, изложенных в «Диалектике просвещения».

Наиболее систематично философские взгляды А. изложены в его «НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКЕ» (1966). Но и эта книга не представляет системы в классическом смысле слова. По мысли автора, она не должна разработать какой-либо теории, которая была бы более убедительной, чем уже существующие; то, что она предлагает — это «методология» «материальных исследований».

Тема «Негативной диалектики» — трудности философии, проистекающие из существа самого мышления. Мышление для А. есть мышление в понятиях, понятия же — это такие определения сущего, которые ставят его в распоряжение человека и подчиняют человеческому манипулированию. Всякое понятийное определение диалектично, ибо оно отрицает, отрицает непосредственную данность сущего и тем самым становится позитивностью некоторого определенно-го предмета, который обладает определенностью лишь благодаря понятийному опосредованию; понятие никогда не является простым утверждением того, что некоторое нечто есть, но всегда превращает определенное бытие определяемого в нечто от себя (т.е. от понятия) зависимое. Отсюда — программа негативной диалектики: мыслить негативно означа-

ет практиковать мышление, самокритично обращенное против заложенной в понятиях тенденции господства. В этом мышлении понятийное опосредование подвергается негации, в результате чего непосредственно данное получает приоритет перед понятием. Эту приоритетную непосредственную данность А. называет «неидентичным», «нетождественным»; оно не приводится (или еще не приведено) к определенному тождеству определяющими усилиями понятия. Нетождественное абсолютно индивидуально. Адекватно вести себя по отношению к нетождественному можно лишь в той мере, в какой мы способны пойти на то, чтобы дать ему нас затронуть, позволить ему нас раздражить. Поэтому мышление в понимании негативной диалектики неотделимо от затронутости и раздраженности. Но поскольку непонятного мышления не существует, негативное мышление не поддается прямой артикуляции. Философия может лишь освободить место опыту нетождественного. В заключающих книгу «Размышлениях о метафизике» А. неслучайно обращается к обуждению выразительных средств литературы как одной из возможностей опыта нетождественного. То, чего не в силах исполнить философия, уместно передоверить искусству.

К развитию этих мыслей А. переходит в «ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ» (1970) — работе, которую ему не суждено было завершить (она опубликована посмертно, на основании рукописей). А. рассматривает искусство и в аспекте его автономии, и с точки зрения его включенности в жизнь общества. Искусство — форма распоряжающегося природой разума. Произведение искусства лишь тогда может состояться, когда материал — язык, звуки, формы и цвет — собирается в некоторое единство. Эту действующую в эстетической сфере инстанцию, А. называет рациональностью*. Именно в силу того, что всякое произведение есть результат рационального конструирования, оно вообще может быть воспри-

нято как некоторый строй. Но рациональное упорядочивание материала в искусстве столь радикально, что строй произведения превращается в загадку для воспринимающего. Материал выступает в своей индивидуальности, и это становится решающим в эстетическом освоении произведения искусства. Искусство, высвобождая материал, служит спасению многообразия, которое в противном случае исчезло бы под напором разума. Искусство, таким образом, есть спасение нетождественного. И все же господство всепонимающего разума тем самым не преодолевается, ведь сами произведения искусства, будучи рациональными конструкциями, вне разума невозможны. Поэтому спасение нетождественного осуществляется в сфере кажимости. Впрочем, не всякое искусство пригодно для выполнения такой функции: это под силу лишь искусству, свободному от связи с культом и достигнутому автономии. Таково современное искусство, каждым своим произведением доказывающее свободу от требования традиции; именно оно способно спасти нетождественное. Каждое его произведение агрессивно по отношению к предшествующим — лишь благодаря этой агрессивности является рациональное конструирование в эстетической сфере и вместе с тем достигает обнаружения индивидуальности материала. Вот почему внимание А. сосредоточивается на художественном авангарде.

Гюнтер Фигаль (Тюбинген)

☞ (совместно с М.Хоркхаймером) Дialeктика просвещения: философские фрагменты. М., Спб., 1997; К логике социальных наук // Вопросы философии. 1992, № 10; *Gesammelte Schriften in 20 Bde. Fr./M.*, 1970-1986.

☞ *Подорога В.А.* Проблема языка в «негативной философии» Т. Адорно // Вопросы философии. 1979, № 11; *S. Buck-Morss. The Origin of negative Dialectic: Teodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute.* N. Y., 1977; *L. Friedeburg/J. Habermas* (Hrsg.). Adorno-Konferenz 1983. *Fr./M.*, 1983; *J. Naehrer* (Hrsg.). Die negative Dialektik Adornos. Opladen, 1984; *A. Thyen. Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno.* *Fr./M.*, 1989.

АЙДУКЕВИЧ (Ajdukiewicz) Казимеж (1890-1963) — польск. логик и философ, видный представитель Львовско-варшавской школы*. С 1921 преподавал логику и философию в Львовском ун-те. После второй мировой войны проф. и ректор Познаньского ун-та, с 1954 — проф. Варшавского ун-та, главный редактор журнала *Studia Logica*. Для взглядов А. характерны резко отрицательные отношения к иррационализму* и акцент на логико-методологических аргументах в пользу рационализма. В 30-е годы А. был близок Венскому кружку*, разделяя с его представителями некоторые общие принципы аналитической философии*. Однако он критически относился к догмам логического эмпиризма: отвергал идею логического синтаксиса как универсальной методологии, отрицал возможность резкого разграничения между «языком наблюдения» и «языком теории», включал прагматику языка в процедуры его рационального анализа и т.д. В рамках выдвинутой им программы «семантической эпистемологии» А. разработал концепцию значения, согласно которой значение языкового выражения определяется совокупностью аксиоматических, дедуктивных и эмпирических правил, обязательных для данного языка. Язык, не содержащий выражений, неопределимых посредством таких правил, называется замкнутым и связанным; такие языки либо полностью переводимы, либо полностью неперевоимы. Значения всех взаимопереводимых замкнутых языков образуют «концептуальный каркас», применение которого к эмпирической области дает «картину мира». Отождествив научные теории с замкнутыми и связанными языками, А. сформулировал доктрину *радикального конвенционализма**, утверждающего, что предложения наблюдения зависят от принятого конвенционально «концептуального каркаса» и, следовательно, не образуют «теоретически нейтрального» эмпирического базиса. Те-

оретические системы взаимонепереводимы и образуют разные «картины мира»; истинность входящих в них предложений относительно к системе; выбор системы подчинен прагматическим критериям (простоты, эвристичности, объяснительной силы и др.).

Преувеличение конвенционального момента в генезисе научных теорий вело к противоречию с требованиями объективности научного знания. С середины 30-х годов А. постепенно отходил от радикального конвенционализма, убеждаясь в том, что семантическая концепция замкнутых и связанных языков не выдерживает критики. Его взгляды эволюционировали к крайнему эмпиризму, в том числе к распространению требования опытной обоснованности на логические законы. В начале 60-х годов А. выдвинул тезис об опровержимости логических суждений. Столь далеко идущий эмпиризм сочетался у него с *реалистической* онтологией*. Некоторые методологические идеи А. в 60-70-е годы были использованы в постпозитивистских концепциях философии науки*: критика «мифа о данных» (У. Селларс*), несоизмеримости теорий тезис*, использование методов анализа значения для прояснения эволюционных процессов в науке и их движущих причин (Патнэм*, Даммит*, Дэвидсон*, Хессе* и др.). А. принадлежат оригинальные результаты в теории логического вывода и теории определений, в логике вопросов и индуктивной логике, логической семантике и синтаксисе. Большое значение для польской философии и логики имела его педагогическая и научно-организационная деятельность.

☞ O znaczeniu wrażeń. Lwów, 1931; Zagadnienia i kierunki filozofii. Krakow, 1949; Zarys logiki. Warszawa, 1960; Język i poznanie. T. 1-2. Warszawa, 1960-65; Logika pragmatyczna. Warszawa, 1975.

АЙЕР (Ayer) **Алфред** (1910-1989) — брит. философ. Проф. Лондонского (1946-59), Оксфордского (1959-78)

ун-тов. Позиция А. формировалась под влиянием идей Рассела*, Мура*, Витгенштейна*, а также Венского кружка*. В своей ранней кн. «Язык, истина и логика» (Language, Truth and Logic. L., 1936) сблизил концепцию логического позитивизма с традицией брит. идеалистического эмпиризма и феноменализма Юма — Милля. Предложения логики и математики А. рассматривал как аналитические (априорные, необходимые) и отделял их от синтетических (эмпирических, вероятных) предложений науки и обычного опыта. Формулировки традиционных философских проблем оценивал как «научно неосмысленные», считая, что они не являются ни логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами, а возникают в результате логических и лингвистических ошибок. Поэтому философия должна стать критико-аналитической деятельностью по пояснению предложений.

В центре внимания А. оказался принцип верификации* знания в непосредственном чувственном опыте субъекта. Однако под воздействием критики он стал рассматривать этот принцип как сугубо методологическое требование установления *осмысленности* предложений. В кн. «Проблема познания» (The Problem of Knowledge. L., 1956) исследовал проблематику восприятия, памяти, личного тождества, познания «других сознаний»*. Физические объекты трактовал как логические конструкции из элементов чувственного опыта (*перцептов*). Цель теории познания А. видел в исследовании оснований достоверного знания и поиске ответов на скептические возражения. В поздних работах он характеризовал свою позицию как «усовершенствованный реализм», считая ее наиболее приемлемой с точки зрения «удобства» и признавая ошибочность феноменализма. В области этики развивал концепцию эмотивизма, согласно которой моральные высказывания служат исключительно для пере-

дачи эмоционального содержания и не могут рассматриваться с позиций истинности или ложности. Он также критиковал теологические рассуждения и доказательства бытия Бога.

☞ Я мыслю, следовательно я существую // Логос. 1996, № 8; The Foundation of Empirical Knowledge. L., 1940; The Concept of a Person and Other Essays. L., 1963; The Central Questions of Philosophy. L., 1973; Philosophy in the Twentieth Century. L., 1982.

АКСИОЛОГИЯ (от греч. *axios* — ценность и *logos* — слово, понятие) — учение о ценностях, философская теория общезначимых принципов, определяющих направленность человеческой деятельности, мотивацию человеческих поступков. Понятие ценности впервые появляется у Канта, который противопоставил сферу нравственности (свободы) сфере природы (необходимости). Ценности сами по себе не имеют бытия, у них есть только значимость: они суть требования, обращенные к воле, цели, поставленные перед ней. Разведение бытия и долженствования — предпосылка А., оно характерно для тех направлений философии XIX и XX веков, в которых высшей духовной способностью в человеке признается воля.

Развернутое учение о ценностях впервые дал в середине XIX в. Р.Г. Лотце. Ученик Лотце, Виндельбанд*, также пытался с помощью теории ценностей избежать релятивизма* и обосновать общезначимость как теоретического познания, так и нравственного действия. С его точки зрения, релятивизм — это смерть философии, поскольку последняя может существовать лишь как учение об общезначимых ценностях. Виндельбанд рассматривает ценности как нормы, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценности. Пытаясь создать синтез кантовской критической философии с учением о значимости Лотце, Виндельбанд переводит проблему ценностей на язык философии культуры*: в качестве

ценностей у него выступают истина, добро и красота, а наука, правопродок, искусство и особенно религия рассматриваются как «ценности-блага» культуры, без которых человечество не может существовать. В отличие от Канта, Виндельбанд вслед за Лотце считает, что нормы управляют не только нравственными действиями; они также лежат в основе теоретической и эстетической деятельности. Всякая ценность выступает как цель сама по себе, к ней стремятся ради нее самой, а не ради чисто материального интереса, выгоды или чувственного удовольствия. Ценность — это не реальность, а идеал, носителем которого является, по Виндельбанду, трансцендентальный субъект — «сознание вообще», «нормальное сознание», т.е. сознание как источник и основа всяких норм.

Несколько дальше от Лотце и ближе к Канту взгляды Риккерта*, разработавшего учение о ценностях как основу теории знания и нравственного действия. В основе науки, согласно Риккерту, лежит воля сверхиндивидуального субъекта, которая хочет истины. Воля, «хотящая естествознания», или воля, «хотящая истории», есть, с его точки зрения, необходимое признание безусловно обязательных сверхэмпирических ценностей. Общезначимость науки, как и нравственных императивов, распространяется лишь настолько, насколько распространяется эта воля. Поскольку познание рассматривается как «родственное велению признание или отвержение», то познать — это прежде всего занять определенную позицию по отношению к ценностям. Анализируя процесс познания, Риккерт различает субъективную сторону акта суждения (психическое бытие) и его объективное содержание (надбытийное значение, смысл). Значение, или смысл, не есть бытие и логически предшествует всякому бытию. Главное определение ценности состоит в том, что она есть нечто полностью безотносительное и в этом имен-

но смысле трансцендентное* как по отношению к любому бытию, так и по отношению к познающему субъекту. Теория познания, таким образом, есть наука о ценностях как трансцендентных предметах. В ответ на критику неокантианской теории ценностей со стороны Г. Мюнстерберга, Э. Ласка, Гуссерля* и других философов, убежденных в том, что всякая нормативная дисциплина должна иметь в качестве своего фундамента соответствующую теоретическую дисциплину, Риккерт в работах 1910-х годов стремился различить понятия «нормы» и «ценностей». Ценность, или значимость, по Риккерту, становится нормой только в том случае, если с ней соотносится некоторый субъект. Вместе с нормой появляется и понятие должноствования, которое принадлежит не трансцендентному, а имманентному миру, будучи связано с волей субъекта. В основе неокантианской А. лежит неустрашимый дуализм имманентного бытия и трансцендентного смысла (ценности), который, вступая в соотношение с субъектом, превращается для него в некий императив — должноствование. Как возможна эта связь (имманентного с трансцендентным) и каким образом она осуществляется, представляется непостижимым.

Из понятия воли при обосновании А. исходили представители не только баденской, но и марбургской школы неокантианства. Истинные ценности, согласно Когену*, порождает «чистая воля», носителем которой является трансцендентальный, а не индивидуальный субъект. Г. Мюнстерберг видит важнейший акт надындивидуальной воли в признании ценностей. При этом он резко различает ценность и должноствование как трансцендентную и имманентную реальности и предлагает поставить на место философии должноствования философию ценностей. Этому широкому течению волютивного обоснования ценностей в конце XIX в. противостояло не менее влиятельное направление, пред-

ставители которого считали источником ценностей не волю, а чувство. В. Вундт, Ф. Иодль, Ф. Паульсен считали чувство (и соответственно ценности) чем-то субъективным. Указывая на историческую относительность этических и правовых норм, они делали вывод об относительности лежащих в их основе ценностей и принципиально отграничивали мировоззрение, как базирующееся на ценности, от науки, дающей объективное знание.

В противоположность этому, Brentano*, Мейнонг*, Шелер* пытались доказать объективный характер самого чувства и соответственно общезначимость и объективность ценностей. Так, по Brentano, говоря о том, что боль ненавистна, а радость предпочтительна, человек утверждает существование ценностей — это аналогично тому выводу, что существуют правильные и неправильные суждения (истинное и неистинное познание), правильная и неправильная любовь или ненависть, и эти априорные чувства составляют источник ценностей. Кант и неокантианцы, с точки зрения Brentano, интеллектуализируют понятие ценностей, поскольку видят их источник в разумной воле, тогда как в действительности источником ценности являются эмоциональные акты предпочтения — любви, а отрицательные ценности возникают из акта отвращения — ненависти. Эти акты — более фундаментальные феномены, чем акты выбора, предполагающие волю. Шелер, в противовес формальной этике Канта, строит на базе А. так называемую «материальную этику ценностей». Шелер полностью согласен с Кантом в том, что человеческую волю нельзя ставить в зависимость от внешних по отношению к ней благ и целей, поскольку с изменением этих благ меняется смысл понятий доброго и злого. Не содержание воли определяется внешними ей целями, а, наоборот, цели различаются по тому, какими ценностями направляется воля: доб-

рая личность ставит себе и благие цели. Однако, оставляя за пределами этики «блага», т.е. «ценные вещи» («ценные реальности»), Кант выносит за ее пределы и те ценности, которые «воплощены» в этих благах, считая, что они полностью принадлежат эмпирическому миру. По убеждению же Шелера, ценности, явленные в благах, не следует отождествлять с эмпирической природой самих «благ». Подобно тому как цвета можно отделить от цветных предметов и созерцать сами по себе, так и ценности — приятное, благородное, величественное, священное — могут созерцаться не только как свойства вещей или людей, которым они принадлежат. Область очевидного (априорного) не совпадает, по Шелеру, с «формальным» в противоположность «материальному», содержательному, ибо «материальное» вовсе не совпадает с чувственным, а должно быть понято как «чистый феномен». Эмоциональная жизнь также имеет свое априорное содержание; любовь и ненависть — изначальные основы человеческого духа, «последний фундамент всякого другого априоризма». Познание ценностей, или их созерцание, основано на чувстве, в конечном счете на любви и ненависти. Это познание предстает в виде специфических функций и актов, которые резко отличаются от всякого восприятия и мышления. Согласно Шелеру, только через эти акты можно войти в мир ценностей. С его точки зрения, априорная структура ценностей не зависит ни от какой целеполагающей деятельности субъекта, его воли. Сущность всякого познания ценностей составляет, по Шелеру, именно акт предпочтения, в интуитивной очевидности которого устанавливаются «ранги» ценностей: ценности тем выше, чем они долговечнее, чем менее причастны «экстенсивности», т.е. «делимости», и, наконец, чем глубже удовлетворение, которое они дают. В этом смысле наименее долговечными являются ценности «приятного», связанные с удов-

летворением чувственных склонностей человека, с «материальными благами», которые в наибольшей мере «делимы» и дают самое мимолетное удовлетворение. Намного выше рангом ценности «прекрасного» или «познавательные ценности» — они неделимы, и потому все, участвующие в созерцании красоты или познании истины, получают объединяющую радость. Высшей, по Шелеру, является ценность «святого», или божественного, которое единит и связует всех причастных к нему и дает наиболее глубокое удовлетворение. Таким образом, в его концепции все ценности имеют в качестве своей основы ценность божественной личности — «бесконечного личного духа».

П.П. Гайденко

▣ Проблема ценности в философии. М., Л., 1966; *Столович Л.М.* Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994; *Шелер М.* Формализм в этике // Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994; *O. Kraus.* Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brunn, 1937; *F. I. V. Rintelen.* Values in European Thought. Pamplona, 1972; *M. Riedel.* Norm und Werturteil. Fr./M., 1979; *S.H. Turner.* Weber and the Dispute over Reason and Value. L., 1984.

АЛЕН (Alain), настоящее имя **Шартье** (Chartier) **Эмиль Огюст** (1868-1951) — франц. философ, писатель, литературный критик, эссеист. Окончил Эколь Нормаль, был проф. в Лицее Генриха IV. А. оказал значительное влияние на преподавание философии во Франции, на творчество Андре Моруа, Камю*, Сартра*. Философия для А. — не строгая система, а рационально постижимая, всем доступная мудрость обретения счастья и человеческого достоинства в реальных условиях земного бытия. Человек дуалистичен, поскольку является духовно-телесным существом. Но, несмотря на изначальную раздвоенность человека, гармония духа и тела* возможна, и в ее установлении — прямая задача философии как нужной всем практической мудрости. Объектив-

ный физический мир, с точки зрения А., безразличен к миру человеческих надежд и эмоций, поэтому только сам человек выступает источником как всех своих несчастий, так и своего всегда возможного счастья. Путь к осмысленной и счастливой жизни предполагает моральную саморефлексию, подкрепленную оптимистической установкой. Самоврачевание разума, исправление ошибочных суждений и самооенок позволяет человеку, применяющему морально-философскую терапию, соединить достоинства декартовского сомнения и воли, рефлексии и действия, без чего уверенная, счастливая и достойная жизнь невозможна. Моральное философствование А. продолжает традицию гуманистов и моралистов XVI -XVIII веков.

☐ *Eléments de philosophie*. P., 1941; *Système des beaux-arts*. P., 1948; *Propos sur la religion*. P., 1951; *Lettres sur la philosophie première*. P., 1955; *Mars ou la guerre jugée*. P., 1969; *Propos*. P., 1970.

АЛЬБЕРТ (Albert) Ханс (р. 1921) — нем. философ, социолог, экономист, проф. Гейдельбергского ун-та.

А. исходит из проблемы связи познания и деятельности, т.е. проблемы рациональности* человеческой практики. Первоначально стоял на дуалистических позициях, трактуя познание как анализ вероятностей, представляющий собой рациональную сторону практики. Другую ее сторону составляет выбор, имеющий экзистенциальную природу, а потому принципиально не рационализируемый. Наука, стремящаяся рационально подойти к анализу ценностных проблем (социология, политология, политэкономия), рассматривается им как идеология*. Под влиянием Поппера* А. радикально пересматривает свою дуалистическую концепцию практики. Стремясь преодолеть дихотомию познания и выбора, он утверждает, что познание само по себе пронизано выбором, а выбор зиждется на рациональном основании. Поэтому

проблема рациональности рассматривается им как «всеобщая проблема методической практики» и не может быть ограничена сферой познания. Таким образом, открывается возможность рационального исследования и критики буквально всех сфер деятельности, любого рода норм, оценок, решений. Для этого необходима выработка «принципов перехода» (*Überbrückungsprinzipien*) — методов преодоления «пропасти», разделяющих нормативные системы, существующие в различных областях познания и деятельности. Следствием (и одновременно орудием) такого преодоления является просвещение, открывающее возможность рационального социального управления. Следуя Попперу, А. подвергает критике догматизм традиционной философии, выдвигая в качестве принципов собственного подхода критицизм, фальIBILИзм* и критический реализм*. Развивая идеи Динглера*, А. сформулировал модель критики принципа достаточного основания («трилемма Мюнхаузена»). Согласно А., идея обоснования предполагает одну из трех равным образом неприемлемых логических стратегий: 1) бесконечный регресс обоснований, где каждая вновь обнаруженная ступень в свою очередь требует обоснования и так ad infinitum; 2) остановка процесса в некоем определенном пункте; такая стратегия не ведет к рациональному обоснованию, ибо выбор конечного пункта, где обрывается процесс рациональной аргументации, произволен, т.е. в конечном счете иррационален; 3) логический круг, который также не может вести к обнаружению автономного фундамента познания. Идея обоснования оказывается в результате столь же парадоксальной, сколь и попытка барона Мюнхаузена вытянуть себя из болота за собственную косицу. Парадоксы обоснования, формулируемые таким образом, возникают в силу абсолютизации формально-логических моментов, следующей из трудности интерпретации принципа

достаточного основания. В целом, несмотря на ряд интересных идей, концепция А. представляет собой абсолютизацию попперовской логики исследования как универсальной методологии и распространение ее на широкий круг философских и социально-научных проблем.

Л. Г. Ионин

- ☞ Marktsoziologie und Entscheidungslogik. В., 1967; Konstruktion und Kritik. Hamburg, 1972; Aufklärung und Steuerung. Tübingen, 1976; Traktat über rationale Praxis. Tübingen, 1978; Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft. Tübingen, 1982.
- ☞ G. Ebeling. Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1973; H. Keuth. Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus. Tübingen, 1982; H. Spinner. Ist der kritische Rationalismus am Ende? Weinheim u.a. 1982; W. Kuhlmann. Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg, 1985.

АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луи Пьер (1918-1990) — франц. философ. Несмотря на католические убеждения юности, А. в 1948 вступает в Коммунистическую партию, членом которой остается вплоть до 1980. Философское образование получает под руководством Башляра*. На протяжении более чем тридцати лет преподает философию в парижской Эколь Нормаль. С выходом в свет первой оригинальной работы А. «За Маркса» (1965) вокруг него складывается группа молодых теоретиков (Э. Балибар, Р. Эстабле, П. Машери, Ж. Рансер), в сотрудничестве с которыми А. публикует ряд коллективных монографий и издает журнал *Cahier pour l'Analyse*. В 70-е годы А. работает в основном в жанре политики и самокритики: в 1973 выходит «Элементы автократии», в 1978 — «Почему я не могу оставаться в Коммунистической партии Франции». В ноябре 1980, находясь в состоянии глубочайшего психического кризиса, А. убивает свою многолетнюю подружку и жену Элен Леготье. Начавшийся против

него судебный процесс прекращается за невменяемостью подсудимого.

В противоположность другим ведущим представителям французского структурализма* А. почти не оставил более или менее крупных трудов: его работы представляют собой скорее ряд курсов лекций, предварительных версий несостоявшихся книг, фрагментарных набросков. Они получали форму книги в результате объединения нескольких тематически сходных статей. Свою деятельность А. понимал прежде всего как вторжение в силовые соотношения теоретической конъюнктуры (структуралистская революция, «гуманизация марксизма»).

А. примыкает к традиции марксизма*, хотя и серьезно модифицирует последнюю. В кн. «ЗА МАРКСА» он разделяет марксизм на две сферы: науку (исторический материализм) и философию (диалектический материализм). Осмысление отношения между этими двумя дисциплинами станет осью последующей работы А. Наиболее существенные понятия, в которых развертывается его мысль: практика, сверхдетерминация, комплексное (структурированное) целое, (практическая) идеология*, эпистемологический перелом. Практика определяется как процесс «трансформации без субъекта». Определенная практика дефинируется как специфическая комбинация трех термов: исходного материала (всеобщность I), средств производства, его изменяющего, (всеобщность II) и производимого продукта (всеобщность III). То, что исторически существует как общественное бытие, есть не что иное, как совокупность многообразных практик. Поэтому невозможна такая концепция социальной действительности, которая схватила бы сущность последней. То, что существует, состоит из ряда не сводимых друг к другу практик. В период написания «За Маркса» А. различал четыре формы практики: экономическую, политическую, идеологическую и теоретическую. В отличие от традиционного марксизма, со-

гласно которому «мотором» исторической диалектики общественного процесса является противоречие между трудом и капиталом, а все другие противоречия суть лишь формы проявления этого противоречия, А. вводит понятие «сверхдетерминации» или «сверхдетерминированного противоречия». Противоречие всегда сверхдетерминировано структурой того социального тела, внутри которого оно рождается. Восходящей к Гегелю модели *центрированной тотальности* А. противопоставляет модель *децентрированной топик* нередуцируемых друг к другу инстанций. Комплекс общественного бытия представляет собой сложно структурированное целое с доминантой. Социальное целое образует условие существования противоречия, или, иначе говоря, противоречие определено его ситуацией в структуре комплексного целого.

Гегелевской модели диалектики, исходящей из органического единства, А. противопоставляет диалектику «всегда уже данного» структурированного целого. Если сложность общественного бытия, по Гегелю, следовало бы истолковывать как результат разрывания изначально простого единства, то у А. комплексность общественного процесса изначально дана, фактичность существования множества противоречий в одном и том же процессе не есть форма проявления или продукт развития простого противоречия, а представляет собой результат изначально сложного комплексного процесса.

А. различает между практической и теоретической идеологией, связывая это с различными функциями, ими выполняемыми. Идеологию А. определяет как единство действительных и воображаемых отношений к действительным условиям человеческого существования. В работе «ИДЕОЛОГИЯ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ АППАРАТ ГОСУДАРСТВА» (1970) А. переходит от понятия «репрессивного государственного аппарата» к понятию «идеологического государственного

аппарата»; место критики идеологии, определившей идеологию как феномен сознания, занимает теория механизмов производства идеологии, функционирующих в материально существующих аппаратах. Основной и центральный механизм работы идеологического аппарата государства — конституирование субъекта через «оклик», или «вызов» (*interpellation*): «идеология вызывает индивидов как субъектов».

Ключевое понятие А. — *эпистемологический перелом*. Продолжая проблематику дисконтинуума, революций и переломов в истории науки, как она разрабатывалась Башляром, Альтюссер ведет речь о переломе в истории познания, осуществленном Марксом. Наука, созданная последним, есть наука о структурах и механизмах функционирования различных способов производства, а также о переходах от одного способа производства к другому. Эта наука не является результатом развивающегося логического ряда: знание, ею поставляемое, не вытекает из предшествующих теорий. Эпистемологический перелом в сфере философии связан, по А., с появлением диалектического материализма. Марксистская философия определяется как теоретическая практика, как теория истории производства знаний и как наука о научности науки (теория эффектов познания). В противоположность «традиционной» теории познания марксистская философия не развивает теорий *cogito*, а занимается механизмами производства познания. Фундаментальный принцип марксизма как философии — различение между реальным объектом и объектом познания: последний существует в рамках автономных порядков и подчиняется собственным структурным законам. Полемизируя с эмпирическими концепциями, А. показывает, что процесс познания функционирует не как абстрагирование от реального, а представляет собой осуществляемое мышлением конструирование объекта познания, посредством которого производится «мыс-

лительное присвоение находящегося вне мышления реального объекта». После публикации «Читать «Капитал» в работах А. намечается отчетливая тенденция к принижению роли эпистемологии и подчеркиванию роли политического. Переосмысляя понятие философии и ее отношение к науке, А. утверждает, что философия не создает позитивной теории теоретической практики, а сама становится практикой. Маркс, согласно А., «основал не новую философию практики, а новую практику философии». Отношение философии к науке зависит от отношения философии к политике: «философия репрезентирует классовую борьбу в сфере науки».

Михаэль Визмюллер (Вена)

☞ Pour Marx. P., 1965; Lire le Capital (avec E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière). 4 Vol. P., 1968; Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967) P., 1974; Éléments d'autocratie. P., 1973; Écrits sur la psychoanalyse. P., 1993; Sur la philosophie. P., 1994.

☞ E. Balibar. Écrits pour Althusser. P., 1991; E. Brühmann. Der Begriff des Hundes bellt nicht. Wiesbaden, 1980; W. L. Dowling. Jameson, Althusser, Marx. An Introduction to the political Unconscious. N.Y., 1984; E. A. Kaplan, M. Spinker. The Althusserian Legacy. L., 1993.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — понятие, обозначающее многообразные концепции, школы и течения западной философии XX в., сложившиеся в рамках того, что можно назвать аналитическим стилем в философии. Этот стиль утвердился в Великобритании, США, Канаде, Австралии, получил распространение в Скандинавских странах, Нидерландах, Польше. В последние десятилетия А.ф. стала более влиятельной и в тех странах (Германия, Франция, Италия, Испания), где традиционно доминировал «континентальный» тип философии (феноменология, различные экзистенциально-герменевтические направления). По своим исходным установкам, по пониманию целей и методов анализа концепции,

развивающиеся в рамках аналитической традиции, заметно различаются между собой. Вместе с тем им присущи некоторые общие моменты. К ним относятся: *лингвистический поворот* — перевод философских проблем в сферу языка и решение их на основе анализа языковых выражений; *семантический акцент* — обостренное внимание к проблеме значения; *методологический крен* — предпочтение метода анализа всем другим формам философской рефлексии и использование его с целью превращения философии в «строгое» и «аргументированное» знание; отрицание резких граней между философскими и научно-научными — логическими, лингвистическими, методологическими проблемами.

Своими предшественниками в классической европейской философии предстатели А.ф. считают Декарта, Локка, Лейбница, Юма, Канта, выработавших методы анализа оснований знания и уделявших большое внимание анализу концептуальных и языковых средств и способам философской аргументации. А.ф. как целое противостоит иррационализму*, интуитивизму*, спекулятивному типу философствования. В рамках аналитических концепций основные различия проходят по пониманию аналитического метода. Эти методы разделяются на *редукционистские* (онтологический, теоретический и методологический редукционизм*) и *нередукционистские*. По характеру анализируемого языка (язык символической логики или естественный язык) они подразделяются на *формальные* и *неформальные*. Аналитические методы могут применяться к любой предметной области, в которой возможно применение достаточного строгой концептуальных и логических средств и рациональной аргументации.

У истоков А.ф. стоят Фреге*, Мур* и Рассел*; последнего можно считать основоположником этой философии, поскольку у него можно найти зачатки почти всех последующих форм ана-

лиза. Примененный им первоначально для опровержения неогегельнской концепции Брэдли* метод анализа представлял собой метод онтологической редукции, сведения знания о сложных объектах к знанию о простых и конечных сущностях. Проблема обнаружения таких сущностей — «логических атомов» (*логический атомизм**) — была сквозной на протяжении всего творчества Рассела. Трактовка «атомов» менялась от платонизма до субъективного идеализма, вместе с тем видоизменялись и аналитические средства. В ранний период анализ понимался как анализ значений или универсалий, обладающих идеальным объективным существованием. Трудности, с которыми столкнулся платоновский дуализм идеально существующих универсалий и материально существующего мира, побудили Рассела разработать особые аналитические методы. Цель этих методов — построение на базе «логических атомов» непротиворечивой философской и логической теории и демонстрация соответствия между языком логики и языком содержательной науки или опыта. Рассел принимал высказывания естественного языка за исходные единицы анализа, вместе с тем он полагал, что форма этих высказываний скрывает их подлинное значение. Задача анализа состоит в том, чтобы переформулировать их так, чтобы это значение стало явным. Для этого везде, где возможно, следует подставлять логические конструкции, основанные на известных объектах, вместо упоминания неизвестных. Анализировать — значит *переводить* высказывание в более адекватное словесное выражение, значения которого выступают именами «данностей» — чувственных или логических. Специфической формой метода конструкций в применении к общим проблемам теории познания является теория дескрипций Рассела.

У Витгенштейна* периода «*Логико-философского трактата*» анализ, как и у Рассела, отмечен логицизмом, носит редукционистский характер и

строится с ориентацией на дедуктивные методы математики. У него еще больше заметен лингвистический крен: философия языка* принимается за основу всей философии. В отличие от Рассела, он полагал, что обычный язык, которым пользуются философы, затемняет логическую форму, смешивая логически правильные, нелогические и бессмысленные высказывания, и тем самым является источником философских псевдопроблем. Задача анализа состоит в том, чтобы сделать каждое предложение адекватной картиной реальности, которую оно описывает. Для этого необходимо перевести все дескриптивные, сложные предложения в элементарные, атомарные предложения, которые относятся к простейшим единицам — атомарным фактам. Целью выявления структуры обычного языка является перевод его в совершенный язык, образцом которого он признавал язык математической логики. Витгенштейн не сводил философию только к анализу, вместе с тем он полагал, что главная задача философии состоит в «логическом анализе» различных способов выражения действительности — с помощью научных понятий, языка искусства, мистического созерцания мира — с целью установления того, о чем можно и о чем нельзя говорить осмысленно.

Логический позитивизм Венского кружка* в целом продолжил лингвистическую и логицистскую традицию анализа; в центре последнего было прояснение лингвистических и логико-методологических проблем науки. В рамках логического позитивизма были разработаны два типа анализа. Первый тип представлял собой разнородность классического варианта эпистемологического редукционизма и сводился к надежному обоснованию значений наших высказываний на элементарной и фундаментальной в познавательном отношении основе. Первоначально аналитическая процедура сводилась к редукции теоретичес-

ких высказываний к «базисным предложениям» как некоторым индикаторам осмысленности. В качестве «базисных высказываний» принимались предложения (см. протокольные предложения*), выражающие чувственный опыт (феноменализм), а затем предложения, описывающие наблюдения физических объектов (физикализм*). Но и в том и другом случае они рассматривались как *абсолютные основания*, к которым редуцируется все знание и из которых в принципе оно может быть дедуцировано. Позитивная задача такого анализа состояла в показе того, что *осмысленными* высказываниями являются *эмпирические высказывания* науки и *тавтологии* (истины логики и математики), негативная — в элиминации из теоретического языка всего того, что не является эмпирически осмысленным, — *псевдопонятий*, *псевдопроблем*, *суждений спекулятивной метафизики**. Конечная цель редуктивного анализа — логическое обоснование идеала «единой науки». Теоретические трудности, с которыми столкнулась программа редукции языка психологии к языку физики, а также эпистемологическая и методологическая несостоятельность критерия верификации*, (не отвечающего своим же собственным требованиям), вынудили сторонников Венского кружка расширять и смягчать этот критерий, в результате чего он потерял значение. В рамках логического позитивизма был разработан и другой тип анализа, связанный с идеей «единой науки» и построением идеальных языков. В работах Карнапа* 30-х годов философская проблема анализа языка науки была сформулирована как проблема логического синтаксиса языка науки. Логический анализ мыслился как формализация правил построения и преобразования языка науки. Путем построения все более полных формальных языков ставилась задача максимального приближения этого языка к естественному, с тем чтобы выявить его концептуальный каркас, структуру и

повседневные способы мышления. Под влиянием критики со стороны Тарского* Карнап счел необходимым включить в логический синтаксис семантический анализ, т.е. отношение значений терминов к описываемой ими реальности. В дальнейшем признается не только семантика*, но и прагматика, охватывающая проблемы использования языка. В связи с этим аналитическая деятельность приобретает громоздкий и запутанный вид, поскольку вводятся дополнительные правила, управляющие смыслом терминов, регламентирующие процедуру использования языка и т.п. В дальнейшем такое ограниченное понимание философии как анализа логики науки, признание неправомерными и «метафизическими» вопросов об отношении языка научной теории к реальности не оправдали себя и были подвергнуты критике и пересмотру в постпозитивизме*.

Обращение логических позитивистов к созданию идеального искусственного языка для аналитических целей — было отступлением от традиционного редуктивного анализа. Этот тип анализа распространился в США и Скандинавских странах. В Великобритании получил признание другой тип нередуктивного анализа — *контекстуальный*, предложенный философами, исследующими *естественный язык*. Наиболее развернутый вариант лингвистического контекстуального анализа содержится в «*Философских исследованиях*» Витгенштейна, где произошел отказ от старого представления об анализе, основанном на концепции изоморфности структуры языка структуре фактов и референциальной теории значения. Витгенштейн отвергает идею о корректировке языка с помощью тех или иных искусственных процедур. Исходя из гетерогенности обычных понятий лингвистической практики, Витгенштейн предложил вариант анализа, основанный на концепции «языковых игр»*. Контекстуальный анализ должен рассматривать язык как

особого рода коммуникативную деятельность, в процессе которой создаются значения слов и выражений. Задача философа-аналитика состоит в том, чтобы прояснять употребление слов и выражений, описывать те специфические инструментальные функции, которые они выполняют в определенном контексте. Для реализации этой задачи не существует жестко фиксированных методов и процедур, используются любые приемы, эффективные для данного случая. Идея множества методов связана у Витгенштейна с гносеологическим релятивизмом*, а подчеркивание решающей роли языковых конвенций имеет смысл растворения реальности в контекстах различных «языковых игр».

Параллельно с Витгенштейном философия лингвистического анализа разрабатывалась философами Оксфордского и Кембриджского университетов (Остин*, Райл*, Уиздом*, Ф. Вайсман), а также рядом амер. философов (М.Блэк, Малкольм* и др.). В качестве «языка» здесь принимается естественный, исторически сложившийся язык, а философский смысл анализа сводится к выявлению имплицитных значений, формируемых в процессе интересубъективного понимания и контекстуального употребления языка. Как и логический анализ, лингвистический анализ сохраняет некоторые позитивистские установки. Предполагается, что все знание о мире дают наука и здравый смысл; философия занимается не установлением истин, а «проясняющей» аналитической деятельностью по различению осмысленного и бессмысленного, очищению языка от «систематически вводящих в заблуждение высказываний» (Райл). Подчеркивая «проясняющую» и «терапевтическую» функции анализа, лингвистические аналитики не предложили каких-либо ясных и четких процедур анализа. Анализ понимался и в смысле установления семантических дистинкций и правил точного употребления понятий, и в смысле выявления ситуационного

значения слов, и в смысле сравнения различного рода «языков» и типов высказываний. Зачастую анализ сводился к лексикографическому анализу.

Попытки ряда философов расширить философское содержание лингвистического анализа, ввести в него метафизическую проблематику превращают лингвистический анализ в *концептуальный*. Данный тип анализа получил развитие в концепции «дескриптивной метафизики» Стросона*, нацеленной на исследование фундаментальных структур человеческого мышления и отношения структуры языка и структуры реальности. Обсуждение общефилософской проблематики характерно также для Даммита* и Э. Куинтона. Отказавшись от идеи, что смысл философской деятельности сводится к «прояснению» языка, и обратившись к решению извечных проблем философии, эти философы по-прежнему считают, что у философа нет иного способа решения проблем, кроме лингвистического анализа того, как мы говорим о проблемах.

Появление постпозитивистских форм философии, выступивших с ревизией принципиальных догм неопозитивизма и предложивших новые модели языка и знания, положило конец классическим формам А.ф. Это, однако, не означает кризиса аналитической традиции как таковой. Последняя сохраняется и продолжает доминировать в англоязычной философии. В рамках этой традиции анализ из цели философской деятельности превращается в одно из ее средств. Понятие «анализ» уже не связывается жестко с какой-либо одной формой знания. Вместе с тем сохраняется прежнее стремление к превращению философии — с помощью анализа языковых и концептуальных средств — в строгое и доказательное знание. *Прагматические* аналитики (Куайн*, Гудмен* и др.) основное внимание сосредоточивают на интерпретации научного знания и средствах его логичес-

кого обоснования. В этом отношении они продолжают логицистскую традицию неопозитивизма. Однако аналитическое ниспровержение метафизики у них либо отходит на второй план, либо теряет свою значимость. Одновременно отвергаются центральные догмы неопозитивизма — резкая дихотомия аналитического и синтетического*, эмпирический верификационизм (см. *Эмпиризма догмы*). Куайн обратил внимание на холистические и прагматические аспекты знания. Наши высказывания о мире предстают перед судом чувственного опыта не по одиночке, а как единое целое, в виде системы, которая сталкивается с опытом только краями (см. *Дюэма—Куайна тезис*). Речь может идти лишь об оправдании всей системы, а это оправдание может быть только прагматическим. Прагматический анализ не исключает редукционистские процедуры (например, проблема духовного и телесного (*mind-body problem*)) решается Куайном на основе физикалистского редукционизма). Но определяющей здесь является другая тенденция: анализу как редукции знания к «абсолютным» основаниям — «опытным данным» — противостоит представление об анализе как построении логически обоснованной теории, получающей свое оправдание с помощью принципа прагматической эффективности системы.

Одно из важных направлений в эволюции аналитической традиции связано с синтезом двух ее прежних разветвлений — логического и лингвистического анализа. Потребности логического моделирования естественных языков, возникающие в процессе развития когнитивных наук и совершенствования компьютерной техники, стимулировали разработку формальной техники для исследования естественного языка (Хомский*, Дж. Фодор, Дэвидсон, Р. Монтегю, Д. Льюис, Сёрл* и др.). Предполагается, что правила языка, являясь естественными формами, определяемы

ми содержанием, все же поддаются логическому исчислению.

В постпозитивистской А.ф. понятие «анализ» получает широкое толкование в силу резкого расширения проблемного поля. Если представители классической А.ф. ограничивались относительно небольшим кругом проблем, поддающихся «окончательному» разрешению, постпозитивистские аналитики в качестве предмета исследования выбирают любые философские проблемы — метафизики, онтологии, философии сознания, философии и методологии науки, философии языка, этики, философии права, философии истории, отнюдь не претендуя на их исчерпывающий анализ. Например, сложившиеся в рамках аналитической традиции течения научного материализма* и научного реализма* исследуют фундаментальные проблемы взаимосвязи духовного и телесного и отношения наших концептуальных средств к реальности. Весьма развитую и сложившуюся форму приобрела аналитическая философия истории* (Гемпель*, М. Мандельбаум, Дрей*, М. Уайт, Вригт* и др.), в которой основное внимание уделяется анализу концептуального аппарата исторического объяснения*, выяснению смысла ключевых понятий и методов исторического исследования. К аналитическим методам широко прибегают представители философии религии*. Методы логического, лингвистического анализа применяются к религиозному языку и языку теологии с целью обоснования их осмысленности, наличия в них особой «религиозной логики», возможности их верификации на основе факта религиозной веры (У. Блэкстоун, А. Плантинга и др.). Идеи позднего Витгенштейна используются для оправдания теологии (и веры в Бога) как особой «языковой игры», подчиняющейся своим собственным правилам, отличным от правил науки и философии. В последние годы на первый план среди направлений А.ф. стали выходить соци-

альная и политическая философия, чему способствовали фундаментальные работы в этой области Ролза* и Нозика*.

Современных философов, работающих в рамках аналитической традиции, не связывает ни предметное, ни мировоззренческое единство. Работы аналитиков отличает постановка проблем и способ их решения: постановка вопросов в модальности «как есть», а не «что есть», иначе говоря, как говорится о той или иной проблеме, а не какую реальность она выражает. В арсенале аналитических средств ныне сохраняется илогический, и семантический, и контекстуальный анализ, используются и традиционные редукционистские процедуры. Но ни одна из этих форм анализа не имеет самодовлеющее значение. Чаще всего под «анализом» понимается техника *аргументации*, нормы *рационального рассуждения* — осмысленность вопросов, экспликация и артикуляция предпосылок и концептуальных средств, установление смысловой зависимости между высказываниями, логичность рассуждения и обоснованность выводов. В философских концепциях, развиваемых в рамках аналитической традиции, сохраняется определенный scientisticкий настрой — в том смысле, что они тяготеют к формам рациональности, развиваемым скорее в точных науках, а не в гуманитарных дисциплинах, что они с недоверием относятся к философским построениям, базирующимся на интуиции и чувстве и в целом следуют идеалу философии как строгой рационально-теоретической деятельности.

Н. С. Юлина

□ Аналитическая философия в XX веке // Вопросы философии. 1988, № 8; Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993; *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994; *Грязнов А. Ф.* Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. М., 1985; *Козлова М. С.* Философия и язык. М., 1972; *Пассмор Дж.* Философское рассуждение // Путь. 1995, № 8; *Серль Дж.*

Современная философия в Соединенных Штатах // Путь. 1995, № 8; *Рассел Б.* Проблемы философии. М., 1914; Философия. Логика. Язык. М., 1987; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965. *M.G. White* (ed.). The Age of Analysis, 1955. *A.J. Ayer.* Philosophy in the Twentieth Century, 1982; *R. Ammerman* (ed.). Classics of Analytic Philosophy, 1965; *L.J. Cohen.* The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy, 1986; *M. Dummett.* Origins of Analytical Philosophy, 1994; *H. Feigl and W. Sellars* (eds.) Readings in Philosophical Analysis, 1949; *J. Hospers.* An Introduction to Philosophical Analysis, 1988; *A.P. Martinich* (ed.). The Philosophy of Language, 1990; *R. Rorty.* The Linguistic Turn (2nd ed.). 1992; *P.F. Strawson.* Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy, 1992.

АНАЛИТИЧЕСКОЕ И СИНТЕТИЧЕСКОЕ — в неопозитивизме*

— в неопозитивизме* два взаимоисключающих класса предложений «языка науки». Утверждается, что существуют два вида научного знания, принципиально отличные друг от друга: формальное и фактуальное. Суждения формальных и фактуальных наук имеют, соответственно, аналитический и синтетический характер. В отличие от позиции Канта, допускавшего существование априорных (предшествующих опыту и независимых от него) синтетических суждений, в неопозитивизме независимыми от опыта могут быть лишь аналитические суждения, трактуемые как правила построения и преобразования языковых систем. Аналитические утверждения имеют конвенциональную природу и не содержат информации о мире; установление их истинности или ложности возможно без обращения к внеязыковым эмпирическим данным. Синтетические высказывания трактуются как содержательные утверждения о мире, устанавливаемые в рамках определенного языкового (концептуального) каркаса; они отождествляются с классом эмпирических «предложений наблюдения». Вопрос об их истинности или ложности должен решаться посредством обращения к внеязыковым

фактам с помощью определенных процедур верификации*. Неопозитивистская концепция А. и с., фиксируя существенные в методологическом отношении особенности научного знания, гипертрофирует различие между аналитическим и синтетическим, доводя его до видовой противоположности научных дисциплин.

АПЕЛЬ (ApeI) Карл-Отто (р. 1922) — нем. философ. С 1972 по 1992 — проф. философии ун-та Франкфурта-на-Майне. В работе «Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико» (1963) А. сформулировал требование «лингвистического поворота» философии, признавая язык первичной сферой философского анализа. Стремясь избежать крайностей сциентизма* и антисциентизма*, А. стремится обосновать языковую практику априорно значимым образом, при помощи трансцендентально-прагматического, а не герменевтического метода. Он ставит задачу соединить, с одной стороны, наследие диалектики, трансцендентальной философии, феноменологии* и герменевтики*, критически относясь к мотивам иррационализма и субъективизма в них, а с другой — традицию англосаксонской аналитической философии* языка и науки, смягчив их натуралистический, сциентистский уклон. Оценивая Дильтея* как «трансформатора» трансцендентальной философии, А. указывает ту традицию, к которой сам хотел бы отнести свою теорию. Он также осуществляет «трансформацию» трансцендентальной философии, в результате чего формулирует свою теорию коммуникации. А. отвергает попытки доказательства автономии наук о духе, которые приводят к противопоставлению науки и философии, и следовательно, к капитуляции философии в деле обоснования разума. Подобной иррациональности абсолютизированной духовной жизни он противопоставляет рациональность, укорененную в языково-ком-

муникативном взаимопонимании (рациональность коммуникативного опыта). А. доказывает, что сфера донаучного опыта, противопоставляемая в экзистенциализме* и герменевтике научной рациональности, на самом деле основана на тех же принципах и нормах коммуникативного взаимопонимания, т.е. на intersубъективно признанных этических нормах. В концепции А. различаются четыре типа рациональности*. Это — научная рациональность каузального анализа, технологическая рациональность целенаправленного действия, герменевтическая рациональность понимания* и этическая рациональность. На принципах этической рациональности и должна быть основана так называемая «коммуникативная общность». Рациональность понимания должна быть расширением и развертыванием естественнонаучного просвещения, ибо естествознание как форма человеческой активности принадлежит социально-культурной сфере. А. характеризует свой трансцендентально-прагматический подход как эвристический и нормативный, а не аксиоматически нейтральный. В этом он противостоит позиции Вебера*, постулировавшего ценностную нейтральность социальных наук. Исходя из трансцендентально-прагматической установки, А. вводит в процесс обоснования познания и практики понятие «априори тела». Это открывает ему возможность философско-антропологической критики идеологических манипуляций человеком и обществом.

☞ Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии. 1997, № 1; Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1963; Transformation der Philosophie. Fr./M., 1973; Der Denkweg von Ch. S. Pierce. Fr./M., 1975; Die «Erklären-Verstehen»-Kontroverse in transzendental-pragmatischen Sicht. Fr./M., 1979.

☞ А.В.Назарчук. Язык в трансцендентальной прагматике К.-О.Апеля // Вопросы философии. 1997, № 1.

АРЕНДТ (Arendt) Ханна (1906-1975) — нем.-амер. философ. Родилась в городке Линден под Ганновером в либеральной еврейской семье. Первоначальное классико-филологическое и теологическое образование получила в Кенигсберге и Берлине (лекции по теологии у Гвардини*). В 1924 продолжила обучение в Марбурге: помимо классической филологии и теологии (у Бульстмана*), А. занимается философией у Хайдеггера*, с которым у нее позже складываются тайные любовные отношения. В 1928 А. защищает в Гейдельберге под руководством Ясперса* диссертацию о понятии любви у Августина. В 1929 вместе со своим первым мужем Гюнтером Штерном (известным философской общественности под именем Гюнтер Андерс) переселяется в Берлин. В 1933 эмигрирует в Париж, где знакомится с Беньямином*. В 1941 спасается от нацистов, переехав вместе со своим вторым мужем Генрихом Блюхером в Нью-Йорк. 1946-49 — главный редактор издательства Shocken Books. С 1963 — проф. ун-та Чикаго, с 1967 — проф. Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке.

Исходный пункт мышления А. — опыт разрушения политической сферы тоталитарными режимами; отсюда центральный вопрос политической философии А. — предпосылки и условия собственно политического действия. Ранние работы А. посвящены анализу феномена политического господства, а внимание ее позднего труда — *The Human Condition* — сосредоточено на систематической и антропологически фундированной теории политического действия.

В «ПРОИСХОЖДЕНИИ ТОТАЛИТАРИЗМА» (1951) в качестве центральной категории анализа феномена тотального господства выступает понятие зла. Тоталитаризм* понимается как кризисный феномен современных обществ как таковых; в этой связи фашизм и сталинизм трактуются как структурно идентичные явления

(тезис, до сих пор вызывающий ожесточенную полемику). Утрата действительной компетенции (*Handlungskompetenz*) субъектами, действующими в условиях тоталитарного государства, разрушение сферы политического есть абсолютно злое. В той мере, в какой мы имеем дело с абсолютно злым, мы имеем дело с бездумным и лишенным способности суждения индивидом — последний не способен даже нести ответственность за свои поступки. Преступление в этих условиях не подлежит ни прощению, ни наказанию, поскольку его субъекты не в силах осознать свою вину (эту свою мысль А. активно проводила в 1963 во время процесса по делу нацистского палача Айхмана в Иерусалиме). Тоталитарные режимы суть воплощения абсолютно злого в той мере, в какой они ликвидируют человека как политического субъекта. Необходимый признак тоталитарных режимов — организация системы политического террора (концентрационные лагеря создавались как национал-социализмом, так и большевизмом).

В работе «О НАСИЛИИ» (1970) предпринимается систематический анализ феномена политической власти*. А. позитивно оценивает власть. Тоталитаризм разрушает политическую власть, заменяя ее насилием. А. не принимает понятия власти Вебера*. То, что у последнего определяется как власть (возможность навязывать свою волю другим), для А. есть насилие. Насилие всегда персонафицировано, тогда как власть конституируется множеством людей. С крушением власти, а вместе с ним и разрушением политической сферы насилие достигает широчайшего распространения. Власть как легитимное образование может быть выведена только из признания со стороны общественности.

В другом сочинении А. — «О РЕВОЛЮЦИИ» (1963) дается «гражданско-революционное» обоснование политического господства. А. опирается на теорию договора, согласно которой

политические права имеют своим источником не человеческую природу, а соглашение, консенсус*. Последний, однако, нуждается в критерии, который сам не может быть результатом консенсуса. Правовой гарантией в политической сфере может служить лишь «закон по ту сторону наций», апеллирующий к всеобщим условиям человеческого бытия.

В своем фундаментальном труде «ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ» (1958) А. пытается дать систематическую феноменологию человеческой деятельности. Различаются три основных формы последней: труд, производство и коммуникация*. Последняя представляет собой человеческую активность по преимуществу. Понятие коммуникации в его трактовке А. сближается с аристотелевским понятием практики. В историческом плане можно констатировать следующее изменение статуса форм деятельности: если в греческом полисе человеческому действию предоставляется необходимое пространство свободы, то в Средние века происходит обесценивание политической практики в угоду производству; в Новое время фетишизируется труд, что опять-таки происходит за счет свободы политического действия. Современному техническому миру присущ круговорот труда, неизбежно порождающий дефицит политической свободы. В этом мире нет места для выражения человеческой конечности: как смертность человека (*mortality*), позволяющая ему видеть вещи и процессы в модусе их завершенности, так и человеческая «рожденность» (*natality*), благодаря которой человек способен приносить в мир новое, суть измерения, не имеющие в механизированной политической сфере никакого смысла. Плюральность человека, коренящаяся в его конечности, растворяется в современном мире труда.

В 1971 выходит в свет «ЖИЗНЬ РАЗУМА» (*The Life of Mind*), где А., наряду с фундаментальными свойствами *vita activa* (таково немецкое

название книги) разбирает существенные характеристики *vita contemplativa*: мышление, волеие и суждение. Основное свойство мышления как духовной деятельности (в отличие от мышления как здравого смысла, находящегося на элементарнейшей ступени способности суждения) — его нефункциональность, безрезультатность. Основное свойство воли — направленность на будущее; она сообщает человеческой деятельности импульс, наделяет ее целью. В силу своей направленности на будущее воля есть основание политического действия. В противоположность Канту, отождествлявшему волю с предшествующим всякому опыту практическим разумом, А., настаивая на принципиальной автономии воли, подчеркивает ее укорененность в конкретном опыте мира; кроме того, А. жестко разводит волю и мышление. Опосредующим же звеном между ними у А., так же как у Канта, выступает способность суждения. Однако последнюю А. гораздо теснее связывает с действием: способность суждения формируется в процессе опыта и, благодаря своей направленности на прошлое, является несущей основой воли. Строгое различие между духовными способностями, взятыми в перспективе действия, восходит к античному образцу, а понятие способности суждения в его трактовке А. — к аристотелевскому понятию *фронесиса*.

Ориентация А. на мудрость и соразмерность политического действия стали причиной упрека в консерватизме, бросаемого ей критически ориентированными представителями социальной теории (Арон*). Кроме того, согласно Хабермасу*, понятийный инструментарий А. чересчур ригористичен (публичность/приватность, власть/насилие). Апелляция к коллективности, к построению сообщества, которое обеспечило бы пространство для свободного проявления различных политических позиций, а также подчеркивание значимости де-

централизованных структур (политический идеал А. — не Французская, а Американская революция) и, наконец, активное отстаивание ею идеи *civil society* позволяют считать А. предшественницей современного неонаристократизма и коммуитаризма. Так же, как в наши дни Тейлор* или Майкл Уолзер (Michael Walzer), зерно морали в политике А. усматривала не в обладании знанием добра, а в способности к адекватному суждению в медиуме публичного обсуждения.

Андреас Лукнер (Лейпциг)

☞ Истоки тоталитаризма. М. 1996; *The Human Condition*. L., 1958; *On Revolution*. L., 1963; *On Violence*. N.Y., 1970; *The Life of Mind*. Vol.1: Thinking. N.Y., 1971; Vol.2: Willing. N.Y., 1977–78.

☞ *J.Habermas*. Hannah Arendts Begriff der Macht, in: *Philosophisch-politische Profile*. Fr./M., 1981; *S.Benhäbit*. Judgement and the Moral Foundations of Politics in Arendts Thought // *Political Theory*. 1988, №16/1; *S.Dossa*. The Public Realm and the Public Self. The political Theory of Hannah Arendt. Waterloo, 1989.

АРИЕС (Ariès) Филипп (1914 - 1984) — франц. историк и социальный философ, специалист по исторической демографии. Руководитель группы в Школе высших исследований социальных наук. С 1975 организатор (вместе с Фуко* и Ж.Л. Фландреном) международных семинаров по исторической антропологии. Хотя А. не принадлежал к группе историков журнала «Annales» (Л. Февр, М. Блок), он развивал их идеи в своих историографических и демографических работах. Историю А. понимает как науку, изучающую «тотальный», организованный ансамбль исторических данных в виде замкнутых и несводимых друг к другу структур, а также связанных с ними типов ментальности*. Задачу «экзистенциальной истории» он усматривает в обращении к основным составляющим человеческого существования. Основываясь на результатах исследований Леви-Строса*, введшего в социальную науку понятия «холодного» и «горячего» обществ, в которых время течет по-

разному, и выводах Ф. Броделя о сосуществовании в европейской истории различных жизненных ритмов (в частности, многовековой устойчивости коллективных стереотипов сознания, представлений и мыслительных навыков, свойственных сельским жителям), А. разрабатывал историю изменения ментальности, или обыденных восприятий, свойственных широким народным массам. Этим объясняется его повышенное внимание к нетрадиционным источникам — завещаниям, проповедям, брачным контрактам, святцам и эпитафиям. Социальную историю А. понимал в первую очередь как психоисторию, как ряд прогрессирующих этапов индивидуализации и рефлексии. Тем не менее импульсом развития его мысли было продуктивное сомнение в большей ценности достижений современности по сравнению с прошлыми эпохами. В кн. «Ребенок и семейная жизнь при старом режиме» (1973) А. и утверждает, что понимание ребенка как существа привилегированного, обладающего особым, отличным от взрослых мировосприятием, зародилось лишь в XV–XVI вв. В Средние века на него смотрели как на «маленького взрослого» и оценивали поступки по «взрослой шкале». Семья не была базисной социальной группой, и с раннего возраста гильдии, корпорации были для ребенка главными институтами социализации.

Много внимания А. уделяет анализу истории восприятия смерти*. Он описывает его как форму эволюции коллективного бессознательного. До XII в. смерть воспринимали как сон, который длится до конца времен, поэтому кладбища располагали на территории населенных пунктов и страх перед покойниками отсутствовал. В XII в. появилась идея страшного суда, первоначально как суда над всем человечеством, а с XV в. — как индивидуального процесса у ложа умирающего (в этом факте А. видит свидетельство осознания человеческой индивидуальности). Росло понимание

различия между мертвыми и живыми людьми, и с XVII в. кладбища начали устраивать за городскими стенами. В XVIII в., когда «цивилизация инстинктов» сменилась «цивилизацией объектов», когда стал иным характер семьи (образцовым сделался брак по любви), изменилось и отношение к смерти близкого человека. А. отмечает, что один из основных экзистенциалов всегда должен выступать в виде табу, но в ходе истории они меняются местами. Так, вытеснение из коллективного бессознательного смерти достигло максимума в XX в., когда сексуальность оттеснила смерть в область табу. В этом А. видит черты тотальной технизации современности и протестует против забвения смерти, ведущего, по его мнению, к разрушению человечности.

А.Г. Ваשתов

☞ Человек перед лицом смерти. М., 1992; L'Enfant et la vie familiale dans l'ancien regime. P., 1973; Un historien du dimanche. P., 1980; Le temps de l'histoire. P., 1986.

АРМСТРОНГ (Armstrong) Дэвид (р. 1926) — австрал. философ, представитель научного материализма*. Создал теорию центральных состояний (нейрофизиологических состояний мозга), в которой ментальные (психические) явления трактуются как артефакты языкового описания нейрофизиологических процессов. Согласно А., сознание есть не что иное, как мозг, который выступает в качестве посредника внешних или внутренних для организма стимулов и моторных, эмоциональных и концептуальных (идеальных) реакций человека. При этом понятие «ментальное состояние» включает то, что вызывается в человеке определенными стимулами и что, в свою очередь, вызывает определенные реакции. В этом отношении ментальное (психическое, духовное) неотличимо от физического (нейрофизиологического). В своей концепции законов природы А. представляет последние как отношения универсалий, но при этом

универсалии превращаются у него в индивидуалии (партикулярии), ибо они в своей индивидуальности ничем не отличаются от индивидов. Закон как отношение между универсалиями есть теоретическая сущность, постулирование которой объясняет наблюдаемые явления и предсказывает новые наблюдения.

☞ Материалистическая теория сознания // Аналитическая философия. М., 1993; A materialist Theory of Mind. N.Y., L., 1968; What is a Law of Nature? Cambridge, 1983.

АРОН (Aron) Реймон Клод Фердинанд (1905-1983) — франц. философ и социолог. Окончил Высшую педагогическую школу. В 1930 преподавал в Кёльнском ун-те, в 1931-33 в Берлине изучал нем. философию, в 1933-34 преподавал в ун-те в Гавре, затем до 1939 работал в Высшей педагогической школе. В годы войны редактировал газету «Свободная Франция». На протяжении десятилетий выступал как публицист. В 1956-68 — проф. социологии в Сорбонне, с 1970 — в Коллеж де Франс. Испытал влияние своего учителя — неокантианца Л. Брюнсвика, а также Гуссерля* и Вебера*.

Основные теоретические работы А. посвящены философии истории*, исследованию современных индустриальных обществ и их политических систем. А. занимался также эпистемологическими и методологическими проблемами исторического познания. Данные о прошлом, по А., дискретны и неоднозначны, поэтому исторические реконструкции, восстанавливающие связи между ними, нуждаются в теоретических построениях, основанных на определенной философии. В эти реконструкции встроены различные понятия о причинности, случайности, объективности, свободе. Это означает, что выводы историка редко являются единственно возможными. Поэтому история не может быть полностью объективированным знанием и не может быть до конца объяснимой. История надындивидуальна в своих

основных структурах, хотя допустим и исторический микроанализ, раскрывающий намерения действующих в исторических событиях лиц. Это, в частности, приводит к отличию понятия исторической ответственности от правовой ответственности людей за те или иные исторически значимые поступки. Историческая причинность, согласно А., позволяет сохранить в прошлом неопределенность будущего, отличить неизбежность происшедшего от предопределенности.

В политической философии А. призывает к поиску целей развития, поскольку изучавшийся им индустриальный тип общества не имеет внутренне присущих ему целей. Он был убежденным антикоммунистом, в 1955 опубликовал книгу «Опиум для интеллигенции», посвященную критике марксизма. Значительное место в его работах отводилось критике тоталитаризма*.

Этапы развития социологической мысли. М., 1993; Демократия и тоталитаризм. М., 1993; Introduction à la philosophie de l'histoire. P., 1938; L'homme contre les tyrans. P., 1946; Dix-huit leçons sur la société industrielle. P., 1963; Memoires. P., 1983.

АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ — метод историко-гуманитарного познания, провозглашенный Фуко* в противовес «истории идей». Последняя отклоняется Фуко по причине расплывчатости ее исходных допущений (каковы «историческое влияние», «ментальность», «духовный прогресс»). Методологический каркас А.з. строится из элементов, почерпнутых из современных исторических исследований, прежде всего из количественной истории экономики, реконструирующей процессы той или иной эпохи в их специфичности и взаимосвязи. Для того чтобы провести такую реконструкцию, нельзя превращать документы в памятники, интерпретируя последние исходя из их текстуального контекста, — гораздо более продуктивным является выстраива-

ние «серий» данных. Примером таких серий могут служить, напр., таблицы цен, которые могут стоять в параллельном отношении или перекрещиваться с другими сериями (изменения в численности и составе населения, техническое развитие, годовая урожайность). Поскольку в истории познания разрывы гораздо важнее, чем континуумы, различные дискурсивные единства должны быть отделены друг от друга. С этой целью Фуко вводит ряд новых понятий (дискурсивные формации, позитивность, архив) и определяет предмет исследования (высказывание, поле высказываний, дискурсивные практики), пытаясь тем самым описать предмет исследования, который не был бы ни формальным, ни интерпретативным. Регулярная повторяемость явления в текстах определенной эпохи позволяет заключать о «значении» высказывания. Поскольку значение нельзя раскрыть, опираясь только на процедуры истолкования (интерпретации), следует попытаться установить порядок высказываний уже на самой поверхности текста. В случае, если некоторая сфера регулярно повторяющихся высказываний поддается фиксации как нечто гомогенное, имеет смысл вести речь о поддающейся анализу дискурсивной формации. Последняя сравнима с археологическим слоем, который демонстрирует одновременность отдельных элементов, даже если этот слой подвергся тектоническим надломам.

Вольфганг Пирхер (Вена)

В одноименной работе (L'archéologie du savoir. P., 1969, рус. пер. 1996) Фуко стремится методологически осмыслить итоги того пути, по которому он, по собственному признанию, ранее двигался ошупью. В результате такого самоосмысления он формулирует установки, весьма далекие от традиционной «истории идей»: А.з. не ищет общих принципов, под которые можно было бы подвести все малые события, она использует такие концептуальные средства,

которые выявляют взаимодействия между различными видами речевых (дискурсивными) практик, а также между дискурсивными и недискурсивными (экономическими, политическими) практиками. Работа Фуко начинается с критического пересмотра таких традиционных понятий, как «влияние, развитие»; «автор, книга, произведение»; «наука, философия, литература, история» и т.д. Пресекая «ретроспективные гипотезы» о сходстве современных познаний с древними, А.з. внедряется в толщу разнородного материала и представляет разнообразными факты в соизмеримой форме. Единица такой соизмеримости — речевое событие, факт «высказывания» (έπος). Это не языковая фраза, не логическое суждение, не психологическое намерение, а особая «функция существования» знаков, определяющая саму возможность знаков и их сочетаний в конкретном историческом материале. Описание способов построения высказываний, поля объектов, оснований для выбора того или иного пути познания дает в совокупности «дискурсивную формацию». В целом уровень исследования в А.з. таков, что позволяет восстановить ранее опускавшуюся связь между «словами» и «вещами», зафиксировать исторически конкретные условия возможности означения и любых познавательных актов. Главные понятия в А.з. поясняют друг друга: это «позитивность» (единство во времени и пространстве материала, образующего предмет познания); «историческое априори» (совокупность условий, позволяющих позитивности проявиться в тех или иных высказываниях); «архив» (перечень высказываний, порождаемых в рамках позитивностей по правилам, задаваемым историческими априори). А.з. считает себя свободной от разграничений типа «наука — ненаука» и придает законный познавательный статус качественно своеобразным («древним», «неразвитым», «идеологически нагруженным» и т.п.) мыслительным образованиям.

По сути, наука не исключает донаучных уровней «знания»: она опирается на весь слой познавательного материала, первоначальную расчлененность и структурированность которого изучает А.з.

Н. С. Автономова

✉ М. Фуко. Археология знания. Киев, 1996.

АРХЕТИП (от греч. arche — начало и typos — образ) — прообраз, первоначальный образ, идея. В философии Платона под А. понимался умопостижимый образец, «эйдос», у схоластов — природный образ, запечатленный в уме, у Августина Блаженного — исконный образ, лежащий в основе человеческого познания. В «аналитической психологии» Юнга* понятие «А.» соотносится с бессознательной активностью людей. Наряду с инстинктами, А. являются врожденными психическими структурами, находящимися в глубинах «коллективного бессознательного», и составляют основу общечеловеческой символики. А. представляет собой: а) врожденные условия интуиции, т.е. те составные части всякого опыта, которые априорно его определяют; б) первобытные формы постижения внешнего мира; в) внутренние образы объективного жизненного процесса; г) вневременные схемы или основания, согласно которым образуются мысли и чувства всего человечества и которые изначально включают в себя все богатство мифологических тем; д) коллективный осадок исторического прошлого, хранящийся в памяти людей и составляющий нечто всеобщее, имманентно присущее человеческому роду. Согласно Юнгу, человеческая психика включает в себя разнообразные А. Все они имеют архаический характер и могут быть рассмотрены как своего рода глубинный, изначальный образ, который человек воспринимает только интуитивным путем и который в результате бессознательной деятельности проявляется на «поверхности» сознания в форме различного рода видений, религиозных представле-

ний, символов. Архетипы находят свое воплощение в мифах и сновидениях, служат питательной почвой для воображения и фантазии, составляют исходный материал для произведений искусства и литературы. Типичным примером А. является распостраненное в живописи изображение мандалы — круга с вписанными в него крестами, ромбами и квадратами, — дающее представление об упорядоченности, всеобщности, единстве и целостности универсума.

АТФИЛД (Attfield) Робин (р. 1941) — англ. историк науки и философ, специализирующийся в области экологической философии и экологической этики*. С 1968 преподает философию в ун-те Кардиффа. А. представляет консервативное направление в экологической этике, выступает против радикального разрыва с научным, философским и культурным наследием западноевропейских традиций. Он полагает, что комплекс идей «управления природой» как выражение миссии человека достаточно прочно укоренен в европейской культуре и не потерял своего значения и поныне. «Управление природой» согласуемо с экологической ответственностью, а экологически переосмысленная традиция этического утилитаризма достаточна для определения философских предпосылок и общих

принципов экологической этики. А. критикует как *моральный атомизм*, признающий определяющим благо и жизненные интересы отдельных видов, так и *холизм**, отдающий предпочтение благу всей биосферы. Отвергая нормативную этику с ее установкой на незыблемость прав личности, холисты, по его мнению, блокируют мотивы доброго отношения ко всему живому. Модифицируя этический утилитаризм, А. высказывает идеи самоценности индивидуальных живых существ и их видов, необходимости полноты раскрытия их врожденных способностей или потенций, содействия их фундаментальным интересам. Живые существа деляются у А. нравственным статусом по аналогии с человеком, обладающим духовными, мыслительными и психическими способностями. Чем отчетливее проявляются зачатки или функции этих способностей, тем выше статус того или иного существа. С этой позиции земля, неодушевленные вещи, экосистемы и биосфера в целом не должны иметь нравственный статус, и в этом А. расходится с идеологами «этики земли». Он остался верен идеям, что «не-люди» не могут быть полноправными субъектами нравственного отношения.

Ⓜ The Ethics of Environmental Concern. N. Y., 1983; Environmental Philosophy: Principles and Prospects. Andershot, 1994.

Б

БАДЕНСКАЯ (ФРЕЙБУРГСКАЯ) ШКОЛА — см. *Неокантианство*

БАРТ (Barth) **Карл** (1886-1968) — швейц. протестантский теолог. Пытался возродить евангелическую теологию, основывающуюся на традициях Лютера и Кальвина. Образование получил в Берне, Берлине, Тюбингене, затем в Марбурге, где испытал сильное влияние представителей «либеральной теологии» (В. Херманна и А. Гарнака). В 1905-21 — сначала помощник пастора в Женеве, затем пастор в Ааргау. С 1921 — проф. в Геттингене, затем в Мюнстере и Бонне. В 1935 эмигрировал в Швейцарию, преподавал в Базельском ун-те. В своем первом крупном произведении «Послание к римлянам (комментарии к Посланию апостола Павла к римлянам)» (1919) Б. размежевался с «либеральной теологией», оказавшейся, неспособной ответить на вопросы, поставленные первой мировой войной. В этой работе сформулированы основные принципы протестантской неоортодоксии, к которой примкнули Э. Бруннер, Бультман*, Г. Мерц, Ф. Делекат, Г. Книттермейер, а также Нибур* и Тиллих*. Если «либеральная теология» стремилась нацелить христианство на посюсторонний мир; с помощью религии освятить земные порядки, то Б. категорически отверг попытки теологов исходить из потребностей и задач этого мира. Источник веры, по его убеждению, заключен в Боге, который порождает эту веру посредством откровения, и по-

этому обоснование веры надо искать в ней самой. (Эту идею Б. заимствовал у Сёрена Кьеркегора.) Вера является божественным чудом и проявляется в форме диалога между Богом и человеком, отсюда название его доктрины — «диалектическая теология»*. Бог сверхразумен, сверхъестествен, непознаваем, несоизмерим с человеком. Человек — на земле, Бог — на Небе, между ними — пропасть. Вступить в контакт с Богом невозможно ни через чувство, ни через религиозное переживание, ни через историческое знание. Только сам Бог через Христа или через пророков и духовенство может явить себя человеку. Б. считает несостоятельной попытку протестантского либерализма толковать Библию с помощью исторического метода, который есть лишь подготовительная ступень к истинному пониманию откровения. Историко-критическому методу Б. противопоставляет учение о вдохновении: сквозь историческое настоящий теолог чувствует вечное Библии. Христианская антропология для Б. — это христология. О человеке ничего нельзя сказать вне его связи с Богом. Человек в той мере является человеком, в какой он принимает участие в человеческом бытии Иисуса. Человек обретает свою сущность во встрече с Богом, а не в отношениях с другими людьми, не в контексте истории. Возможности человека ограничены, и только Бог может наполнить человеческие действия таким содержанием, которым сам человек никогда не обладал и обладать

не может. Однако при всем пессимизме бартовской антропологии, она представляет человеку свободу и возлагает на него ответственность: поскольку Бог далеко и отделен от мира пропастью, постольку человек должен сам принимать решения, действовать и осуществлять их. Так, например, в политике человек имеет дело не с божественными, а с человеческими установлениями, и поэтому он несет ответственность за социальные последствия своих действий. Государство, в котором в одинаковой степени реализуются порядок, свобода, общество, власть, ответственность и в котором ни один элемент не преобладает, есть государство правовое, но такого государства нет и не может быть. Поэтому подлинно христианская теология не должна связывать свою деятельность с каким-либо государством или социальной системой.

Н.А. Минкина

☞ Der Römerbrief. München, 1919; Kirchliche Dogmatik. Zürich, 1932-1955.

☞ *E. Jungel. Barth-Studien, 1982.*

БАРТ (Barthes) Ролан (1915-1980) — франц. литературовед. Один из основателей Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), проф. Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Погиб в авткатастрофе.

Радикальность семиологического проекта, выдвинутого Б. в 50-е годы заключалась в стремлении написать историю литературной политики буржуазии, основываясь на историчности отношения литературных производителей к средствам труда и его продуктам (напр., к используемому языку или романной форме). Власть буржуазии представляется ему более глубоким явлением, чем институты представительства и репрессии, в которых она внешне локализована. Видимость самоустранения буржуазии из политических институтов общества объясняется тем, что этот класс претендует

представлять всех, универсализует свой частный интерес. Практикуемые в национальном масштабе буржуазные нормы воспринимаются общественным сознанием как очевидные, причем, чем шире эти представления распространяются, тем в большей степени они «натурализуются». Стремясь упразднить историю, буржуазия порождает миф* как «деполитизированную речь». В 50-е годы Б. полагал, что существует язык, который мифическим не являлся, и что таков язык человека-производителя. Везде, где с помощью речевой практики мир изменяют, а не сохраняют в виде образа, где язык прямо связан с изготовлением предметов, метаязык, каковым является миф, становится невозможным. Язык, по Б., не является простым орудием содержания, он активно это содержание производит. Поэтому литература не может мыслить себя вне власти*, вести независимую от политического измерения жизнь. Это и заставляет Б. из традиционного историка литературы стать историком семиотических практик определенного класса или, как выражается он сам, стать историком самых коварных знаков, которыми общество метит писателя, — знаков очевидности. Максима политической семиологии — любая деполитизация мира осуществляется в политических целях. Не существует «незаинтересованного наблюдателя» власти, открывающей себя для бескорыстного созерцания. В подобной «незаинтересованности» проявляет себя, по Б., активное утверждение созерцательного отношения к миру как ценности.

В конце 60-х и особенно в 70-е годы Б. постепенно отходит от марксистского радикализма ранних работ и, пройдя в первой половине 60-х годов через увлечение научной семиотикой, приходит к проблематике текста и письма* как полноценных аналогов социальной революции. Здесь источник двойственности позиции Б., проходящей через многие его работы: с одной стороны, революция в письме

представляет собой нечто «полное», в себе завершенное, ни в чем внешнем не нуждающееся (текстуальный слепок революции); с другой стороны, признается — хотя чем дальше, тем реже — что раскол внутри языка неотделим от социального раскола и что без «действительной универсальности» создание абсолютно революционного литературного языка является фикцией. Эта переориентация связана с крупным политическим событием: в результате потрясшего Францию кризиса 1968 года семиология пережила существенную трансформацию. То, что в 50-е мыслилось Б. как взаимодополняющее (письмо есть и временный слепок социальной революции, и ее преддверие), в 70-е начинает противопоставляться: макро-революционные преобразования видятся как неизбежная рутинизация серии точечных текстуальных микро-революций. Теперь основной задачей политической семиологии останется разложение иерархии языков, закрепленной в системе жанров, и ее подосновы, наррации (повествования, рассказа, сказа). В отличие от текста, который сам производит условия своей возможности, наррация стремится почерпнуть свое основание извне. Б. подводит наррацию под раскрытикованную Марксом созерцательную позицию предшествующей философии. Наррация всегда «правдива», как все то, что стремится просто отражать. Революционный порыв, «великое Нет» обществу возможны, однако, лишь в пределах наррации. Для того чтобы объявить миру о его тотальном неприятии, необходимо использовать язык инструментально, т.е. быть в этом отношении на стороне власти. В подлинно революционном письме, которое, по Б., теперь и есть сама революция, нет достаточного пространства для того, чтобы провозгласить революцию социальную. Обычно для борьбы с идеологией* писатели используют языковой арсенал, наработанный той же идеологией, не видя в этом никакого противоречия. Взгля-

ды Б. повлияли на авторов круга «Тель Кель»*, «новых философов» и ряд других мыслителей, близких структуризму.

М.К. Рыклин

□ Нулевая степень письма // Семиотика. М., 1983; Третий смысл // Строение фильма. М., 1984; Лабрюйер: от мифа к письму // Памятные книжные даты. М., 1988; Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989; S/Z. М., 1994; Мифологии. М., 1996; Школы Роб-Грийе не существует // Роб-Грийе А. Проект революции в Нью-Йорке. М., 1996; Mythologies. P. 1957; Sade, Fourier, Loyola. P., 1971; L'empire des signes. Geneve, 1970.

□ Костиков Г.К. Ролан Барт — семиолог, литературовед // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989; Зенкин С.Н. Ролан Барт — теоретик и практик мифологии // Мифологии. М., 1996.

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897-1962) — франц. философ, писатель, экономист. С 1924 — сотрудник франц. Национальной библиотеки. Редактор журналов «Documentes» (1929-30), «Critique» (основан в 1946) и др. В основе философского творчества Б. лежит своеобразное прочтение Гегеля сквозь призму нищестанства, в частности, его концепция господина и раба. Господин по Гегелю, — тот, кто постоянно рискует жизнью. Это — такое «для-себя-бытие», которое не привязывается к наличному бытию, хотя и остается зависящим от истории, труда, а также от тех, кто трудится. Самосознание господина остается продуктом его восприимчивости в движении истории и опосредования произведенными Другим вещами. Сохранять жизнь, поддерживать себя в ней, относиться к смерти* с уважением в тот самый момент, когда ей надо заглянуть в лицо, — таково, по Б., условие воспроизведения господства, да и всей истории, которую господство только и делает возможным. Этому миру внеположна только абстрактная негативность неопосредованной смерти. В этом пункте Б. делает основной для своей концепции мыслительный ход, который, правда, в дол-

говременной перспективе ведет к выходу за пределы философии: он объявляет абсолютную негативность смерти (а также экстаза, желания без цели и т.д.) чистой позитивностью до представления, или суверенности. Суверенность, по его утверждению, внеположна знанию как миру опосредования и воспризнания. Суверенность опирается на чистую случайность, на то, что можно назвать «игрой сингулярностей». Отсюда Б. выводит и невозможность выделения философствования как особого жанра, отграниченного от других жанров посредством устанавливаемых априорным путем критериев, и инкорпорированность философствования в ряд других семиотических практик — литературную, художественную, этнологическую. Сущность того, к чему стремился Б., можно определить как «ускользание от определения». Тем самым он «ускользал» и от авторства как «маски», приращение которой превращает человека в какого-то определенного индивида — в философа или писателя, экономиста или нумизмата, но не позволяет совмещать эти «амплуа».

▣ Сад и обычный человек // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992; Суверенный человек Сада // Там же; Из «Внутреннего опыта» // Ступени. Философский журнал. СПб., 1994, № 2(9); Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография зроста. СПб., 1994; *Théorie de la religion*. P., 1948; *L'Erotisme*. P., 1957; *La Somme athéologique*. P., 1972.

БАУМАН (Bauman) Зигмунт (р.1925) — польско-брит. философ и социолог. В 1954-68 преподавал в Варшавском ун-те, в 1960-68 был главным редактором польского журнала «*Studia Sociologiczne*». С 1971 — проф. ун-та в Лидсе (Великобритания), специалист в области истории социальной философии, методологии социального познания, социологии культуры и политики. Ранние работы Б. были связаны с осмыслением марксистской* традиции в социальной философии. Позже центральная тема ис-

следований — логика развития социальной теории в XX в. Значительное место в его работах занимает анализ модерна и постмодерна*, понимаемых как самостоятельные и одновременно неразрывно связанные культурно-исторические периоды. Б. изучал процессы вытеснения трудовой этики эпохи модерна установкой потребления — центральной для организации общества и производства на этапе постмодерна. Параллельно им проанализирована динамика социального статуса и роли интеллектуалов: замена «законодательной» функции, предполагавшей обладание универсально валидным знанием и обеспечение им структур власти, на «интерпретативную», осуществляющую связь между ценностными ориентациями локальных сообществ. Постмодерновое состояние общества рассматривается им как утверждение новых, более продуктивных принципов функционирования социальной системы в целом, а не только каких-либо выделенных областей, напр., культуры или искусства. Б. провел различие между постмодернистской социологией, занимающейся выработкой интеллектуальных стратегий, и социологией постмодернизма, которая дистанцированно, с помощью рационально-научных средств анализирует постмодерновое общество.

▣ От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995, №4; *Culture as Praxis*. L., 1972; *Socialism. The Active Utopia*. L., 1976; *Hermeneutics and Social Science*. L., 1978; *Memories of Class*. L., 1982; *Legislators and Interpreters: on Modernity, Postmodernity and Intellectuals*. Cambridge, 1987; *Freedom*. Oxford, 1988; *Modernity and Holocaust*. Cambridge, 1989; *Modernity and Ambivalence*. L., 1990; *Postmodern Ethics*. L., 1993.

БАУХ (Bauch) Бруно (1877-1942) — нем. философ, представитель баденской школы неокантианства*. Преподавал философию в ун-тах Фрейбурга, Галле и Йены. Стремился преодолеть раздробленность философии на отдельные дисциплины и найти такой

подход к философской проблематике, который дал бы возможность рассматривать теорию познания, онтологию* и аксиологию* как внутренне взаимосвязанные разделы единой системы. По Б., структура истины и структура предмета познания неотделимы друг от друга. Рассмотрение таких структурных форм истины, как суждение, категория или понятие, приводит к выявлению их «предметного значения» (*gegenständliche Bedeutung*), отсылающего к несводимому к мышлению созерцанию, основанному в конечном итоге на ощущении. Развивая «философию ценностей» баденской школы, Б. стремился выявить, каким образом через равновесие рациональных и иррациональных моментов устанавливается взаимосвязь между ценностями и действительностью, духовной и биологической жизнью человека. Основу такой взаимосвязи он видел в понятии «идеи». Согласно Б., концепции, в которых «идея» рассматривается как «простое представление», особый вид сущего или «бесконечная задача», не способны преодолеть разрыв между идеальным и реальным. Поэтому он предлагал рассматривать «идею» как «сверхохватывающую функцию единства», лежащую в основе отношений между всеобщим и конкретным, бесконечным и конечным, рациональным и иррациональным, безусловным и обусловленным, сущностью и явлением, субъектом и объектом.

☪ *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. Fr./M., 1902; Immanuel Kant. Fr./M., 1917; Die Idee. Fr./M., 1926.*

БАШЛЯР (*Bachelard*) **Гастон** (1884–1962) — франц. философ, методолог науки и эстетик. В его доктрине «интегрального рационализма» слились в своеобразное и не лишённое противоречий единство мотивы философии Бергсона*, психоанализа* (особенно в варианте, представленном Юнгом*) и интерес к эпистемологии*. Б. противопоставлял свою позицию большинству философских школ современнос-

ти (одна из его книг называется «Философия не» (*La philosophie du Non. P., 1940*); одновременно это название подчеркивало специфику «нового духа науки»: неевклидовой геометрии, ньютоновой физики, химии не «по Лавуазье»). Эпистемология в его понимании предстаёт как историческое исследование тенденций развития науки. Б. полагал, что неклассический характер современной науки делает её по преимуществу диалектической. В движении научного знания он различает три вида диалектики: *внутреннюю*, *внешнюю* и *наложение* той и другой. В сфере чистой аксиоматики (прежде всего математической) имеет место внутренняя диалектика, «расчленение разума внутри себя», посредством которого порождается новое, ранее немислимое содержание. Пример этого — создание новой геометрии Лобачевским, который диалектизировал понятие параллели благодаря «геометрическому юмору». Этот последний проявился в свободно-игровом отношении Лобачевского к евклидову постулату параллельных, считавшемуся незыблемым основанием единственно возможной системы геометрии. Аналогичным образом Эйнштейн диалектизировал понятия пространства и времени. Помимо всепроникающей диалектичности «интегральный рационализм» является еще и «прикладным», причем эта характеристика составляет его специфику, а не просто выражает мысль о том, что научное знание имеет еще и инженерное приложение. Наука, подчеркивает Б., во все большей степени становится «фабрикой феноменов», из «естественной феноменологии», основанной на описании природных данных, она все больше превращается в «феноментехнику», которая заранее в мысли конструирует феномены, а затем превращает их в эмпирические данности. Поэтому в диалектическом единстве разума и опыта ведущей стороной является именно разум, вооруженный математическими методами. Сама физическая реальность не может

уже трактоваться феноменалистически, в духе классического позитивизма*. Реальность открывается прежде всего в конструктах теоретического мышления, и в традиционной терминологии она скорее «ноуменальна», нежели «феноменальна». Б. пытается доказать и несостоятельность кантовского дуализма, строго отделявшего друг от друга априорную форму абстрактного мышления и эмпирическое содержание. Метод науки все чаще демонстрирует содержательность именно формы, т.е. понятийной конструкции, и «формальность», бессодержательность чистой эмпирии. Б. также показывает сомнительность неопозитивистской дихотомии аналитического, или логико-математического, и синтетического (эмпирического) компонентов знания. Как раз математический элемент часто становится воплощением творческого синтеза в современной науке, пришедшего на смену традиционному индуктивизму. В эпистемологических работах Б. проступают контуры «дискурсивной метафизики математического реализма». К проблеме метафизики Б. подходит также анализируя глубинные проблемы эстетического опыта. Здесь он постулирует радикальную автономию воображения, которое именует «функцией ирреального» в противоположность разуму как «функции остановки, запрета». Но поэтические образы, запечатлевающие сиюминутное переживание поэта, открывают путь к вечному и повторяющемуся благодаря тому, что зависят от «архетипов», скрывающихся в глубинах бессознательного*. Отсюда и его известная дефиниция: «Поэзия есть метафизика мгновения».

М.А. Киссель

Новый рационализм. М., 1987; Психоанализ огня. М., 1993; Le nouvel esprit scientifique. P., 1934; Le rationalisme appliqué. P., 1949; L'engagement rationaliste. P., 1972.

БЕЛЛ (Bell) Дэниел (р. 1919) — амер. социолог, проф. Гарвардского ун-та. Представитель сциентистско-

технократического направления социальной философии. В 60-е годы предложил концепцию *постиндустриального* общества, в которой обосновывал трансформацию капитализма в результате прогресса науки и техники в новую социальную систему, отличную от *индустриального* общества и свободную от его противоречий. В наукоцентричном варианте постиндустриализма первоначально главное место занимала идея перехода от господства в обществе индустриальных корпораций к доминированию научно-исследовательских организаций *меритократии* как особого класса. Впоследствии Б. пересмотрел свою позицию в вопросе перехода власти от бизнеса к «новому классу», придя к выводу о возможности лишь более тесного включения научно-технических специалистов в существующую систему. Кризисные процессы в современном западном обществе Б. объяснял разрывом между «рациональными» принципами рыночной экономики и гуманистически ориентированной культурой. Он предложил «религиоцентричную» версию кризиса западной культуры, преодоление которого возможно через религиозное возрождение.

The End of Ideology. Glencoe (Ill), 1960; The Coming of Post-Industrial Society. N.Y., 1973; The Social Sciences since the Second World War. New Brunswick, 1982.

БЕНУА (Benoist) Жан-Мари (р. 1942) — франц. философ, публицист, политический деятель. Окончил Эколь Нормаль, преподавал философию во Французском Лицее в Лондоне, был атташе по культуре при посольстве Франции в Англии. С 1967 активно сотрудничает в журналах *Critique* и *La Quinzaine littéraire*, а также в Национальном институте радио и телевидения. С 1974 — ассистент Леви-Строса* в Коллеж де Франс, затем — зам. директора этого учебного заведения. На взгляды Б. определяющее влияние оказали лиде-

ры структурализма* — Альтюссер*, Р. Барт*, Фуко*. Б. — структуралистски ориентированный «философ языка». Свою задачу он видит в философской генерализации структуралистского движения, выявившего, по его мнению, неуниверсальность «западного разума» и несостоятельность «теологии» человека. С этих позиций он отвергает марксизм как «метафизическое учение», следуя в понимании метафизики* за Хайдеггером*. По Б., марксизм не выдержал испытания революционной практикой мая 1968 года, а также не смог ответить на вызов «структуралистской революции» в теории, давшей, по его мнению, образец научности для наук о человеке. В своей политической философии Б. стоит на правом фланге «новой философии». Он обращается к ценностям классического либерализма, не принимая романтический анархизм в духе Глюксмана* и других «новых философов». Б. выдвигает идеал опирающегося на стойкие культурные традиции государства, которое одновременно является и либеральным, и сильным. Анализируя современное западное общество, Б. в ницшеанском духе развивает критику буржуазной культуры и «массового общества». Его эссеистика подчинена задаче борьбы с левыми силами, в возможной победе которых в условиях «массовой культуры» он видит прямую угрозу тоталитаризма* и катастрофического «упадка культуры».

☞ Marx est mort. P., 1970; Tyranie du logos. P., 1975; Pavane pour une Europe défunte. P., 1976; La révolution structurale. P., 1975.

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892-1940) — нем. философ. Теоретическое наследие Б. не носит систематического характера, будучи запечатленным в разножанровых текстах — от литературно-критических эссе до рецензий и комментариев. Сфера эстетического выступает для Б. в качестве медиума философского познания. В произведении искусства

Б. усматривает «интегральное выражение религиозных, метафизических, политических и экономических тенденций» соответствующей эпохи.

В 1912-15 Б. изучает философию в университетах Фрейбурга, Мюнхена, Берлина и Берна. В 1915 он знакомится с Герхардом Шоломом, под влиянием которого на некоторое время обращается к иудейской мистике и теории сионизма. В 1919 Б. защищает диссертацию «Понятие художественной критики в немецком романтизме». Представители раннего немецкого романтизма считают абсолютным медиумом рефлексии не «Я», как это было у Фихте, а произведение искусства. Задачей художественной критики является поэтому развертывание рефлексивного потенциала, заложенного в самом произведении. Таким образом, критика должна быть не суждением о произведении, а методом его раскрытия и завершения. В 1922 Б. пишет эссе о романе Гёте «Избранное сродство». Фигуры романа Гёте живут в мире, где правят мифические силы природы. Тема романа — разрыв брачных уз, который обычно истолковывался критикой как правовая тема, на самом деле является частью более широкого контекста: сфера права в романном пространстве Гёте не отделена от магической сферы природы; право является здесь частью мифа.

Работа «ПРОИСХОЖДЕНИЕ НЕМЕЦКОЙ ТРАГЕДИЧЕСКОЙ ИГРЫ» (Ursprung des deutschen Trauerspiels, написана в 1925, опубликована в 1928), была задумана как докторская диссертация, однако была отклонена ун-том Франкфурта. Здесь Б. анализирует характерную для барокко *Трагическую игру* (которую следует отличать от трагедии), а также связанную с ней аллегорию (считавшуюся со времен Гёте неполноценным художественным средством по сравнению с символом*). В трагической игре история выступает как история страданий мира. Если символ показывает природу в свете преобразования и спасения,

то в аллегорическом видении мира природа предстает как обреченная на смерть. Б. подчеркивает произвол, лежащий в основе производства аллегорий в эпоху барокко: всякая личность, всякая вещь и всякое отношение могут означать что угодно иное. Аллегоризирование в его субъективном произволе не отвечает истине предмета. Эта неистинность — следствие грехопадения: в адамовом языке до изгнания из рая вещи и имена еще соответствуют друг другу. Здесь перед нами мотив мысли Б., коренящийся в его философии языка: в попытке дать метафизическое обоснование своей теории языка, Б. идет к первой главе «Книги бытия», согласно которой творение мира осуществлено в Слове Бога. Язык, по Б., не есть ни инструмент, ни средство коммуникации, но форма всего существующего. Поскольку всякая вещь должна уметь сообщить заключенное в ней духовное содержание, постольку все существующее причастно языку. Сообщение посредством слов представляет собой поэтому лишь особый случай языка. В центр своей философии языка Б. ставит имя: если есть то, что препятствует редукции сообщения к чисто инструментальному акту.

В 20-х большое значение для Б. имело общение с Блохом* и Брехтом (быть может, не меньшее, чем любовь к коммунистически настроенной Асе Ладис, послужившей основным побудительным мотивом поездки Б. в Москву (см. «Московский дневник» 1926/1927). Немаловажным для сближения Б. с марксизмом* было и знакомство с книгой Лукача* «История и классовое сознание».

В 1933 Б. эмигрирует в Париж. В этот период у него складываются тесные контакты с Хоркхаймером* и Адорно* (переписка с Адорно свидетельствует об активном участии последнего в теоретических поисках Б. середины 30-х годов). Сотрудничество с Институтом социальных исследований* помогает Б. и в финансовом отношении.

Написанное в 1936 эссе «ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИСКУССТВА В ВЕК ЕГО ТЕХНИЧЕСКОЙ ВОСПРОИЗВОДИМОСТИ» документирует переход Б. на позиции материалистической эстетической теории. Современные средства воспроизведения — фотография и кино — не являются, по Б., чем-то внешним по отношению к искусству; они изменяют саму сущность искусства. Прежде произведения искусства находились в тесной связи с магией, культом и ритуалом. Но техники воспроизводства ведут к тому, что художественные произведения утрачивают культовую ценность (это происходит в XIX в., поставившем искусство на службу профанному удовлетворению потребности в прекрасном). Определенность традиционного произведения искусства Б. выражает с помощью понятия «аура» — утрату последней Б. в этот период склонен скорее приветствовать. Кино как парадигма нового искусства, характеризующегося стремительной сменой образов, обуславливает новый тип рецепции. Это коллективная рецепция в рассеянности (в противовес сосредоточенному созерцанию), благодаря которой зритель привыкает к новым задачам восприятия. Эссе Б. полемически направлено против фашистской эстетики и перверсивного завершения принципа «искусство для искусства» в войне (апофеозом чего является фашизм). В противоположность этой позиции, Б. требует, чтобы искусство имело своей основой политику: на фашистскую эстетизацию политики коммунизм отвечает политизацией искусства.

Кн. «ШАРЛЬ БОДЛЕР: ЛИРИЧЕСКИЙ ПОЭТ В ВЕК ПОЗДНЕГО КАПИТАЛИЗМА» (1937-1939) — часть нереализованного проекта Б. В согласии с принципом исторического материализма, искусство Бодлера рассматривается с точки зрения социальной и экономической определенности его соответствующей эпохой. Эту определенность Б. исследует исходя из понятия опыта. «Опыт» перемещает-

ся в центр беньяминовского философствования уже потому, что полемика с кантовским понятием опыта (редуцировавшим последний к естественному опыту) составляла важную часть размышлений Б. в ранний период его творчества. В работе о Бодлере Б. констатирует утрату ауратического опыта и анализирует типичную для современного массового общества шоковую структуру переживания, ярким свидетельством которой и является поэзия Бодлера. Во фрагменте «Центральный парк» Б. модифицирует свою теорию барочной аллегории, с тем чтобы применить ее к творчеству Бодлера. Обесценивание, снижение статуса мира явлений, столь типичное для аллегории, находит теперь выражение в товарном производстве, низводящем вещь до товара.

С 1927 по 1940 Б. работает над «ТРУДОМ О ПАССАЖАХ», которому также суждено было остаться незавершенным. Многие беньяминовские тексты этого периода суть не что иное, как части этого труда. В замысел Б. входило максимально полное собрание материала, откуда следовало особое значение, придаваемое цитатам и, напротив, вторичный статус теории и истолкования. Пристальное внимание к единичному и особенному вообще было характерной чертой беньяминовского мышления. Из нагромождения разрозненных заметок и цитат, каковым оказался оставленный Б. в рукописи труд, нелегко догадаться о плане автора. Составить приблизительное впечатление о целостном замысле позволяет, однако, экспозе «Париж, столица XIX века» (1935), на основе которого проект Б. получил финансирование Института социальных исследований. Предметом анализа Б. выступают, среди прочего, такие феномены, как улицы, универсальные магазины, всемирные выставки, мода, проституция, фланёр, коллекционер, скука, пассажи. Пассажи, эти связующие линии больших бульваров, построенные в первой половине XIX в. и служившие цели мас-

сового предложения товаров, были первым примером новой архитектуры (использование стекла и железа) и вместе с тем характерной приметой эпохи модерна. Неизбежное и все более быстрое устаревание такого рода новинок интерпретируется Б. как сущностная черта современности и современного переживания времени. В ранних версиях своего труда Б. использует для анализа зрелого капитализма терминологию, носящую следы метафизически-теологического мышления: «природа», «миф» и «мечта». В набросках, возникших после 1934, когда Б., после длительного перерыва, вновь обращается к своему главному сочинению, доминирует марксистский лексикон: «надстройка», «товарный фетишизм» и т.д.

Последней работой Б. стал состоявшийся из восемнадцати афоризмов текст «О ПОНЯТИИ ИСТОРИИ» (относящийся предположительно к началу 1940), в котором излагаются методологические и философско-исторические размышления Б. Особую популярность приобрел девятый тезис, истолковывающий образ «ангела истории»: увлекаемый в будущее бурей прогресса, ангел обращен лицом к потерянному раю прошлого. История явлена ангелу как череда руин, как «единственная катастрофа». В этом образе аккумулирована беньяминовская критика историзма*. Прошлое для Б. не завершено, оно не является неизменной составной частью традиции, но через настоящее несет в себе притязание на избавление. Это притязание может быть осуществлено только в историческом материализме, т.к. только в перспективе исторического материализма континуум истории может быть прерван; остановка исторического прогресса должна позволить угнетенным обрести их утраченные права и тем самым выйти из русла истории. То, что делает этот короткий текст одним из наиболее интенсивно обсуждаемых беньяминовских текстов, — это напряжение, существующее между теологией и

материализмом, мессианизмом и революцией. В последние десятилетия амбивалентный образ Б. заставляет самых разных исследователей — от теологически до марксистски ориентированных — видеть в нем своего единомышленника.

В 1940, спасаясь от нацистского преследования, Б. покончил с собой в местечке Порт Бу на францужско-испанской границе.

Томас Хюбель (Вена)

☞ Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М., 1996; Московский дневник. М., 1997; *Gesammelte Schriften*. 7 Bde. Fr./M., 1972-1989.

☞ *J. Habermas*. Bewusstmachende oder rettende Kritik — die Aktualität Walter Benjamins // *S. Unseld (Hrsg.)*. Zur Aktualität Walter Benjamins. Fr./M., 1972; *R. Tiedemann*. Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins. Fr./M., 1983; *S. Buck-Morss*. The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project. Cambridge, 1989.

БЕРГЕР (Berger) Питер (р. 1929) — амер. социолог и философ. В молодости эмигрировал из Австрии в США. Ученик Шюца*, один из крупнейших представителей феноменологической социологии. На его взгляды также большое влияние оказали работы Вебера*. Является директором Института экономической культуры Бостонского ун-та, автором целого ряда книг по социологии знания*, социологии религии, теории модернизации. В широко известном труде «Социальное конструирование реальности» (1966), написанном Б. совместно с нем. социологом Т. Лукманом, предложена феноменологическая версия социологии знания. Критикуя традиционные концепции в этой области (Мангейма*, Мертона* и др.), в которых в центре внимания была проблема *социальной детерминации* преимущественно *теоретического* знания, Б. переместил интерес на социальный анализ *повседневного*, обыденного знания, посредством которого людям дается и *конструируется* социальная

реальность. Ему также принадлежат оригинальные работы по теории овещствления (реификации) социальных связей. Его книги по социологии религии «Священная завеса», «Еретический императив», «Слухи об ангелах» и др. вызвали в США интерес далеко за пределами академических кругов. Б. один из ведущих теоретиков амер. неоконсерватизма; в книге «Капиталистическая революция» (1986) он доказывает, что капиталистическое общество является наиболее динамичным из всех известных обществ и обеспечивает своим членам наиболее достойный уровень жизни.

☞ Капиталистическая революция. М., 1994; (совместно с Т. Лукманом) Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995; *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theorie of Religion*. N.Y., 1967; *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities*. N.Y., 1979.

БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859-1941) — франц. философ. Проф. Коллеж де Франс (1900-1914); член Франц. академии (1914). Лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). Б. продолжил традицию франц. спиритуализма XIX в. Он поставил задачу создания «позитивной метафизики», преодолевающей одно-сторонность как механистических, позитивистских способов философского исследования, так и умозрительность и спекулятивность традиционной рационалистской метафизики*. Основное требование «позитивной метафизики» — опора на непосредственный опыт, с помощью которого постигается абсолютное. В метафизике, по Б., имеются два центральных момента: истинное, конкретное время (*длительность*) и постигающая его *интуиция* как подлинный философский метод. В работе «Непосредственные данные сознания» (1889) длительность понимается как основа всех сознательных, душевных процессов. Длительность в отличие от абстрактного времени науки предполагает постоянное творчество новых форм, ста-

новление, взаимопроникновение прошлого и настоящего, непредсказуемость будущих состояний, свободу. Интуиция как способ постижения длительности противостоит интеллектуальным, рассудочным методам познания, бессильным перед явлениями сознания и жизни, подчиненным практическим и социальным потребностям и способным дать знание лишь относительного, а не абсолютно-го. В кн. «Материя и память» (1896) Б., развивая концепцию интеллекта, выдвигает тезис о том, что телесные функции, связанное с ними восприятие и основанный на восприятии интеллект ориентированы на приспособление к определенным условиям, на реализацию практических действий, а не на создание представлений о реальности, о самих вещах.

Наиболее значительное произведение Б. — «ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ» (*L'évolution créatrice*. Р., 1907, рус. пер. 1914) — создано под влиянием неоплатонизма (в частности, учения Плотина об эманации), содержит своеобразную эволюционную концепцию, которая опирается на пересмысленный им в духе его общей концепции принцип витализма*. В этом труде в полной мере раскрывается бергсоновская философия жизни*, в центре которой находится понятие жизненного порыва* — принципа развития и творчества, создающего в своем бесконечном развертывании всю совокупность жизненных форм. Жизнь, которую Б. считает прежде всего «тенденцией действия на неорганизованную материю», в процессе развития испытывает постоянное сопротивление косной материи. Динамическое взаимодействие материи и «жизненного порыва», несущего в себе первичный импульс развития, определяет распадение потока жизни на роды и виды. Две главные линии такого развития — растительный и животный мир. Эволюция последнего, также идущая по расходящимся направлениям, приводит к появлению человека. На другой ли-

нии «толчок к общественной жизни» ведет к сообществам перепончатокрылых — муравьев и пчёл. Различные жизненные тенденции, развивающиеся параллельно, связаны между собой, таким образом, лишь общностью происхождения. Б. противопоставляет свои представления об эволюции как механической концепции Г. Спенсера, так и традиционному телеологизму. Пытаясь занять нейтральную позицию, найти «третий путь» между такими трактовками эволюции, Б. склонен, однако, «оставить нечто» от телеологизма; но при этом цель эволюции лежит, как он полагает, не впереди, а позади, в первоначальном импульсе. Особенно резко Б. критикует принцип причинного объяснения эволюционного процесса, не оставляющий, по его мнению, места свободе. С этим связано и его представление о невозможности предвидения будущего. С необходимостью воздействия на косную материю, по Б., было связано возникновение и развитие интеллектуальных форм познания, представляющих собой одну из линий эволюции, наряду с растительной и инстинктивной. Концепция «жизненного порыва» дает онтологическое обоснование теории интеллекта и интуиции, намеченной Б. в ранних работах и развитой в этой книге. Именно здесь он в наиболее развернутой форме излагает учение о философии и науке, их специфике и взаимоотношениях. Позитивная наука как создание чистого интеллекта наиболее приспособлена для воздействия на неорганизованную материю и выполняет практическую функцию, фиксируя устойчивые и неподвижные формы в интересах действия на вещи. Интеллект и основанная на нем наука служат потребностям *homo faber* (Б. использует термин Б. Франклина) — человека, создающего искусственные орудия. Интеллект способен познать не сами вещи, а лишь отношения между ними. В силу этого относительна и истина, которую дает наука. Лишь интуиции, вырастающей из непос-

редственного жизненного инстинкта, дано постичь абсолютную истину — жизнь в ее глубинных проявлениях, в свободном потоке изменений, в длительности. Но в то же время общая тенденция трактовки Б. проблем интеллекта и интуиции, науки и философии не сводится к простому антиинтеллектуализму. Он хочет преобразовать само понятие рациональности*, ввести в него не только то, что традиционно связывалось с деятельностью науки и научного мышления, но гораздо шире понимаемый опыт. В книге дается картина сложной, непрерывной, бесконечно изменчивой, динамической и органической реальности, представляющая весь «организованный мир как гармоническое целое». Стремясь избежать крайностей антисциентизма* и вовсе не отвергая науку как таковую, Б. призывает к иной ориентации познания, к созданию познавательных средств, способных постичь эту реальность во всей ее глубине и своеобразии. Он исследует здесь и развитие человечества как рода, принципы и сущность его эволюции. Человеческие общества выступают у него не только как вершина эволюции, но и как единственный возможный путь дальнейшего разветвления «жизненного порыва»: воспроизводя в новой форме античные представления о микро- и макрокосме, Б. показывает непосредственную и неразрывную связь судьбы человечества с судьбой космоса. Влияние оригинальной и многоаспектной эволюционной концепции, развитой в этой работе, испытали создатели учения о *ноосфере* Тейяр де Шарден* и Э. Леруа, В.И. Вернадский и многие другие мыслители.

Теория эволюции находит завершение в труде «ДВА ИСТОЧНИКА МОРАЛИ И РЕЛИГИИ» (*Les deux sources de la morale et de la religion*. P., 1932) — центральной работе позднего периода творчества Б., свидетельствующей о перемещении его интересов в область социально-этических и религиозных проблем. Созданная в

результате размышлений о судьбах человечества, под сильным влиянием христианского мистицизма, концепция Б. основана на противопоставлении двух типов общества — «закрытого» и «открытого», а также соответствующих им типов морали и религии — «статической» и «динамической». Главная цель «закрытых» обществ — поддержание целого, сохранение рода, что возможно лишь путем обеспечения постоянного порядка, подчинения части целому, строгой дисциплины и почти автоматического выполнения долга, борьбы с возможностью диспропорций. Все социальные институты, нормы и ценности «закрытого» общества направлены к достижению этой цели, в том числе мораль и религия. Одна из функций «статической» морали — борьба с попытками интеллекта, ориентированного на индивидуальную пользу, разрушить естественную солидарность, по природе близкую к инстинктивной. Соответственно и «статическая» религия, выполняя мифотворческую функцию, препятствует реализации эгоистических стремлений интеллекта. Социальный инстинкт действует в ограниченной области — в семье, нации, государстве, а потому необходимо связан с войнами. Основной принцип «открытого» общества, «динамических» морали и религии — любовь к человечеству. Динамическая мораль воплощена в избранных личностях, способных к бесконечному совершенствованию; среди них выделяются древнегреческие мудрецы, израильские пророки, христианские мистики. Новая мораль — область свободы, непрерывного развития, ее принципы постигаются с помощью мистической эмоции. Моральная личность постоянно преодолевает себя, переходя к новым границам, и в этом, по Б., одновременно и путь к трансценденции, к божественному, и возможность дальнейшего развития человечества в «жизненном порыве». Наиболее соответствуют «естественным» замкнутым

обществам такие формы правления, как монархия и олигархия с их принципами устойчивости, иерархии, абсолютной власти вождя. Демократия же «наиболее удалена от природы», так как превосходит условия и возможности закрытых обществ. Демократия имеет «евангельскую сущность» и выступает в конечном счете в виде идеала, по существу, неопределимого. Анализируя военный инстинкт, свойственный «закрытым» обществам, Б. связывает войны в современную эпоху с «индустриальным характером нашей цивилизации», поскольку стремление к удовлетворению растущих потребностей, приводящее к развитию машин, не сопровождается соответствующим ростом и совершенствованием духовных качеств людей. Единственно возможный путь возрождения человечества, борьбы с войнами, с обезличиванием и стандартизацией человеческих отношений он видит в пропаганде норм евангельской морали, в частности аскетизма. Общества «закрытого» типа, по Б., представляют собой тупиковую линию эволюции и осуждены вечно вращаться по кругу, лишь через представителей «открытого общества» возможна дальнейшая эволюция человечества, развертывание самого жизненного порыва. Эта концепция «закрытого» и «открытого» общества находит определенное созвучие с идеями экзистенциализма*, позднего Поппера* и Франкфуртской школы*. Философия Б. оказала влияние на персонализм*, католический модернизм, философию истории Тойнби*, Тейяра де Шардена и ряд других философских учений.

И. И. Блауберг

Собр. соч. Т. 1-5. СПб., 1913-14; Длительность и одновременность. Пг., 1923; Собр. соч. в 4 томах. Т. 1. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М., 1992; Два источника морали и религии. М., 1994; *Ecrits et paroles*. P., 1957-59.

БЕРЛИН (Berlin) Исая, сэр (1909—1997) — англ. философ, историк и политический мыслитель. Род. в Риге, эмигрировал вместе с семьей

в Англию в 1920. Окончил Оксфордский ун-т, в котором затем с 1932 преподавал, с 1957 — проф., в 1966-75 — президент Волфсоновского колледжа этого ун-та. Автор многочисленных работ по философии истории* и политической философии. В кн. «Карл Маркс. Его жизнь и окружение» (1939) Б. исследовал различные идейные влияния на взгляды основателя марксизма. Концепции исторического детерминизма были подвергнуты им критике в «Исторической неизбежности» (1955). Философии XVIII в. посвящена его работа «Эпоха Просвещения» (1956). В области политической философии в центре внимания Б. — проблемы свободы в контексте тоталитаристских и механицистских социальных тенденций («Четыре очерка о свободе», 1969). Многочисленные статьи Б. собраны в его книгах «Русские мыслители» (1978), «Понятия и категории» (1978), «Против течения» (1979), «Личные впечатления» (1980), «Кривой материал человечности: главы из истории идей» (1990).

БЕРТАЛАНФИ (Bertalanfy) Людвиг фон (1901-1972) — австр. биолог-теоретик, один из основоположников общей теории систем. В 1934-48 работал в Венском ун-те, в 1949-72 — в ун-тах Канады и США. Создал теорию открытых биологических систем, обладающих свойством *эквифинальности* (т.е. способностью достигать конечного состояния независимо от нарушений в определенных пределах начальных условий системы). Для описания таких систем Б. использовал аппарат термодинамики и физической химии. Открытые системы существенно отличаются от закрытых, изучаемых в физике, прежде всего тем, что их стационарным состоянием является подвижное равновесие, при котором все макроскопические параметры системы остаются неизменными, хотя непрерывно продолжают микроскопические процессы ввода и вывода вещества и энергии. Б. успешно применил принципы теории открытых систем для анализа ряда

биологических проблем (исследование тканевого дыхания, соотношение метаболизма и роста у животных, описание эмбрионального развития, генетических процессов, саморегуляции и т.д.). Он выдвинул программу построения общей теории систем, основными задачами которой являются: формулирование общих принципов и законов поведения систем независимо от их специального вида, природы составляющих их элементов и отношений между ними; установление точных и строгих законов в нефизических областях знания; создание основы для синтеза научного знания в результате выявления изоморфизма законов, относящихся к различным сферам реальности. Эта программа, близкая по своим идеям к теоретической кибернетике, термодинамике необратимых процессов и синергетике*, вызвала научный резонанс, однако получила лишь частичную реализацию. В последние годы жизни Б. занимался преимущественно разработкой системной, организмической концепции человека, в которой важная роль отводится способности человека оперировать символами.

■ Общая теория систем — критический обзор // Исследования по общей теории систем. М., 1969; Общая теория систем — обзор проблем и результатов // Системные исследования. М., 1969; История и статус общей теории систем // Системные исследования. М., 1973; Das biologische Weltbild. Bern, 1949; General System Theory. Foundations, Development, Applications. N.Y., 1968.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — в широком смысле — совокупность психических процессов, операций и состояний, не представленных в сознании субъекта.

В ряде психологических теорий Б. — особая сфера психического или система процессов, качественно отличных от явлений сознания. Термин «Б.» используется также для характеристики индивидуального и группового поведения, действительные цели и последствия которого не осознаются. В философии и психологии Нового вре-

мени идеи Декарта, утвердившего тождество сознательного и психического, послужили источником представлений о том, что за пределами сознания может иметь место только чисто физиологическая деятельность мозга. Концепция Б. была впервые сформулирована Лейбницем, трактовавшим его как низшую форму душевной деятельности, лежащую за порогом осознанных представлений, возвышающихся, подобно островкам, над океаном темных перцепций (восприятий). Кант связывал Б. с проблемой *интуиции*, с вопросом о чувственном познании. Своеобразный культ Б. как глубинного источника творчества характерен для представителей романтизма. Эдуард фон Гартман, вслед за А. Шопенгауэром, возвел Б. в ранг универсального принципа, основы бытия и причины мирового процесса. В начале XIX в. началось собственно психологическое изучение Б. Динамическую характеристику Б. ввел И.Ф. Герbart. Согласно его концепции, несовместимые идеи могут вступать между собой в конфликт, причем более слабые вытесняются из сознания, но продолжают на него воздействовать, не теряя динамических свойств. Исследования в области психопатологии, особенно франц. психиатрической школы (Ж. Шарко и др.), позволили зафиксировать психическую деятельность, не осознаваемую человеком. Продолжением этой линии явилась концепция Фрейда*, начавшего с установления прямых связей между невротическими симптомами и бессознательными переживаниями травматического характера. Отказавшись от физиологических объяснений, Фрейд представил Б. в виде могущественной иррациональной силы, антагонистичной деятельности сознания. Бессознательные влечения, по Фрейду, могут выявляться и ставиться под контроль сознания с помощью техники психоанализа*. Ученик Фрейда, Юнг* ввел, наряду с индивидуальным Б., понятие коллективного Б., те или иные образы которого могут быть общими для членов

определенной группы, народа, или для человечества в целом. Развитое психоанализом представление о Б. получило дальнейшую разработку в неофрейдизме, шизоанализе*, амер. культурной антропологии, современной этнологии, а также литературоведении и теории и практике различных художественных течений (сюрреализм и др.).

Д. Н. Ляликов

☞ Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. 1-4. Тбилиси, 1978-1985.

БЕТ (Beth) **Эверт Биллем** (1908-1964) — нидерл. философ и логик. В 1933-45 — преподаватель Утрехтского ун-та; с 1946 — проф. логики Амстердамского ун-та, с 1952 — директор Института философии точных наук в Амстердаме. Испытал влияние логического эмпиризма*, особенно работ Карнапа* по логике и основаниям математики. В основе позиции Б. лежит тезис о необходимости синтеза логики, оснований математики, истории точных наук и психологии мышления. Выступал против идеализма и считал, что современная философия в целом и философия математики в частности развиваются в направлении к реализму. Под реализмом понимал концепцию, утверждающую, что человек в процессе своего опыта вступает в контакт с различными сферами реальности, несводимыми друг к другу, однако связанными между собой, дополняющими друг друга, причем эта связь фиксируется с помощью онтологических допущений, проверяемых на основе имеющихся теорий. По мнению Б., формальный анализ дедуктивной структуры математических теорий является основой философии математики. Вместе с тем в математике важную роль играет также математическая и логическая интуиция, которую необходимо исследовать с помощью рациональных методов. Б. разработал концепцию объекта математики: на первом уровне в качестве такового выступает мир человеческого опыта, на втором — струк-

тура мира в той мере, в какой она явно выражается в математическом языке, и, наконец, на третьем уровне — бесконечность. При решении вопроса о соотношении логики и психологии считал эти дисциплины автономными и взаимно дополняющими друг друга, выступая против любых вариантов психологизма в логике и математике и логицизма — в психологии. В опубликованной совместно с Пиаже* кн. «Математическая эпистемология и философия» (Mathematical Epistemology and Philosophy. Dordrecht, 1966) авторы, несмотря на разногласия по многим вопросам, сформулировали общую программу междисциплинарного подхода к эпистемологии*, основанную на переходе от исследования «психологического субъекта», централизованного вокруг собственного внутреннего мира сознания, к «эпистемологическому субъекту», когнитивные структуры которого производны от наиболее общих механизмов координации действий субъектов. При этом генетическое исследование мышления должно быть органически связано с использованием историко-критического метода. Б. внес вклад в развитие формальной логики. Он разработал метод семантических (аналитических) таблиц, позволяющий чисто синтаксическими средствами решать семантические проблемы формализованных исчислений о выводимости, общезначимости формул и т.п. Он построил семантику интуиционистской логики, использующую концепцию возможных миров* и оказавшую влияние на работы Крипке*. Важным результатом Б. в теории определмости явилась доказанная им в 1953 теорема, которая завершила построение классической теории полной определмости и стимулировала дальнейшие исследования по теории определмости в формализованных системах.

☞ Метод семантических таблиц // Математическая теория логического вывода. М., 1967; L'existence en mathématique. P., 1956; La crise de la raison et la logique. P.; Louvain,

1957; *Formal Methods. An Introduction to Symbolic Logic*. Dordrecht, 1962; *Mathematical Thought*. Dordrecht, 1965; *Moderne Logika*. Assen, 1966.

БЕТТИ (Betti) Эмилио (1890-1970) — итал. историк права, ведущий представитель герменевтики*. В отличие от Гадамера*, опиравшегося на Хайдеггера* и превратившего герменевтику в философскую доктрину, Б. понимает герменевтику как методологию истолкования текстов. Poleмика между Б. и Гадамером стала основной размежевания двух линий развития герменевтики в XX в. — как теории интерпретации* и как способа философствования. Опираясь на Ф. Шлейермахера и Дильтея*, Б. разрабатывает учение о процедурах понимания* и интерпретации текстов. Понимание для Б. — не «метафизическая», онтологическая, а эпистемологическая проблема. Объектом понимания являются «значащие формы», за которыми стоит объективировавшийся в них дух. Понимание текста — триадический процесс, включающий в себя следующие этапы: рекогнитивный (узнавание), репродуктивный (воспроизведение) и нормативный (применение). Им соответствуют правила интерпретации, «каноны»: во-первых, принцип автономии объекта, согласно которому последний обладает имманентной логикой существования; во-вторых, когерентности значения, т.е. воспроизведения объекта в целостности его внутренних связей; в-третьих, правило актуальности значения, означающее, что реконструируемое целое подлечит включению в интеллектуальный горизонт интерпретатора. Главную задачу своей концепции Б. видел в защите исторического познания от произвола «субъективности», выработке четких критериев его «правильности».

☞ *Theoria generale della interpretazione*. Milano, 1955; *Die Hermeneutik als allgemeine Methodologie der Geisteswissenschaften*. Tübingen, 1962.

БИНСВАНГЕР (Binswanger) Людвиг (1881-1966) — швейц. психиатр и философ. Получая медицинское образование в Лозанне, Гейдельберге, работал ассистентом у Э. Блейлера и Юнга*. В 1907 примкнул к психоаналитическому движению, был близким другом Фрейда*. С 1911 по 1956 руководил клиникой Белльвю в Кройцлингене, был действительным или почетным членом ряда академий. Философские воззрения Б. сформировались под влиянием неокантианства* и феноменологии*. После выхода в свет «Бытия и времени» Хайдеггера* Б., опираясь на экзистенциальную аналитику, создал собственное философско-антропологическое учение, названное им «экзистенциальным анализом». Б. внес изменения в психоаналитическую метапсихологию и в практику психотерапии, отвергнув биологизм и детерминизм в трактовке бессознательных процессов, свойственный Фрейду. Человеческое существование понимается Б. как единство трех временных модусов — прошлого, настоящего и будущего. Неврозы и психозы являются осмысленными способами трансцендирования, конституирования мира и самих себя. Симптомы расстройства возникают из-за ограниченности горизонта видения: один временной модус становится доминирующим, что препятствует подлинному существованию человека. В работе «Основные формы и познание человеческого существования», в которой Б. развивает хайдеггеровскую аналитику человеческого бытия, Б. утверждает, что помимо мира «заботы», характеризуемого взаимным опредмечиванием, «принятием-за-ничто», имеется модус «бытия-друг-с-другом», в котором Я и Ты неслиянны и нераздельны. В этом модусе иначе структурированы пространство и время. Работы Б. оказали значительное влияние на современную философско-психологическую мысль.

☞ Феноменология и психопатология // *Логос*. 1992, № 3; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bde. 1-2. Bern, 1947-1955;

Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Dasein. Zürich, 1942; Being in the World. Selected Papers of L. Binswanger. L., 1975.

БИОЭПИСТЕМОЛОГИЯ — см. *Эволюционная эпистемология*

БИХЕВИОРИЗМ (от англ. behavior — поведение) — психологическая и философская позиция, полагающая, что ментальные состояния человека идентичны наблюдаемым актам его поведения, или же проявляются через его действия. Психологический Б. впервые был разработан амер. психологом Дж. Уотсоном (1878-1958), который стремился превратить психологию в строгую науку, имеющую дело лишь с объективно наблюдаемыми свойствами и характеристиками человеческой активности. Другим ведущим бихевиористом был Скиннер*, разработавшим ряд экспериментальных методик, позволявших соотносить акты поведения с понятиями, обычно используемыми для описания ментальных состояний.

Философский Б. восходит к доводам Т. Гоббса о материальной природе ментальных состояний. Возникновение его современной формы обычно связывают с работой Райла* «Понятие сознания» (The Concept of Mind, 1949). Хотя сам Райл отрицал, что он бихевиорист, он не принимал дуализма «души и тела» на том основании, что такой дуализм порождает образ сознания как нефизической ментальной субстанции. В указанной книге он подверг критике идущее от Декарта представление о «духе в машине». Он также доказывал, что за исключением боли все наши ментальные состояния могут анализироваться через наше поведение. Райл также отрицал, что наши ментальные состояния отражают что-то большее, чем предсказуемый способ поведения. Философский Б. подразделяется на три вида: строгий, «смягченный» и логический. Строгий Б. суть онтологическая позиция, утверждающая, что нематери-

альных «душ» или сознаний не существует. Этот взгляд является полностью материалистическим, согласно ему человеческие существа являются лишь чрезвычайно сложными машинами, материальными устройствами, которые не обладают нематериальной душой или сознанием. Более мягкая версия Б. утверждает, что ментальные состояния (независимо от того, существуют или нет нематериальные сознания) не могут быть описаны, охарактеризованы независимо от внешне проявляющегося телесного поведения. Логический Б. связан с философией языка*. В нем полагается, что ментальные состояния становятся доступными объективному внешнему наблюдению тогда, когда мы обучаемся применять для фиксации наших внутренних, ментальных состояний общий с другими людьми язык и интерсубъективные критерии его применения в ситуациях, вызывающих эти состояния. В результате явления сознания могут быть переведены в лингвистический план и описаны как акты коммуникативного поведения.

БЛАНШО (Blanchot) Морис (р. 1907) — франц. философ, писатель, литературовед. Испытал влияние Ницше*, Батая*, Хайдеггера*, установок сюрреализма. Б. развивает концепцию воли к власти, которая в рамках его философии противопоставляется самой власти: там, где для разума как властного начала находится хаос и «чистая негативность», которую необходимо преодолеть, для воли к власти только начинается «чистая позитивность». Любое нормативное задание языка — лингвистическое, семиотическое, литературное, риторическое — служит, по Б., проводником власти. Перевод в язык того, что само языка не имеет или существует как спонтанная речь в Б. также считает «упражнением во власти». Демаркационной линией, ограничивающей власть от безвластного, является книга как культурный продукт. Б. считает, что мышление как опыт безвластного возможно лишь

там, где устранена любая субъективность. Писать «нечто», не являющееся книгой, — значит, по Б., пребывать в стихии воли к власти, в вечном возвращении, вне знаков, маркирующих предел письма* как книгу. В этом «нечто» исчезает вопрос о человеке, открывается бытие философии как опыта чистой трансгрессивности, т.е. «выхода за пределы». Человек, по Б., не являем в качестве микрокосма, дублирующего в себе реальность. Он представляет собой всего лишь аббревиатуру множества частичных и неполных знаков. Так называемые «онтологически» полные знаки, которыми, согласно Б., записан человек, с точки зрения их представленности в истории, культуре или космосе являются максимально фрагментарными. Отсюда Б. делает вывод, что семиотика, исследующая логику бессознательных импульсов воли к власти, не может опираться на науку, т.к. в науке доминирует модус полноты представленности мира. Семиотику следует строить как открытую серию различных и одновременно тождественных знаков — импульсов, которые различны, асинхронны в представлении, в непосредственном же действии по своей внутренней форме они тождественны, т.е. в равной степени заняты воспроизводством реальности. Такими знаками могут быть «революция», «власть», «закон», «философия»; при этом Б. считает важным то, что все они даются в открытой серии семиотического процесса, не отягощенного нормами социальности. Играть знаками социальности вне социальности — именно это Б. называет опытом безвластного. Синонимом трансгрессивной текстуальности Б. называет желание. Не признавая, что есть типы действия, несводимые к желанию или «чистому» тексту, и тем самым объявляя желание атрибутом историчности, Б. ищет не новой социальности, а конца истории.

М.К. Рыклин

Внутренний опыт // Ступени. Философский журнал. СПб., 1994, № 2(9); Роман о прозрачности // Роб-Грийе А. Проект

революции в Нью-Йорке. М, 1996; Последний человек. СПб., 1997. L'espace litteraire. P., 1955; L'entrelien infini. P., 1969.

БЛАУГ (Blaug) Марк (р. 1927) — англо-амер. историк экономической науки, специалист по философии и методологии экономического знания. Образование получил в Колумбийском ун-те. В 1953-63 преподавал в Йельском ун-те, с 1963 — проф. Лондонского ун-та. Б. отличается широкий круг научных интересов. Он занимается экономикой образования, проблемами занятости, экономикой искусства, экономической историей. Однако наибольшую известность Б. приобрел как историк и методолог экономической науки. Ему принадлежат два важных труда в этой области: «Экономическая мысль в ретроспективе» (первое изд. — 1962; рус. пер. — 1994) и «Методология экономической науки» (The Methodology of Economics, 1980). В исследовании истории экономического анализа Б. предлагает критический оценочный подход. Критерием оценки выступают «мерки современной экономической теории». В основу такого подхода положена предпосылка о единстве экономики как науки, решающей некоторый достаточно устойчивый набор проблем вне зависимости от особенностей исторической эпохи. В этом смысле позиция Б. близка к тому, что он сам назвал абсолютизмом, т.е. исследованием собственно интеллектуального развития предмета. Абсолютистскому подходу он противопоставляет релятивистский, который выводит содержание экономических теорий из экономических проблем эпохи и их социально-культурного контекста.

В методологии экономической теории Б. выступает последователем фальсификационизма Поппера*. Вместе с тем он считает, что установить опровержимость той или иной экономической концепции очень не просто, поэтому проблема критериев научности в этой области сложнее,

чем в естествознании. Экономическая теория в этом смысле находится, по Б., примерно посередине между такими типами знания, как психоанализ и теории физики. Б. отрицает и методологию «наивного фальсификационизма», требующую отказа от теории лишь при наличии эмпирических контрпримеров. Для того, чтобы победить старую теорию этого недостаточно, необходимо предложить новую альтернативную теорию, способную объяснить имеющиеся противоречия. Развитие методологии фальсификационизма у Б. в целом идет в направлении, сходном с тем, которое ему дал Лакатос* в своей «методологии исследовательских программ». С этих позиций Б. критикует попытки применения в сфере экономической теории философии науки Куна*. Он даже предложил установить запрет на использование понятия «парадигма» в методологических дискуссиях экономистов, поскольку структура экономической дисциплины существенно отличается от монопарадигмальных дисциплин в точном естествознании. Достоинством работ Б. является соединение постпозитивистской методологии с глубоким анализом истории экономической мысли.

☐ Несложный урок экономической методологии // TESIS. 1994, № 4; Kuhn versus Lakatos or Paradigms versus Research Programmes in the History of Economics // Method and Appraisal in Economics. Cambridge, 1976. Theories, True or False? Aldershot, 1990.

БЛОНДЕЛЬ (Blondel) Морис (1861-1949) — франц. религиозный философ. Свою концепцию называл *философией действия* и стремился в ней примирить томизм с августицианством, а также с традицией средневековой мистики. В этом он опирался на идеи Паскаля, Спинозы, Лейбница, Гегеля, Мен де Бирана, Бергсона*. Основная тема его учения — единство бытия, действия и мысли. Всеобщий динамизм в мире сотворенного бытия — в природе и в истории — порожден божественной мыслью.

Последняя понимается как внутренняя причина развития, источник противоречивости вещей и одновременно как начало, полагающее цель эволюции мироздания. В сфере органической природы божественная мысль проявляется в форме *жизненного порыва**, а с появлением человека становится *спиритуальным порывом*. В духе августицианского толкования человека как души, использующей тело, Б. подчеркивает примат волевого начала в человеческой жизнедеятельности. Идущая от Бергсона тема противостояния непосредственно-интуитивного и абстрактно-аналитического подходов к миру предстает у него в виде противоречия аналитического разума и «разума сердца». Разработка им диалектики выбора во многом предвосхищает эту тематику в экзистенциализме*. Критикуя с христианских позиций буржуазную цивилизацию, Б. предлагал религиозно-нравственные рецепты ее исцеления.

☐ L'Action. P., 1893; La pensée. P., 1934; Dialogue avec les philosophes. P., 1966.

БЛОХ (Bloch) Эрнст (1875-1977) — нем. философ. Первое философское сочинение — «Вселенная в свете атеизма» — Б. написал еще в школьные годы. В 1902-03 состоит в переписке с Махом*, Липпсом*, Эдуардом фон Гартманом, Виндельбантом*. В 1905-06 изучает философию в Мюнхене у Липпса, а с 1906 — в Вюрцбурге у Освальда Кюппе. Параллельно занимается теорией музыки и физикой. Защищает диссертацию «Критический анализ Риккерта и проблема современной теории познания» (1908). В 1908-11 — в Берлине, где посещает частный коллоквиум Зиммеля*, с которым у Б. устанавливаются дружеские связи. С 1911 живет попеременно в Гармише и Гейдельберге, где продолжает начатую в 1907 работу над книгой о категории «еще-не» (*noch nicht*). С 1911 начинается дружба Б. с Лукачем*, постепенно перерастающая в прудлившийся почти десятилетие творческий симбиоз двух мыслителей.

Б. принимает участие в мероприятиях, организовывавшихся кругом Вебера*. В 1914-17 делает первые наброски к «Духу утопии». В 1917 эмигрирует в Швейцарию. При поддержке швейцарского «Архива общественных наук» Б. проводит исследование на тему «Политические программы и утопии в Швейцарии». Пишет антивоенные статьи. Главное политико-философское сочинение Б. этого периода — «Вадемукум для нынешних демократов» (1918). В том же году в Мюнхене выходит в свет «Дух утопии». 1919 — возвращение в Германию. В 1921 Б. публикует трактат «Томас Мюнцер как теолог революции», марксистский дух которого отразился и на новом издании «Духа утопии» (1923). Поддерживает тесные отношения с Кракауэром, Адорно*, Беньямином*, Вайлем, Клемперером. 1933 — повторная эмиграция, 1934 — высылка из Швейцарии, 1935 — переезд Б. в Париж, участие в работе Конгресса в защиту культуры, контакты с антифашистами. В 1936-38 в Праге Б. пишет работу «История и содержание понятия «материя» (опубликована в 1972 под названием «Проблема материализма — его история и сущность»). 1938 — эмиграция в США. Здесь Б. работает над следующими проектами: «Принцип надежды» (первоначальное название — «Мечты о лучшей жизни»), «Естественное право и человеческое достоинство», «Субъект — объект. Пояснения к Гегелю». В 1946 выходит в свет «Свобода и порядок» (одна из глав «Принципа надежды»). В 1949, по возвращении в Германию, Б. возглавляет кафедру философии в Лейпцигском университете. В 1951 выходит немецкое издание работы «Субъект — объект» (первое издание вышло по-испански в Мексико Сити в 1949), в 1954-55 — публикация «Принципа надежды». В 1955 Б. получает национальную премию ГДР и становится постоянным членом Немецкой Академии Наук. В то же время усиливаются и споры вокруг его

философской позиции. В 1956 в докладе о Гегеле Б. открыто критикует «узкоколейный марксизм». В 1957 в результате конфликта с улриховской фракцией в СЕПГ Б. уволен на пенсию. С 1959 Б. — гостпрофессор в Тюбингенском университете. 1964 — первая премия по культуре Немецких профсоюзов, 1967 — премия мира Биржевого Союза немецких книготорговцев. В 1969 Б. получает степень почетного доктора ун-та Загреба, а в 1975 — ун-тов Сорбонны и Тюбингена. В том же году выходит «Experimentum Mundi». 1977 — завершение работы над кн. «Тенденция — латентность — утопия». Умер Б. 4 августа 1977 от сердечной недостаточности.

Хотя философская идея, намеченная в ранней работе Б. «Дух утопии», и получила адекватное развитие в его главном произведении «ПРИНЦИП НАДЕЖДЫ», Б. никогда не считал свою концепцию утопии законченной и постоянно уточнял ее. «Принцип надежды» был задуман как открытая философская система. Если в систематическом плане она опирается на онтологию* «еще-не-ставшего» и гносеологическую теорию «еще-не-осознанного», то в методологическом плане ее фундаментом служит диалектическая герменевтика* Другого. Этого Другого Б. ищет в исторически понимаемом «еще-не» как «еще-не-ставшем».

Основная спекулятивная посылка онтологии Другого как онтологии «еще-не» состоит в том, что наше бытие еще не определено и не завершено. Все сущее выстраивается вокруг этого «не», заключающего в себе *телос* неотчужденного бытия. Поскольку «не» понимается Б. как процессуальное «еще-не», его утопия есть утопия *реального* состояния незавершенности, а не *идеального* состояния законченности. В формальном смысле сердцевинной блоховской онтологии является «не-онтология», которая, однако, в отличие от негативной диалектики Адорно, покоится не на аб-

страктной, а на конкретной негативности, определяемой одновременно и как рефлексивная, и как дорефлексивная. Основную методологическую фигуру такой определенной, дорефлексивно-рефлексивной негативности в онтологии Б. уточняет его учение об аффектах. «Не» следует понимать не как абстрактное, недialeктическое «ничто» (хотя последнее, отмечает Б., тоже существует), а как конкретное «не-наличное», «не-имеющееся». «Не» означает недостаток и вместе с тем бегство от него. «Не» — это «жажда», жадное стремление к отсутствующему и, следовательно, надежда. В той мере, в какой нечто отсутствует, имеет место желание обладать этим нечто (которое всегда есть конкретное Другое). В «не» Б. усматривает определяемое аффектами начало всякого движения по направлению к чему-либо, и именно поэтому «не» нельзя отождествлять с «ничто»; напротив, оно есть такое нечто, которое *может возникнуть в результате становления* из «всего» и «ничто». «Не» выражает себя не только в «жажде», но и в намерении, направленности, тяготении, как стремление и желание, как мечта о том, чего «здесь» нет. Однако, в первую очередь, оно проявляет себя в неудовлетворенности уже-ставшим, исторически наличным.

Ориентируясь на марксову парадигму труда и устанавливая диалектическую связь между фундаментальными категориями («не», «еще-не», «ничто», «все») и фундаментальными аффектами (жажда, отчаяние, уверенность), Б. не психологизирует традиционную онтологию, а, подобно Хайдеггеру периода «Бытия и времени», экзистенциализирует ее. Благодаря соединению негативной онтологии с учением об аффектах Б., вслед за Шеллингом, обращается от «первой философии», предметом которой было бытие как таковое, исключавшее «бытие другим», к иной, «второй» философии, рассматривающей бытие как «бытие-в-движении», то есть

включающей и «бытие другим». Такое «бытие-в-движении» существует не только через отношение к бытию жизни («биос») и к человеческой деятельности («праксис»), но и через отношение к аффектам, связывающим биос и праксис. Тем самым для Б. вопрос о бытии есть прежде всего вопрос о *другом бытии*, о той — всегда временно и аффективно определенной — экзистенции, в которой мы еще не есть те, какими можем стать. Вопрос, таким образом, стоит не только о самости, которой мы являемся, но и вопрос о той самости, которой мы можем стать. Точно так же, как вопрос о бытии впервые встает лишь в связи с вопрошанием об экзистенции, так лишь с постановкой вопроса об экзистенции в горизонте «еще-не» станет возможным постижение того, какого рода бытие объективно развертывается в заброшенности человеческого субъекта. Это другое, еще не бытийствующее бытие познается, по мысли Б., в рамках конкретной утопии, нацеленной на снятие отчуждения не только в отношении человека к человеку, но и в отношении человека к природе.

Фолькер Кайза (Эрфурт)

☞ Gesamtausgabe. Fr./M., 1959 ff.; Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919. Fr./M., 1985; Briefe 1903-1975. 2 Bde. Fr./M., 1985.

☞ H.-H. Holz: Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt. Darmstadt und Neuwied, 1975; M. Riedel. Tradition und Utopie: Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Erfahrung. Fr./M., 1994; V. Cayss «Hoffnung kann enttäuscht werden». Ernst Bloch in Leipzig. Fr./M., 1992.

БЛУМ (Blum) Хэрролд (р. 1930) — амер. литературовед, философ и писатель. Получил образование в Корнельском и Йельском ун-тах, проф. Йельского ун-та. В качестве моделей рассуждения Б. использует разные источники: христианский гностицизм II в., Каббалу XIII-XVI веков, учения Дж. Вико, Ницше*, Фрейда*, толкования иудейс-

кой мистики Г. Шолема и Бубера*. Предмет исследования — преимущественно поэзия У. Блейка, П.Б. Шелли, Р.У. Эмерсона, У.Б. Йитса, У. Стивенса и др. Б. стремится заменить индивидуально-психологический и лингвистический подходы к поэзии исследованием отношений поэтов одной традиции через анализ их произведений, изучить поэта как поэта. Б. разрабатывает теорию поэзии, призванную объяснить истоки новаторства. Традиционную («платоническую») точку зрения на изменение в творчестве как следствие неточности подражания Б. заменяет «гностической», усматривающей в отношении предшественника и последователя соревнование («агон»). С этих позиций, напр., написание стихотворения есть одновременно неверное, искажающее прочтение к.-л. более раннего стихотворения. Теория поэзии Б., предстающая как теория творчества вообще, выполняет функцию введения в традицию. Б. исследует борьбу последователя с предшественником. Согласно Б., ведущие силы поэтического творчества — это боязнь влияния и соперничество со временем. Учение Б. о «пропорциях пересмотра» призвано объяснить меняющиеся в ходе творчества последователя прочтения предшественника. Б. пишет о шести моментах творения, это: *клинамен* — отклонение позднего стихотворения от пути раннему; *тессера* — дополнение приемлемого фрагмента раннего стихотворения поздним; *кенозис* — совместное умаление позднего и раннего стихотворений; *даймонизация* — противопоставление позднего стихотворения возвышенному раннего; *аскесиз* — совместное ограничение позднего и раннего стихотворений; *апофрадес* — возвращение раннего стихотворения в позднее в качестве образа. Для отражения единства чтения и письма в творческом процессе Б. помещает между парами «пропорций пересмотра» три «пресечения», или кризиса (избранничества, солицизма, отождествления). Единство тех и других, по Б., позво-

ляет любому читателю стать последователем традиции.

☞ The Anxiety of Influence. N.Y., 1973; A Map of Misreading. N.Y., 1975; Kabbalah and Criticism. N.Y., 1975; Poetry and Repression. New Haven, 1976.

БЛУР (Bloor) Дэвид (р.1942) — брит. философ и социолог науки. Преподает философию науки в Эдинбургском ун-те. Вводя в социологию науки идеи позднего Витгенштейна*, когнитивной психологии и социальной антропологии, Б. выдвинул «сильную программу» в социологии знания*. Последняя предполагает объяснение содержания всякого (научного и ненаучного, истинного и ложного) знания из порождающих его социальных условий и вне зависимости от его оценки самим познающим субъектом. Заявляя об отказе от установок социологии знания Мертона*, он стремится показать, что знание целиком социально, а потому в нем нет места объективной, внесоциальной истине. Этот вывод он обосновывает, опираясь на проведенный им социологический анализ математики, призванный подтвердить применимость социологии знания для анализа всякой науки. Рассматривая языковые игры* Витгенштейна как формы социальной деятельности, Б. видит в них образец подлинной социологии знания.

☞ Knowledge and Social Imaginary. L., 1976; Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. N.Y., 1983.

БЛЮМЕНБЕРГ (Blumenberg) Ханс (р. 1920) — нем. философ, проф. ун-тов Гамбурга, Гиссена, Бохума и Мюнстера.

Собственный философский проект заявил как «метафорологию» («Парадигмы метафорологии», 1960). Мышление развертывается не столько в понятиях, сколько в образах — это справедливо, по Б., для всех эпох, включая и Новое время с его притязанием на понятийную рациональность. Ис-

следование истории мышления вообще и истории философии в частности, взятое как исследование базовых для той или иной эпохи метафор, приобретает у Б. уже не исторический (историко-философский), а собственно философский статус (в этом пункте концепция Б. обнаруживает множество сходных черт с мыслями Гадамера*, выдвинутыми в статье «История понятий как философия» (рус. пер. см. в: Г.-Г. Гадамер. «Актуальность прекрасного». М., 1991). Осмысленное представление о мире как о связанном целом достигается именно благодаря метафорам. Последние никоим образом не являются предварительной ступенью к понятию, как то полагают последователи гегелевской и кантианской традиций. В работе «ЛЕГИТИМНОСТЬ НОВОГО ВРЕМЕНИ» (Legitimität der Neuzeit, 1968) Б. выступает против рассмотрения данной эпохи сквозь призму теории секуляризации. Новоевропейское сознание рождается из той же потребности в смысле и тех же «смысловых ожиданий», что и предшествовавшие ему эпохи; его радикализм в противопоставлении «просвещения» невежеству коренится в неспособности утвердить себя иначе как через отвержение претензий теологии на универсальность. Рациональность человеческого жизнеустройства никогда не бывает полной; никакое просвещение не в силах упразднить миф. Тезис о неустранимости мифа скрупулезно разрабатывается в кн. «РАБОТА НАД МИФОМ» (Arbeit am Mythos, 1979) — едва ли не самом известном из многочисленных сочинений Б. Демонстрируя то обстоятельство, что «миф» всегда сопутствует «логосу» и предупреждая разум от впадения в самонадеянность Б., однако, свободен от иллюзий относительно возможности «ремифологизации» мира.

☞ Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // Вопросы философии. 1993, № 10.

☞ J. Kirsch-Haenerl. Zeitgeist — Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine

wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs. Fr./M., 1988.

БОДРИЙАР (Baudrillard) Жан (р. 1929) — франц. социолог и философ. Преподает социологию в Парижском ун-те. Первые работы Б. отмечены марксистским влиянием, одновременно он опирается также на Фрейда* и Соссюра. В своей теории языка, задуманной как дополнение к марксистской политической экономии, Б. показывает несостоятельность как сосюрвской дихотомии «означающее — означаемое», так и сопоставленной с ней марксовской дихотомии меновой и потребительной стоимостей. Окончательный отход Б. от марксизма знаменует его книга «Зеркало производства» (1973), где критика «политэкономии знака» воспринимается уже не как дополнение, а как новый фундамент критической социальной теории. Все важнейшие элементы теории Маркса (понятие труда, диалектика, теория способа производства, критика капитала) оказываются, по Б., зеркальными отражениями капиталистического общества. Вместе с тем Б. стремится исправить недостатки сосюрвской структурной лингвистики и семиологии Р. Барта* теорией исторического развития способа обозначения. С его точки зрения, эра знаков начинается вместе с эпохой Возрождения, когда коды получают известную самостоятельность от референтов. Эта самостоятельность становится полной в конце XX в. В результате некоего «жертвенного кризиса» (Жирар*) строй архаического общества, для которого был характерен непосредственный символический обмен, распадается. Социальная история человечества становится историей вытеснения смерти*. Вслед за мертвыми из социального пространства последовательно изгоняются дикари, сумасшедшие, дети, старики, необразованные, бедняки, извращенцы, интеллектуалы, женщины. Смерть, согласно Б., есть иное

системы, стремящейся к своему совершенству. Три типа дискурсов (экономический, психоаналитический и лингвистический) пытаются замаскировать амбивалентность жизни и смерти, противопоставляя производство «отдариванию», желание — «инстинкту смерти», смысл — «анаграммам». Б. делает ставку на обратимость дара в отдаривание, обмена в жертву, времени в цикл, производства в разрушение, жизни в смерть и всякого лингвистического значения в «анаграмму». С его точки зрения, во всех сферах обратимость (циклическое обращение, аннулирование) есть одна всеобъемлющая форма. Она кладет конец линейности времени, языку, экономическому обмену, накоплению и власти. Б. выделяет три стадии социальной истории вытеснения смерти, три строя симуляции* (так называемые «симуляторы» трех порядков), параллельные видоизменениям закона стоимости: подделка социального с ее метафизикой бытия и видимости (от Ренессанса до промышленной революции); производство социального с его диалектикой энергии (труда) и законов природы (промышленная эпоха); симуляция социального с ее кибернетикой неопределенности и кода.

☐ Система вешей. М., 1995; La société de consommation. P., 1970; L'échange symbolique et la mort. P., 1976; De la séduction. P., 1979; Simulacres et simulation. P., 1981; Les stratégies fatales. P., 1983; Amérique. Grasset, 1986; Cool memories. I/II, 1987/90; La transparence du mal. P., 1990.

БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фридрих (1903-1990) — нем. философ. Б. развивает философию экзистенциализма* и, оперируя его важнейшими категориями, придает своей концепции оптимистический, жизнеутверждающий характер. Экзистенциализм трактуется им как продолжение философии жизни* Ницше* и Дильтея*. Его целью является понимание человеческой жизни исходя из нее самой, отсекая все

внешние связи и отношения. Экзистенциализм, по Б., возникает в период переоценки ценностей, когда все становится сомнительным и единственную опору можно найти внутри самого себя. В этом смысле экзистенциализм является духовным выражением кризиса нашего времени. Выход из кризиса видится им в восстановлении связей с реальностью вне человека. Такой реальностью выступают другие люди, человеческое общество со своими учреждениями, силы духовного мира, действующие в жизни. Предпосылкой человеческой жизни выступает в его философии доверие к бытию, рассматриваемое в двух аспектах: онтологическом и этическом. Этический — внутренний настрой, позиция самого человека, который может чувствовать себя защищенным в этом мире. Отсюда выводятся такие категории, как доверие, надежда, благодарность, терпение и утешение. В онтологическом аспекте речь идет о преодолении отчаяния благодаря данности человека (Ты). Человек стремится к целому миру, ищет «новую родину», «новый дом», которые обязательно имеют свои «границы», «стены», «преграды». Преодоление этих препятствий не приводит к большей свободе — ведь одновременно с ограничениями уничтожаются те условия, при которых «жизнь может защищаться», а тем самым уничтожается возможность самой жизни. Чтобы жить, человек должен определить собственную меру жизни. Более того, он должен ее постоянно создавать; она индивидуальна для каждого и не является величиной постоянной. Эта величина — критерий человеческого существования. В наше время, считает Б., человечности угрожают три основных фактора: безудержное стремление к успеху, растворение отдельного в массовом, деградация человека и превращение его в простой объект. Последнее осуществляется в тоталитарных системах или в системах, манипулирующих мнением. Поэтому важной является задача воспитания способности личности к само-

стоятельному суждению. Сущностными чертами человечности, по Б., выступают сострадание, доброта, справедливость и терпимость. И чтобы сблечь человечность, необходимо сохранить эти черты. Поздний период творчества Б. связан с проблемами гермевтики*. В науках о духе вопрос о сущности истины решается через категорию понимания*, поэтому Б. анализирует различные подходы к решению этой проблемы, в частности, в работах Липпса* и Г. Миша.

☞ Neue Geborgenheit. Stuttgart, Köln, 1955; Existenzphilosophie. Stuttgart, 1960; Mass und Vermessenheit des Menschen. Göttingen, 1962.

БОНХЁФФЕР (Bonhoefer) Дитрих (1906–1945) — нем. протестантский теолог. Изучал теологию в Тюбингене, Риме, Берлине. В 1930 получил доцентуру, которой был лишен в 1936 за свою антифашистскую деятельность. В 1943 — арестован, 9 апреля 1945 — казнен в концлагере Флоссенбург. Некоторое время Б. находился под влиянием А. Гарнака — известного представителя «либеральной теологии», а затем, переосмыслив критику христианства, начатую К. Бартом*, попытки «демифологизации» Нового завета Бульманом* и пересмотр понятия «трансцендентное»* Тиллихом*, пытался обосновать свое понимание христианства и Бога. Б. утверждал, что подлинным является «безрелигиозное», посястороннее христианство. С его точки зрения, в религии Бог выступает как «заемститель» человека, компенсирующий его незнание и слабость. Если в религии человек создает себе Бога в потустороннем мире, то в христианстве Бог сам в него входит и становится человеком. Сегодня, по Б., мир стал «совершеннолетним», т.е. человек во всех важнейших вопросах научился обходиться собственными силами и больше не нуждается в Боге как некоем опекуне, а Христос больше не является «предметом религии». Эпоха религии кончилась, настала эра

христианства. Бог для него не наивысшее трансцендентное существо, а сама действительность. Отношение к нему — не религиозное отношение к высочайшему, всемогущему, наилучшему существу, а принятие на себя особых обязательств, жизнь во имя блага других людей, и тем самым участие в бытии Иисуса. Суть «безрелигиозного христианства» Б. заключается в требовании к каждому человеку следовать принципам христианской этики. Образцом такого поведения для христиан и нехристиан Б. считает Иисуса. Исходя из принципа существования для других как сущности христианства, Б. выводит принцип отношения к миру «безрелигиозного христианства» — активное служение человеку и сопротивление всему бесчеловечному. В письмах, написанных Б. в тюрьме и вышедших под названием «Сопротивление и покорность», он подчеркивал, что ответственность каждого человека за судьбы других людей и истории предполагает не столько послушание и покорность, сколько сопротивление и активную деятельность.

☞ Сопротивление и покорность // Вопросы философии. 1989, № 10, 11; Ethik. München, 1963; Widerstand und Ergebung. München, 1966.

БОСС (Boss) Медард (1904–1990) — швейц. психиатр и философ. Получил медицинское образование в Швейцарии и психоаналитическую подготовку в Берлине и Лондоне. Б. организовал школу психиатров и психологов в Цоликоне, где в 1959–1970 Хайдеггер* ежегодно вел философский семинар. В первых своих работах Б. выступил как ортодоксальный фрейдист. После кратковременного сотрудничества с Юнгом* он увлекся «экзистенциальным анализом» Бинсвангера*, но затем под влиянием философии Хайдеггера подверг критике не только его концепцию, но и все другие варианты «гуманистической психологии» как метафизические и субъективистские. Основные положения пси-

хоанализа*, а впоследствии и медицинские были проинтерпретированы Б. в духе учения Хайдеггера о бытии: фундаментальным принципом психотерапии должна быть «открытость» пациента бытию. «Бытие-в-мире» есть целостный феномен, тогда как разделение внешнего и внутреннего, соматического и психического — наследие картезианства. Фрейдовскую метапсихологию Б. полностью отвергает, по его мнению, для постижения феноменов человеческой экзистенции не требуется постулирования бессознательного.

☞ Psychoanalyse und Daseinsanalyse. Bern, 1957; Grundriss der Medizin und Psychologie. Bern, 1975.

БОХЕНЬСКИЙ (Bochenski) Юзеф Мария (1902-1995) — польско-швейц. философ. В 1920-26 изучал экономику и право в ун-тах Львова и Познани. В 1927 стал членом ордена доминиканцев. В 1935-40 преподавал в ун-те Ангеликум в Риме и в Ягеллонском ун-те в Кракове. Во время второй мировой войны служил капелланом в Польской армии в Великобритании и Италии. После войны был проф., деканом философского факультета, ректором Фрибургского ун-та в Швейцарии. Основатель журнала «Studies in Soviet Thought» и серии «Sovietica». В 1957-72 был директором Института восточноевропейских исследований при Фрибургском ун-те. Б. — автор работ по истории философии, методологии и логике, философии религии, советологии. Он стремился найти новые пути укрепления позиций неотомизма*. По его мнению, отдельные положения феноменологии*, неопозитивизма*, лингвистической философии* могут и должны быть использованы теоретиками неотомизма как для защиты собственной мировоззренческой программы, так и для создания «синтетического» метода философствования.

☞ Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. М., 1993; Europäische Philosophie der Gegenwart.

1947; Diamat, 1950; Logic of Religion, 1965; The Methods of Contemporary Thought. Dordrecht, 1965; Marxismus-Leninismus. München, 1976.

БРЕНТАНО (Brentano) Франц (1838-1917) — австр. философ. Преподавал философию в Вюрцбургском (1866-73) и Венском (1874-94) ун-тах. С 1864 — католический священник, в 1873 был лишен духовного сана. Среди его непосредственных учеников в разные годы были К. Штумпф, Мейнонг*, А. Марти, Масарик*, Гуссерль*, Твардовский* и другие известные философы. Отрицательно оценивая послекантовскую философию, Б. видел свою задачу в том, чтобы возродить философию как науку, опираясь на учения Аристотеля и Декарта. Он разработал учение о сознании, выдвинув на первый план проблему кардинального различия *психических* и *физических* феноменов*. При этом он различал не психическую деятельность и физические объекты, а способы их *проявления в сознании*. Источником психических феноменов Б. считал внутреннее восприятие, существующее в одном акте сознания с любой формой психической деятельности, каждая из которых осознается в нем как таковая: представление — как представление, суждение — как суждение и т.д. Внутреннее восприятие, или внутренний опыт, есть в то же время источник *очевидности*: представление осознается в нем именно как то представление, которое мы имеем, суждение — именно как то суждение, которое мы высказываем, и т.д. Здесь намечается основной пункт его расхождения с Кантом: по Б., внутренний опыт не содержит в себе разделения на вещи и явления. К физическим феноменам он относит фигуру, цвет, ландшафт, которые мы видим, звуки, которые мы слышим, и т.д. Предметом естествознания являются физические феномены, которые обнаруживаются в ощущениях. Отождествление сил, вызывающих ощущения, с предметом есть условность, наделяющая объект науки ус-

тойчивым существованием. Поворот внимания к физическим феноменам в фантазии — один из основных источников психологического познания.

Классификация психических феноменов проводится Б. соответственно их *интенциональной* природе, т.е. по способу полагания объекта. Существует три несводимых друг к другу класса: акты представления, лежащие в основе всех других; акты суждения, в которых нечто признается или отвергается, и акты любви и ненависти, или интересов (эмоции). В поздний период Б. уточняет, что наша психическая деятельность направлена на вещи (тела и «духи»), которые берутся в качестве объектов различным образом. Только вещи обладают существованием в собственном смысле, их высшее родовое понятие — реальность. То, что взято в качестве объекта, существует лишь в несобственном смысле: напр., телесность, а не индивидуальное тело, любовь, а не любящий, бесконечное пространство, а не пространственность, универсалии, а не индивиды, которые мыслят общее. Реальное, по Б., может быть только индивидуальным. То, что взято в качестве объекта — в представлении и т.д. — уже не индивидуально. Ни внешнее, ни внутреннее восприятие не дают индивидуализирующего признака. Учение о сознании — точка пересечения всех основных проблем философии Б.: проблемы времени, критического анализа языка, природы морального сознания, обоснования оптимистического религиозного мировоззрения («рационального тезиса»). Влияние философии Б. прослеживается в феноменологии Гуссерля и Хайдеггера*, неореализме*, аналитической философии*, в вюрцбургской психологической школе и гештальтпсихологии.

В.И. Молчанов

☞ Очерк о познании. [Истина и очевидность. Статьи и письма по теории познания], [Письмо к Антону Марти], [Об очевидности. Фрагмент], [Письма к Гуссерлю] // Антология мировой философии. Т. 3. М., 1971; Psychologie vom empirischen

Standpunkt. Leipzig, 1874; Die vier Phasen der Philosophie. Stuttgart, 1895; Von der Klassifikation der psychologischen Phänomene. Leipzig, 1911; Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamburg, 1976.

БРИДЖМЕН (Bridgman) Перси Уильямс (1882-1961) — амер. физик и философ, лауреат Нобелевской премии 1946 года за исследования в области экспериментальной физики. В работе «Логика современной физики» (The Logic of Modern Physics. N. Y., 1927) выдвинул ряд идей, ставших основой операционализма*. Ориентируясь на способ, каким Эйнштейн* определил основные понятия специальной теории относительности, Б. утверждал, что значение физических понятий должно определяться совокупностью экспериментальных операций, в первую очередь — операций измерения. Такая процедура имеет целью строго определить научные понятия, отделить их от соответствующих понятий повседневного опыта, а также предохранить от резких и глубоких перестроек понятийных структур в науке, подобных тем, которые произошли в физических дисциплинах в начале XX в. В духе этих идей Б. истолковывал различные методы и эпизоды из практики научного познания, анализировал природу физической реальности и даже высказывался по социально-философским проблемам. Его позиция отражала реальные методологические тенденции современного естествознания, однако ее одностороннее распространение на все содержание научно-теоретического знания вызвало критику многих философов. В 50-е годы сам Б. признал, что операциональный аспект не исчерпывает значения научных понятий; он предложил также расширить понимание операций, включив в них (наряду с реальными) «умственные» (вербальные и символические) операции. В общефилософском плане концепция Б. близка к инструментализму*.

☞ The Intelligent Individual and Society. N. Y., 1938. The Nature of Some of Our Physical Concepts. N. Y., 1952.

БРЭДЛИ (Bradley) Фрэнсис Герберт (1846-1924) — представитель брит. абсолютного идеализма*, продолжатель неогегельянской традиции Дж. Стирлинга, Т. Грина, Э. Кэрда. Исходный пункт рассуждений Б. — признание нетождественности видимости и реальности. В своих работах он отстаивал мысль о том, что вещи, отношения, движение, пространство, время, причинность составляя мир видимости, явленный обыденному сознанию и характеризующийся изменчивостью и противоречивостью. Но все это — лишь неадекватное проявление подлинной реальности — Абсолюта, который един, всеобъемлющ, непротиворечив, духовен и объемлет сущность и существование. Познание, ориентирующееся на существование, опирается на формальную логику и не может преодолеть неполноту и противоречивость, вследствие чего научное знание гипотетично, и хотя инструментально и практически эффективно, все же не является истинным знанием. Слабость формальной логики как методологии познания обусловлена, на его взгляд, ограниченностью индуктивизма и традиционной силлогистики. Адекватные же идеи, по Б., представляют собой вневременные идеальные значения: постижение реальности предполагает элиминацию временности и противоречивости, что доступно лишь «непосредственному восприятию», трансцендирующему себя и снимающему противоположность субъекта и объекта. Б. выступал против психологизма*, эмпиризма, утилитаризма и натурализма* в теории познания и этике. Зло есть моральный аспект противоречивой видимости, преодолеваемой посредством морального самосовершенствования. Он отвергал понимание человека как автономного природного существа: человек — общественное существо и несовершенная часть субстанционального целого. Средством его социализации не могут служить ни принципы утилитаризма, гедонизма, эгоизма, ни нор-

мы трансцендентальной этики, отрывающей должное от сущего. Становление личности есть процесс самоосуществления нравственного субъекта, «реального Я», стимулируемый не факторами наличного бытия, а необходимостью обрести свое место в гармонизированном обществе. Б. полагал также, что в этом процессе важную нормативную роль выполняет религия, ибо Бог как моральный идеал есть воплощение Абсолюта.

☞ Что есть реальный Юлий Цезарь // Вестник Московского ун-та. Философия. 1989, № 5; Principles of Logic. L., 1883; Appearance and Reality. L., 1893; Essays on Truth and Reality. Oxford, 1914.

БРЭЙСУЭЙТ (БРЭЙТВЕЙТ) (Braithwaite) Ричард Бивен (1900-1990) — брит. философ. С 1953 — проф. Кембриджского ун-та. Взгляды Б. сформировались под влиянием Мура*, Витгенштейна*, Ф. Рамсея и Кейнса*. Он не присоединился ни к одному из направлений неопозитивизма*, однако считал необходимым использовать в философии науки* полученные в последнем результаты. Его позиция близка реализму, он трактует понятие опыта, лежащее в основе философии науки, не в субъективном, а в объективном, реалистическом смысле. Разделяя дихотомию эмпирического и теоретического, Б. считает, что высказывания наблюдения лежат в фундаменте теории, а гипотезы относятся к ее верхним уровням. Теоретические понятия не выводятся из наблюдаемых фактов; они получают неявные определения в силу того, что входят в исходные и доказанные предложения соответствующей теории. Предсказательная сила теорий определяется количеством и качеством ее теоретических понятий, и она уменьшается по мере построения явных определений этих понятий (тезис Б. — Рамсея). В своих работах Б. уделял большое внимание возможностям использования теории вероятностей и статистики в философии науки. В 50-е годы наряду с Н. Винером, А. Розенблотом,

Д. Д. Бигелоу, Нагелем* и др. явился одним из пионеров исследования значения и структуры телеологического объяснения. В основе этого типа объяснения, по Б., лежит пластичность поведения соответствующих субъектов, которая проявляется в изменчивости окружающих условий, дающих возможность достичь цель. При таком подходе, однако, исследованию подвергается скорее телеологическое описание, чем телеологическое объяснение, предполагающее возможность построения успешных предвидений.

📖 Scientific Explanation. A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science. Cambridge, 1953; Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher. N. Y., 1963; An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief. Folcroft, 1970.

БУБЕР (Buber) Мартин (1878–1965) — еврейск. религиозный философ. Получил образование в Венском, Цюрихском и Берлинском ун-тах. В 1924–33 — проф. философии и этики в ун-те Франкфурта-на-Майне. В 1933 эмигрировал в Швейцарию, позднее переехал в Палестину. С 1938 по 1951 — проф. философии Еврейского ун-та в Иерусалиме.

Б. отстаивал религиозные ценности иудаистской и христианской традиций, пытался возродить хасидизм — мистическое движение в иудаизме, распространенное в странах Западной Европы в XVIII–XIX веках, разделял установки приверженцев утопического социализма. Его философские взгляды характеризуются критическим переосмыслением идей Ницше*, С. Кьеркегора, Шелера*, Хайдеггера*, Юнга*, с одной стороны, и переплетением разнообразных представлений, заимствованных у философской антропологии*, экзистенциализма*, персонализма* и диалектической теологии*. «Диалогический персонализм» Б. основывается на философии «межлических отношений», включающей в себя размышления о двойственности человеческого Я, отчуждении личности от при-

родного и социального мира, экзистенциальной вине индивида, аутентичности человеческого существования. В работе «Я и Ты» (1923) Б. различает два основных мира, обусловленных отношением индивида к окружающей действительности и имеющих реальную значимость для каждого человека. Один мир основывается на отношении «Я — Оно», когда человек, будучи субъектом мышления и действия, воспринимает окружающие его предметы и других людей в качестве безличных объектов и вещей, предназначенных для утилитарного использования, эксплуатации, манипуляции, контроля. Другой — на отношении «Я — Ты», предполагающий установление неотчужденных, одухотворенных, аутентичных связей между человеком и его окружением. Б. стремится раскрыть специфику человеческого бытия, личности, духа, любви и Бога, полагая, что отношение, как таковое, явление экзистенциальной характеристикой бытия, личностью находит свое выражение в Самости, дух представляет собой ответ человека на его собственное Ты. Любовь — это ответственность Я перед Ты, а Бог — встреча человека с вечным Ты, происходящая не в момент индивидуального экстаза, а в процессе установления отношений между людьми, характеризующихся любовью и заинтересованностью друг в друге.

Мир отношений образует, согласно Б., три сферы жизни: «физическую» (Космос), свидетельствующую о взаимосвязях человека с природой; «психическую» (Эрос), олицетворяющую связь человека с другими людьми и «поэтическую» (Логос), предусматривающую связь человека с духовными сущностями. Все сферы жизнедеятельности человека в своей целостности составляют бытие, в котором наблюдается монологическое существование или развертывается диалог между людьми, между индивидом и окружающим его миром, между личностью и Богом. Реализация Самости или проявление отчуждения* тесно

связаны с тем, устанавливает ли человек контакт с Богом или с «идолами», в качестве которых могут выступать нация, власть, деньги, научно-технические достижения и т.д. Исходя из этих представлений Б. обсуждает проблемы добра и зла в современном мире, религиозную ситуацию, отражающуюся на развитии отдельного человека и человечества в целом, межличностные отношения, образующие некое единство, характеризующее понятие «Мы». Задачу философии он видит в развенчании иллюзий, раскрытии перед человеком его собственного отношения к себе, окружающим его предметам, другим людям и Богу, в изменении образа жизни посредством выявления диалогической природы человеческого бытия, устранения всевозможных преград, стоящих на пути формирования искренних отношений между людьми, и установления аутентичного социализма как динамического процесса становления человеческой общности, основанной на восстановлении органических связей между индивидом и глубинными уровнями существования.

В. М. Лейбин

▣ Два образа веры. М., 1995; Хасидские предания. М., 1997; Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1948; Zwei Reden. Heidelberg, 1962; Bilder von Gut und Böse. Heidelberg, 1964; Ich und Du. Köln, 1966; A Believing Humanism: My Testament, 1902-1965. N.Y., 1967.

БУЛЬМАН (Bultmann) Рудольф (1884-1976) — нем. протестантский теолог, историк религии, философии. Получил образование в Тюбингене, Берлине и Марбурге. Как и К. Барт*, считал своим учителем В. Херманна. С 1912 — приват-доцент Марбургского ун-та, в 1916 — экстраординарный проф. в Бреслау, затем в Гессене и Марбурге.

Отталкиваясь от основных положения неортодоксии К. Барта и христианского экзистенциализма*, Б. разработывал свое направление в рамках «диалектической теологии»*. Две проб-

лемы занимают особое место в размышлениях Б. — познаваемость Бога и своеобразие христианской веры. Стремясь приспособить протестантизм к современному миру, Б. в работе «Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного благовестия» (1941) обосновал идею о том, что библейские мифы являются лишь способом передачи содержания вероучения (керигмы). Этот способ, по Б., уже устарел, и христианское учение в той форме, как оно представлено в Библии, не может удовлетворить человека наших дней. Причиной этого Б. считает то, что Библия и церковь говорят о Боге мифологическим языком, неадекватным современному менталитету. Для преодоления кризиса необходимо провести демифологизацию христианского учения, выразить его содержание в терминах человеческого существования, т.е. проинтерпретировать библейские мифы экзистенциально. Демифологизация, по Б., не устраняет миф, она должна лишь помочь правильно понять его сущность, подлинный смысл.

Вера, с точки зрения Б., — явление интимное, ее объективное исследование невозможно; ни рационально-теоретическое, ни чувственное познание не могут привести к вере. Для человека Бог существует исключительно в сфере Я, в индивидуальном сознании, точнее, в чувстве непосредственного соприкосновения с ним. Поскольку богопознание у Б. связано с самопознанием, то теология у него выступает в форме антропологии. Основной категорией антропологии Б. является «существование», которое может быть подлинным и неподлинным. Неподлинным Б. считает существование вне веры, когда человек живет в «видимом» мире, и жизнь его пронизана страхом, постоянной тревогой. От такой жизни освобождает человека вера, которая делает его существование подлинным. Смысл религии Б. видит в том, чтобы вывести человека за пределы посюсторонности и оставить наедине с Богом, при-

общая его тем самым к высшему, истинному миру. Человек может не быть верующим в традиционном христианском понимании, но быть религиозным в понимании Б. Концепция Б. оказала существенное влияние не только на теологию, но и на историю религии, философию, герменевтику*.

☞ Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentischen Verkündigung. Tübingen, 1941; Glauben und Verstehen. Tübingen, 1958.

БУНГЕ (Bunge) Марио (р. 1919) — аргент. физик и философ, представитель научного материализма*. С 1966 — проф. ун-та Мак-Гилла в Канаде. Отстаивает программу аксиоматического представления основных разделов современной философии. Автор многочисленных работ, в том числе «Трактата по фундаментальной философии» (Treatise on Basic Philosophy. V. 1-4. Dordrecht, Boston, 1974-79), охватывающего проблемы смысла и референции, интерпретации и истины, онтологии, методологии, философии науки и техники, этики и права. Основные установки программы Б.: научный материализм должен быть сформулирован с помощью точного логико-математического языка и опираться на достижения современной науки и техники, исходить из признания системности материальных объектов, несводимости свойств целого к свойствам частей, принципа развития (эволюции) материальных систем. Идеальное трактуется Б. как свойство целостности нейронных структур мозга. Он различает хаотическую (случайную), причинную, синергетическую, конфликтную и целесообразную формы развития (эволюции) материи. Первые четыре присущи всем уровням реальности, а последняя характеризует «высшие организмы» (человека и других живых существ, обладающих центральной нервной системой). Б. рез-

ко выступает против всех форм идеализма, а также против философского дуализма.

☞ Причинность. М., 1962; Интуиция и наука. М., 1967; Философия физики. М., 1975; Scientific Materialism. Dordrecht, 1981.

БУРДЬЕ (Bourdieu) Пьер (р. 1930) — франц. социолог, один из наиболее известных социологов современности. Проф. Практической школы высших исследований, с 1982 — в Коллеж де Франс, издатель журнала *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

Б. считает себя представителем более совершенной формы социально-критического просвещения. Он выступает против социологии, которая, отождествляя идеал объективности с безразличием по отношению к ценностям, заключила с существующим обществом «пакт о ненападении». Но равным образом Б. находит устаревшей попытку понять общественные процессы, не пользуясь достижениями современных социальных наук. Традиционная критическая философия не могла осуществить своих притязаний, поскольку не располагала адекватным критическим оружием. Вот почему необходимо покончить с противоположностью теории и практики. Б. при этом полемизирует как против гиперэмпиризма, так и против спекулятивной социальной философии. Эмпиризм и метафизика — взаимодополнительные позиции, они вытекают одна из другой. Если эмпиризм не способен осуществить синтез данных, то академическая риторика социальной философии с ее пренебрежением к экспериментальному методу обречена на бесплодные усилия по усмотрению непостижимых сущностей. Отсюда возращения Б. против излишней специализации в социологии. Сам, не боясь упреков в нарушении границ социологии как дисциплины, работал в самых разных сферах — от этнологии и истории культуры, от проблем социальной дифференциации в современном обществе до теории образования и теории языка.

К самопониманию Б. как социолога относится обращенное к самому себе и своим коллегам требование объективировать собственное научное объективирование, т.е. подвергнуть рефлексии предпосылки научного производства. Свою сверхзадачу он видит поэтому в разработке своего рода «социологии социологии», позволяющей критически осмыслить позиции социологии в символической борьбе. Задачу преобразования структурализма* Б. пытается решить посредством соединения положений таких считавшихся несовместимыми теоретиков как Кассирер* и Дюркгейм*, Вебер* и Маркс. «Экономика культурных и символических феноменов», развить которую стремится Б., направлена против противопоставления экономики культуре. Эта цель ставится уже в работе «СОЦИОЛОГИЯ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ» (1970). Б. возражает против *субстанциализации* социальной действительности. Культурные образования, такие как язык и мифы, следует рассматривать как системы, определенные законами комбинации конституирующих их элементов, а не в качестве выражения какого-либо субстанциального содержания. Подобный релятивистский образ мыслей нашел свое систематическое выражение у Кассирера. Развиваемый Б. реляционистский метод требует поворачивать со «спонтанной философией социального мира», опирающейся при объяснении социального поведения на поступки и представления индивида (субъекта). *Объективным отношением* принадлежит методологический примат как над индивидами, вступающими в те или иные отношения друг с другом, так и над представлениями, которые индивиды имеют об этих отношениях. Однако этот «временный объективизм» следует устранить на втором этапе теоретического абстрагирования, на котором система непосредственных отношений и представлений увязывается с системой объективных отношений. В противоположность «структурному онто-

гизму», который ставит реальность структуры на место реальности элементов, Б. подчеркивает, что объективные соотношения, в конечном счете, существуют лишь благодаря диспозициям их носителей. Между системой объективных отношений и системой непосредственно воспринимаемого поведения имеет место посредничество. Это посредничество осуществляет габитус* как система ментальных диспозиций. Тем самым Б. надеется избежать ложной альтернативы «объективизма» и «субъективизма». Эти мысли находят дальнейшее развитие в кн. «ПРАКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ» (Le sens pratique, 1980). Указанные позиции, роковым образом противостоящие друг другу, воплощены как парадигмы в структурализме Леви-Стросса* и экзистенциализме* Сартра*. Основная ошибка структурализма как варианта *объективизма* заключается в том, что он не тематизирует своей роли внешнего наблюдателя. Структурализм упускает из виду процесс теоретического объективирования объективных отношений. В результате он приписывает принципы своего отношения к объекту самому объекту. Отсюда характерный для структурализма тезис о примате языка/коммуникации для конструкции социального. Кроме того, объективизм совершает ошибку, не включая в общее определение своего предмета повседневные представления. Резкий разрыв между научным и практическим познанием неизбежно приводит к дискредитации практических форм логики. Поэтому притязание на объективное знание содержит в себе притязание на легитимное господство.

В противовес структурализму Сартр создал крайне субъективную философию поступка, которая не признает никаких устойчивых диспозиций. Его подход базируется на строгом дуализме прозрачности субъекта и непрозрачности вещи. С этим связано утверждение логического приоритета индивидуального опыта над

историей. Субъективизм, равно как и объективизм, представляет собой, по Б., обобщение опыта интеллектуала как субъекта научного дискурса.

В работе «ДИСТИНКЦИЯ. СОЦИАЛЬНАЯ КРИТИКА СУЖДЕНИЯ» (La distinction. Critique sociale du jugement, 1979) Б. раскрывает свой метод на эстетическом материале. При этом он критикует восходящее к Канту разделение чувственного удовольствия и эстетического удовольствия (к первому относятся чувственные интересы (склонности), ко второму — незаинтересованное, бескорыстное наслаждение). Это разделение далеко не является естественным; более того, само понятие «чистый вкус» есть не что иное как средство дистинкции классов, средство легитимации социальных различий. Именно легитимные произведения искусства суть предметы, которые более всех других способствуют классовому разделению; вот почему они *присваиваются классами*. Полемицируя с эстетизмом Канта, Б. подчеркивает исторически-общественный характер эстетического восприятия. В структуре социальных классов следует выявить фундамент системы классификации, структурирующей восприятие социального мира и описывающей предметы эстетического присвоения. Пространство культурно-исторических дистинкций отражает пространство материальных различий и одновременно репродуцирует его. Связь экономических позиций и культурного «имущества» устанавливается только посредством понятия капитала (трактуемого в марксовом смысле как общественные отношения) и восходящего к Дюркгейму понятия социального пространства. Согласно Б., позиции субъектов в сфере объективного можно определить по двум измерениям этого пространства: а) по объему капитала, т.е. распределению капитала между социальными субъектами, б) по структуре капитала; при этом Б. различает экономический, культурный и социальный капитал.

Предмет исследования теперь — показать связь как между двумя этими измерениями, так и между позициями субъектов в социальном пространстве и вкусом. Особое значение при этом принадлежит габитусу как установлению связи позиций с укладом жизни и как отграничению обоих пространств друг от друга.

Изменению понимания «класса» посвящен труд Б. «СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО И КЛАССЫ» (1985). С этой целью Б. вводит понятие *символической борьбы*, под которой он понимает столкновения, происходящие в сфере репрезентации (как языковой, так и неязыковой). Социальное пространство существует не только как объективная реальность, но и как оценочная и классификационная схема. Б. порывает здесь с рядом моментов марксистской теории, особенно с ее редукцией социального до экономического. Социальная система, подчеркивает Б., существует и как система символов, органически соразмерная системе дистинкций. Символический капитал — это капитал, который познает и признает себя как сам собой разумеющийся. В этом отношении борьба за легитимное именование есть часть борьбы вообще. В этом же контексте следует прочитывать и создаваемую Б. теорию языка («Что значит говорить?», 1990). Б. полемицирует здесь со структурной лингвистикой Ф. де Соссюра, обращающейся с языком как с мертвой системой, производимой с тем, чтобы быть расшифрованной. Вводя понятие рынка, Б. кладет конец отделению языка и социальных условий его производства. Язык следует рассматривать не только как знак коммуникации, но и как знак богатства (символического капитала). Полемицируя с «теорией коммуникативного действия» Хабермаса*, Б. полемицирует с иллюзией «языкового коммунизма», согласно которой все в равной мере могут приобщиться к миру языка.

С этими разработками тесно связаны размышления Б. о месте и от-

ветственности интеллектуала, а также даваемый им критический анализ системы образования («Интеллектуалы и власть», 1990; «Homo academicus», 1984). Интеллектуалы, вопреки их представлению о себе, составляют часть сферы власти*. Будучи подвластными, они одновременно являются составной частью властвующих. Их власть состоит во владении культурно-информационным капиталом; они осуществляют ее посредством речи. Критическая интеллигенция имеет шанс реализовать свою функцию только в том случае, если интеллектуалы отдадут себе отчет в том, какую позицию они занимают в игре власти, т.е. построят политику на защите своей относительной автономии как обладателей культурного капитала.

Вольфганг Лутц (Лейпциг)

Социология политики. М., 1993; Начала. М., 1994; L'ontologie politique de Martin Heidegger // Actes de la recherche en sciences sociales. 1975, № 5-6; Esquisse d'une theorie de la pratique. P., 1972; La distinction. Critique sociale du jugement. P., 1979; Le sens pratique. P., 1980; Homo academicus. P., 1984; Leçon sur la leçon; Choses dites. P., 1987.

БУХДАЛЬ (Buchdahl) Герд (р. 1914) — брит. философ и историк науки. Род. в Германии, в 1933 эмигрировал в Великобританию. В 1947–58 работал в Мельбурнском ун-те, с 1958 — в Кембриджском ун-те. Для Б. характерно стремление органично соединить исследования по философии

науки*, истории науки и истории философии. По его мнению, взаимосвязь философии и истории науки образует круг: понимание истории науки предполагает наличие философски обоснованной методологии науки, в то время как последняя, в свою очередь, должна опираться на историю науки. Выход из этой парадоксальной ситуации состоит в предварительном формулировании некоторой методологической схемы, которая была бы в определенной степени основана на историко-научных данных, и в последующем уточнении и развитии этой схемы на основе более детального историко-научного исследования. Опираясь на идеи Канта, У. Уэвелла и др., Б. разработал структуру такой методологической схемы, выделив в ней три основных компонента: эмпирический базис, в рамках которого с помощью индуктивных процедур обрабатываются научные данные и формулируются законы; концептуальный аппарат науки, ее базисные идеи; формальный и дедуктивный аппарат теории, с помощью которого множество отдельных данных и эмпирических законов трансформируются в научную теорию. В ряде работ он подробно исследовал концепции философии науки Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля и др.

Science and Metaphysics // The Nature of Metaphysics. L., 1957; The Image of Newton and Locke in the Age of Reason. L., 1963; Metaphysics and the Philosophy of Science. L., 1969.

В

ВАН СТЕЕНБЕРГЕН (Van Steenberghen) **Фернанд** (р. 1904) — бельг. философ-неотомист, специалист по истории средневековой философии. Преподавал в католическом ун-те в Лувене, академик Бельгийской королевской академии. В 1948 основал серию «Les philosophes médiévaux», с 1959 — президент Национального центра исследований средневековой мысли. Согласно его взглядам, философия как научная дисциплина была создана Аристотелем, а в Европе возродилась лишь в XIII в. в работах Фомы Аквинского, творчество которого — высший пик философичности. После него существовали только модификации аристотелизма, начался интеллектуальный спад и упрощение проблематики. В противоположность Жильсону*, В.С. утверждает, что никогда не существовало никакой христианской философии. Были и есть только философы-христиане. Он также отрицает идею Жильсона о плюрализме систем в средневековой философии. Работы средневековых теологов он относит к негленному интеллектуальному фонду человечества, их идеи считает актуальными и для наших дней, поскольку «инструментарий» исследователя (разум и понимание) остался прежним. В своих книгах «Эпистемология» и «Онтология» он сочетает философию Фомы Аквинского с феноменологией Гуссерля* и теорией предметности Мейнонга*. В работе «Скрытый Бог» он предлагает свой вариант дедукции божественных атрибу-

тов и углубленную критику доказательств существования Бога.

☞ Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe? Louvain, 1961; Epistemologie. Louvain, 1965; Ontologie. Louvain, 1966; Introduction à L'etu de de la philosophie médiévale. Louvain, 1974; Le Probleme de l'existence de Dieu dans les ecrits de Saint Thomas d'Aquin. Louvain, 1980.

ВЕБЕР (Weber) Макс (Карл Эмиль Максимилиан) (1864-1920) — нем. социолог, историк, экономист. 1892-94 — приват-доцент, затем экстраординарный проф. в Берлине, 1894-96 — проф. национальной экономики во Фрейбургском, с 1896 — в Гейдельбергском, с 1919 — в Мюнхенском ун-те. С 1904 — издатель (совместно с Э. Яффе и Зомбартом*) «Архива социальных наук и социальной политики». Один из основателей Немецкого социологического общества (1909). 1918 — проф. национальной экономики в Вене. В 1919 — советник немецкой делегации на Версальских переговорах.

В. внес огромный вклад в такие области социального знания, как общая социология, методология социального познания, политическая социология, социология права, социология религии, эконоимическая социология, теория современного капитализма. Совокупность его трудов составила как оригинальную концепцию социологии, так и своеобразное синтетическое видение сущности и путей развития западной цивилизации.

Свою концепцию В. называл «понимающей социологией». Социология анализирует социальное действие и тем самым стремится объяснить его причину. Понимание* означает познание действия через его субъективно подразумеваемый смысл. При этом имеется в виду не некий «объективно правильный» или метафизически «истинный», а субъективно переживаемый самим действующим индивидом смысл действия. Вместе с «субъективным смыслом» в социальном познании оказывается представленным все многообразие идей, идеологий, мировоззрений, представлений и т.п., регулирующих и направляющих человеческую деятельность, т.е. все многообразие человеческой культуры. В противоположность другим влиятельным в его эпоху социологическим концепциям, В. не стремился строить социологию по образцу естественных наук. Социологию он относил к сфере гуманитарных наук, в его терминологии — «наук о культуре», которые, как по предмету исследования, так и по методологии, относятся к иному типу, чем естественные науки.

Основные категории понимающей социологии: поведение, действие и социальное действие. Поведение — это всеобщая категория деятельности. Оно считается действием, когда и поскольку действующий связывает с ним субъективный смысл. О социальном действии можно говорить в том случае, если подразумеваемый смысл соотносится с действиями других людей и на них ориентируется. Сочетания действий порождают устойчивые «смысловые связи» поведения, на основе которых затем формируются социальные отношения, институты и т.д. Результат понимания не есть окончательный результат исследования, а всего лишь гипотеза высокой степени вероятности, которая, дабы стать научным положением и занять твердое место в системе знания, должна быть верифицирована объективными научными методами.

В. выделяет четыре типа социального действия: 1) *целерациональное* — когда предметы внешнего мира и другие люди трактуются как условия или средства действия, рационально ориентированного на достижение собственных целей; 2) *ценностнорациональное* — определяется осознанной верой в ценность определенного способа поведения как такового, независимо от конечного успеха деятельности; 3) *аффективное* — определяется непосредственно чувством, эмоциями; 4) *традиционное* — побуждается усвоенной привычкой, традицией. Категорией более высокого порядка является социальное отношение, то есть устойчивая связь взаимно ориентированных социальных действий; примеры социальных отношений: борьба, враждебность, любовь, дружба, конкуренция, обмен и т.д. Социальные отношения, поскольку они воспринимаются индивидами, как обязательные, обретают статус легитимного социального порядка. В соответствии с членением социальных действий выделяются четыре типа легитимного порядка: традиционный, аффективный, ценностно-рациональный и легальный.

Методологическая специфика социологии В. определяется не только концепцией понимания, но и учением об идеальном типе*, а также постулатом свободы от ценностных суждений. Идея идеального типа продиктована необходимостью выработки понятийных конструкций, которые помогли бы исследователю ориентироваться в многообразии исторического материала, в то же время не вгоняя этот материал в предвзятую схему, а трактуя его с точки зрения того, насколько реальность приближается к идеальнотипической модели. В идеальном типе, по В., фиксируется «культурный смысл» того или иного явления. Он не является гипотезой, а потому не подлежит эмпирической проверке, выполняя скорее эвристические функции в системе научного поиска. Но он позволяет системати-

зирать эмпирический материал и интерпретировать актуальное состояние дел с точки зрения его близости или отдаленности от идеально-типического образца.

Постулат свободы от ценностных суждений — важнейший элемент не только социологической, но и вообще любой научной методологии. В. различает в этой области две проблемы: проблему свободы от ценностных суждений в строгом смысле и проблему соотношения познания и ценностей. В первом случае речь идет о необходимости строго разделять эмпирически установленные факты и закономерности и их оценку с точки зрения мировоззрения исследователя, их одобрение или неодобрение. Во втором случае речь идет о возможности и необходимости учета и исследования ценностных компонентов всякого (и прежде всего социально-научного) познания. В. исходит из неизбежной связанности любого познания с ценностями и интересами ученого, поскольку всякое исследование осуществляется в конкретном культурно-историческом контексте. Он выдвигает понятие «познавательного интереса», который определяет выбор и способ изучения эмпирического объекта в каждом конкретном случае, и понятие «ценностной идеи», которая определяет культурно-исторически специфический способ видения мира в целом. Наличие ценностных идей — трансцендентальная предпосылка наук о культуре: она состоит в том, что мы, будучи культурными существами, не можем изучать мир, не оценивая его, не наделяя его смыслом. Какая из ценностей является определяющей в познании — не результат произвольного решения ученого, а продукт духа времени, духа культуры. Идеи и интересы, определяющие направленность и цели исследования, изменяются во времени, что отражается в формулируемых науками о культуре понятиях, то есть в идеальных типах. В бесконечности этого процесса — залог безграничного буду-

щего наук о культуре, которые постоянно будут изменять подходы и точки зрения, открывая тем самым новые стороны и аспекты своего предмета. Тот же самый «интерсубъективно» существующий дух культуры дает возможность взаимного контроля со стороны научного сообщества ценностных идей и познавательных интересов, регулирующих цели и ход исследования.

Общесоциологические категории и методологические принципы служат формированию понятийного аппарата экономической социологии. Экономическая социология В. организуется в «культурологическом» ключе. В. выделяет две идеальнотипические ориентации экономического поведения: традиционную и целерациональную. Первая приходит из глубины веков. Вторая является доминирующей начиная с Нового времени. Преодоление традиционализма осуществляется в ходе развития современной рациональной капиталистической экономики. Формально-рациональный учет денег и капиталов предполагает наличие определенных типов социальных отношений и определенных форм социального порядка. Анализируя эти формы, В. формулирует универсально-историческую модель развития капитализма как торжества принципа формальной рациональности во всех сферах хозяйственной жизни, отмечая, однако, при этом, что подобное развитие не может быть объяснено исключительно экономическими причинами.

Попытку объяснения развития современного капитализма В. дает в своей социологии протестантской религии, в частности, в знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма». В. усматривает связь между этическим кодексом протестантских вероисповеданий и духом капиталистического хозяйствования и образа жизни. Воплощение этого духа — капиталистическое предпринимательство, основной мотив — экономический рационализм, форма рационали-

зации этого мотива — профессиональная деятельность. В протестантских конфессиях — в противоположность католицизму — упор делается не на догматических занятиях, а на моральной практике, состоящей в неуклонном следовании человека своему божественному предназначению, реализующемуся в мирском служении, в последовательном и целенаправленном исполнении мирского долга. Совокупность такого рода предписаний В. называл «мирским аскетизмом». Протестантская идея мирского служения и мирской аскетизм обнаруживают сходство с максимами капиталистической повседневности (с духом капитализма), что позволило В. увидеть связь между реформацией и возникновением капитализма: протестантизм (его этический кодекс) стимулировал возникновение специфических для капитализма форм поведения в быту и хозяйственной жизни. Минимизация догматики и ритуала, рационализация жизни (в конечном счете это ведет вообще к отрицанию собственно религиозного компонента) в протестантских конфессиях явились, по В., частью грандиозного процесса рационализации, «расколдовывания» мира, начатого древнееврейскими пророками и эллинскими учеными и идущего к кульминации в современном капитализме, в его хозяйстве и культуре. Расколдовывание мира означает освобождение человека от магических суеверий, от власти чуждых и непонятных человеку сил, автономизацию и суверенизацию индивида, его уверенность в доступности мира рациональному научному познанию. Расколдовывание означает не то, что мир познан и понятен, но что он может быть познан и понят до последних его границ. В такого рода прогрессирующей рационализации — смысл современного социокультурного развития (смысл эпохи модерна). В ряде работ по хозяйственной этике мировых религий В. развил и уточнил идеи, сформулированные в

трудах о протестантизме, объяснив специфику экономического и социального развития разных регионов и государств мира спецификой хозяйственной этики господствующих в этих регионах религий (индуизм, юдаизм, конфуцианство).

В. не претендовал на то, что воздействие протестантской этики исчерпывающе объясняет возникновение современного капитализма. Нужно принимать во внимание воздействие гигантского количества факторов. Вместе с тем социология религии В., в частности его идея о воздействии этики протестантизма на формирование духа капиталистического хозяйствования есть классический образец анализа того, как культурные содержания воздействуют на направление социально-экономического развития.

Если в экономической социологии В. исходным социальным отношением является отношение обмена, то в социологии власти* речь идет об отношениях, в которых индивид или группа осуществляет свою волю по отношению к другому индивиду или другой группе так, что партнер вынужден подчиниться этой воле. Отношения между обладателем власти, его «управляющим штабом» (аппаратом управления) и подчиняющимися людьми базируется не только на поведенческих ориентациях. Они предполагают наличие веры в легитимность власти. В. выделяет три идеальных типа легитимной власти: 1) рациональный, основанный на вере в законность существующего порядка и законное право властвующих на отдачу приказаний; 2) традиционный, основанный на вере в святость традиций и право властвовать тех, кто получил власть в силу этой традиции; 3) харизматический, основанный на вере в сверхъестественную святость, героизм или какое-то иное высшее достоинство властителя и созданной или обретенной им власти. Эти типы именуются, соответственно, легальным, традиционным и харизматичес-

ким типами власти (господства). В. анализирует каждый из этих типов с точки зрения организации управляющего аппарата и его взаимоотношений с носителями власти и подданными, подбора и механизма рекрутации аппарата, отношений власти и права, власти и экономики. В этом контексте формируется, в частности, знаменитая веберовская теория бюрократии.

Анализ форм власти доводится до исследования демократии, которая у В. выступает в двух типах: «плебисцитарная вождистская демократия» и разнообразные формы «демократии без вожзя», цель которой — сведение к минимуму прямых форм господства человека над человеком благодаря выработке системы рационального представительства интересов, механизма коллегиальности и разделения властей.

Труды В. в значительной мере определили направление развития социально-научного знания в XX в. Хотя В. не оставил школы в формальном смысле слова, однако до настоящего времени социология продолжает использовать его теоретическое и методологическое наследие.

Л. Г. Ионин

Аграрная история древнего мира. М., 1923; Избранные произведения. М., 1990; Избранное. Образ общества. М., 1994; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bde. I-III, Tübingen, 1920-21; *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1921; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922; *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, 1924.

Гайденко П. П., Давыдов Ю. П. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991; Ясперс К. Речь памяти М. Вебера // Культурология. XX век. М., 1995; Бендикс Р. Образ общества у Макса Вебера // Там же; Пусышлин А. П. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // Там же; Пусышлин А. П. Социологическое исследование Макса Вебера о городе // Там же; W. Schluchter. Religion und Lebensführung. Bde. I-II., Fr./M., 1988.

ВЕНСКИЙ КРУЖОК — неформальное объединение интеллектуалов, которое было в 1920-30-е годы идейным и организационным центром философии неопозитивизма*. Кружок возник в 1922 на основе семинара при кафедре философии индуктивных наук Венского ун-та. Организатором и идейным вдохновителем В.к. был Шлик*, незадолго до этого ставший руководителем этой кафедры. Первоначально в работе кружка участвовали преподаватели и студенты-философы, однако впоследствии его состав расширился. Высокий уровень дискуссий и их направленность определялась в первую очередь составом В.к. Он объединял компетентных в современной науке философов (Шлик, Карнап*, Нейрат*, Ф. Вайсман, Ф. Кауфман, Э. Цильзель, Крафт*, Г. Фейгл, Г. Бергман и др.) и интересующихся философско-методологическими проблемами ученых, в основном математиков и физиков (Гёдель*, К. Менгер, Г. Ган и др.). Значительным влиянием в кружке пользовались идеи Витгенштейна*. Хотя сам он не принимал участия в заседаниях В.к., он обсуждал философские проблемы с Шликом и Вайсманом, с которыми был лично знаком. По мере того, как кружок становился главным центром научно ориентированной философии, к его работе подключались философы других стран (Айер*, Нагель*, И. Йорнгенсен и др.), наладились тесные связи В.к. с Берлинским обществом эмпирической философии (Рейхенбах*, Гемпель*, В. Дубислав, О. Краус, А. Гертцберг и др.), с представителями Львовско-варшавской школы*.

К концу 1920-х годов члены кружка окончательно осознали себя в качестве независимого и влиятельного интеллектуального сообщества. В дискуссиях кружка сложилась атмосфера совместного конструктивного анализа проблем. В 1929 вышел его манифест «Научное понимание мира. Венский кружок», в сжатой форме выразивший историю возникновения

ния, ориентации и цели кружка. С манифестом выступил Нейрат в 1929 на конференции в Праге. Этот текст дает очень ясное и четкое изложение основных принципов логического позитивизма. В манифесте декларируется, что метафизическое и теологическое мышление идут в наступление, но им противостоит антиметафизическое исследование фактов, благодаря которому в эмпирических науках расцветает дух научного мировоззрения. Источниками этого нового движения манифест кружка объявляет Просвещение, эмпиризм, британский утилитаризм и либерализм. В понимании природы науки В.к. следует также традиции эмпиризма Маха* и Больцмана. Приметами расцвета научного мировоззрения объявляются исследования Рассела* и Уайтхеда* и, что можно объяснить социалистическими пристрастиями самого Нейрата, социальная практика Советской России, где, по его мнению, происходит соединение научного духа со старыми материалистическими тенденциями. В манифесте четко фиксируются линии в философии и научном мышлении, к которым примыкает В.к.: «1. *Позитивизм и эмпиризм*: Юм, Просвещение, Конт, Милль, Авенариус, Мах; 2. *Основания, цели и методы эмпирического исследования*: Гельмгольц, Риман, Мах, Пуанкаре, Энрике, Дюгем, Больцман, Эйнштейн; 3. *Логистика и ее применение к действительности*: Лейбниц, Пеано, Фреге, Шредер, Рассел, Уайтхед, Витгенштейн; 4. *Аксиоматика*: Пеано, Вайлати, Гильберт; 5. *Эвдемонизм и позитивистская социология*: Эпикур, Юм, Бенгам, Милль, Конт, Фейербах, Маркс, Спенсер, Мюллер-Лиер, Поплер-Линкеус, Карл Менгер (отец)».

В 1930 кружок начал выпускать журнал «Erkenntnis» и организовал конгресс «Эпистемология точных наук» в Кёнигсберге, на котором обсуждались проблемы оснований математики и квантовой механики. Приглашенный проф. в Пражский ун-т

Карнап организовал вместе с проф. физики Ф. Франком филиал В.к. в Праге. В 1935 по инициативе В.к. был проведен конгресс по философии науки в Париже. На его открытии выступил Рассел*, в работе приняли участие представители более 20 стран. Нейрат предложил на конгрессе издавать «Международную энциклопедию унифицированной науки», которая стала выходить с 1938. Тематике единой науки был посвящен конгресс, организованный В.к. в 1936 в Копенгагене. Среди основных его тем была проблема причинности и отношение квантовой физики и биологии. Вступительный доклад на конгрессе сделал Н. Бор. В 1937 в Сорбонне прошел конгресс, посвященный подготовке «Энциклопедии унифицированной науки», в 1938 на конгрессе в Кембридже обсуждались проблемы анализа языка науки. Последний пятый конгресс, организованный В.к., состоялся в США в 1939 году; на этом деятельности участников кружка по организации международных встреч была прервана второй мировой войной.

К этому времени сам В.к. понес потери и был распушен. В 1934 неожиданно умер Г. Ган. В 1936 Карнап переехал на работу в Чикагский ун-т. В этом же 1936 В.к. понес непоправимую утрату: Шлик был застрелен студентом, своим бывшим учеником. После аншлюса Австрии к Германии в 1938 деятельность кружка была приостановлена, а его члены рассеялись по различным странам. Нейрат и Вайсман эмигрировали в Англию; Кауфман, Гёдель, Менгер, Гемпель* — в США; журнал «Erkenntnis» перебрался из Лейпцига в Гаагу, а в 1940 перестал выходить. Хотя В.к. прекратил свое существование, его представители создали в эмиграции, прежде всего в США, Великобритании, скандинавских странах целый ряд центров и школ, в которых в духе идей кружка развивались исследования в области логики, философии науки и эпистемологии.

Работы членов В.к. внесли крупнейший вклад в развитие научно ориентированной философии XX в. В них была прояснена природа логики и математики, выявлены отношения между логикой и языком, с невиданной до этого в философии строгостью и тщательностью исследованы структура научного знания, основные методы науки, отношение эмпирии и теории. Вместе с тем в своей установке на построение научной философии, на противостояние псевдонауке, различным формам иррационализма и спекулятивной философии («метафизики» в их терминологии) члены В.к. доходили до крайностей, до искажения реального смысла как науки, так и философии. Это вызывало оправданную критику их оппонентов. Отвечая на нее, Шлик в своей статье «Венская школа и традиционная философия» отмечал: «Часто Венскую школу обвиняют в том, что она состоит не из философов, а из врагов философии. Говорят также, что учение этой школы ничего не внесло в философию, но, напротив, способствовало ее разрушению; что анти-метафизики часто несправедливо оценивают традиционную философию, заявляя что она представляет собой в основном совокупность псевдопроблем. Я же, наоборот, полагаю, что у нас есть все основания гордиться тем, что наши идеи явились результатом длительного исторического развития человеческого разума... Мы продемонстрируем историческое понимание систем прошлого, догмы этих систем нас уже не раздражают. С чистой совестью мы можем восторгаться великими эпохами человечества, обнаруживающими проникновенное стремление к истине как в своих достижениях, так и в своих ошибках».

С. С. Введенский, В. П. Флатов

☐ Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия. М., 1993; Камниц П. Австрийская философия // Вопросы философии. 1990, № 12; Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965, гл. 13, 14; V. Kraft. The Vienna Circle. The Origin of Neo-Positivism. N.Y., 1953.

ВЕРИФИКАЦИЯ (от лат. *verus* — истинный и *facio* — делаю) — методологическое понятие, обозначающее процесс установления истинности научных утверждений в результате их эмпирической проверки. Это понятие получило широкое распространение в связи с концепцией языка науки в неопозитивизме*, в котором был сформулирован принцип В., или верифицируемости. Согласно этому принципу, всякое научно осмысленное утверждение может быть сведено к совокупности *протокольных предложений**, фиксирующих данные «чистого опыта» и выступающих в качестве функций истинности элементарных утверждений. Однако в последующих дискуссиях было установлено, что в структуре научного знания нет и не может быть каких-либо эмпирических утверждений, фиксирующих такой чистый опыт и свободных от явной или скрытой теоретической интерпретации. Необходимо также различать непосредственную В. — прямую проверку утверждений, формулирующих данные наблюдений и экспериментов (или утверждений, фиксирующих зависимость между этими данными), и косвенную В. — установление теоретических и логических отношений между косвенно верифицируемыми и непосредственно верифицируемыми утверждениями. Можно говорить и о *верифицируемости* утверждений, гипотез и теорий как о возможности В. и ее условиях. Именно анализ условий и схем верифицируемости обычно выступает в качестве предмета логико-методологических исследований. В современных концепциях В. обычно рассматривается как результат многопланового взаимоотношения между соперничающими теориями и данными их экспериментальных проверок.

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848-1915) — нем. философ, глава баденской школы неокантианства*. Преподавал философию в Лейпцигском (1870-76), Цюрихском

(1876), Фрейбургском (1877-82), Страсбургском (1882-1903), Гейдельбургском (1903-15) ун-тах. Воспринял кантовский критицизм через призму философии И.Г. Фихте и Р.Г. Лотце, вместе с тем ассимилировав в своей концепции ряд идей объективного идеализма. В. определял философию как «учение об обще-значимых ценностях». Историю он рассматривал как процесс осознания и воплощения ценностей и поэтому считал, что для философии особое значение имеет вопрос о специфике метода исторических наук, являющихся, по В., «органом философии». Критикуя предложенное Дильтеем* разделение естествознания и гуманитарных наук, В. различает науки не по предмету («науки о природе» и «науки о духе*»), а по методу: «номотетические» науки рассматривают действительность с точки зрения *всеобщего*, выражаемого посредством *естественнонаучных законов*, «идиографические» науки — с точки зрения *единичного* в его исторической неповторимости. Согласно В., общие законы несоизмеримы с единичным конкретным существованием, в котором всегда присутствует нечто невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как «индивидуальная свобода», поэтому оба метода не могут быть сведены к единому основанию. В духе «философии ценностей» он перетолковывает и теоретико-познавательную проблематику. Предметом познания, согласно В., является не действительность, а лишь определенные правила синтеза представлений, которые люди должны реализовать для того, чтобы мыслить правильно. При этом в качестве высшего критерия выносится истина как высшая ценность. Высшие ценности — истина, благо, красота и святость — являются надвременными, внеисторическими принципами, определяющими общий характер человеческой деятельности и отличающими эту деятельность от процессов, протекающих в природе. Ценности не «существуют» в

виде самостоятельных предметов, а «значат» (gelten). Субъективно они осознаются как нормы безусловного должноствования, переживаемого с аподиктической очевидностью. Всякое частное знание должно быть включено в охватывающую систему, однако осознание ценности вытекает из уникальности и неповторимости единичного: ценность придает единичному факту «значение». Поступок, в котором осуществляется определенная ценность, представляет собой лишь один из множества возможных поступков, однако с позиции осознанного через ценность должноствования в этом поступке есть не сводимая к законам природы необходимость, в основе которой лежит «причинная обусловленность нашего существа», т.е. «индивидуальная свобода».

Философия, по В., не может окончательно решить вопрос об отношении между законами природы и ценностями культуры, как не может найти и общий метод познания природы и истории. Невозможно понять мировой процесс, рассматривая лишь его закономерную форму, как невозможно при помощи одних только понятий вывести особенное и единичное из всеобщего, многообразие — из единства, конечность — из бесконечности, существование — из сущности. Поэтому во всем историческом и индивидуальном кроется остаток «непознаваемого, неизреченного и неопределимого». Неразрешимую в философии проблему разединенности сущего и должного частично решает религия, для которой противоположности обретают единство в Боге. Однако В. указывает, что и в религии остается принципиальная раздвоенность, поскольку она все же не может объяснить, почему наряду с ценностями существуют и неопределенные в ценностном отношении предметы. Дуализм ценности и реальности он истолковывает как необходимое условие человеческой деятельности, цель которой он видит в воплощении ценностей. В. известен также своими тру-

дами по истории философии, сохранившими свое значение до сих пор.

Т. Содейка (Вильнюс)

История древней философии. СПб., 1893; История новой философии. Т. 1-2. СПб., 1902-05; Прелюдии. СПб., 1904; О свободе воли. М., 1905; Платон. СПб., 1909; Философия в немецкой духовной жизни 19-го столетия. М., 1910; Избранное: Дух и история. М., 1995; Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век. М., 1995.

ВИТАЛИЗМ (от лат. *vita* — жизнь) — учение о качественном отличии жизни от неживой природы, о наличии особых факторов и сил, от которых зависят свойства живых структур. В. противостоит объяснению жизненных процессов с позиций их механистического и физико-химического понимания. В XX в. идеи В. получили распространение в 20-е годы, когда в атмосфере послевоенного духовного кризиса были поставлены под сомнение ценности рационализма, механицизма и технического прогресса. Главными представителями В. были Дриш*, И. Рейнке, Икскуль*. Основные принципы, отстаиваемые ими: телеологическая причинность и целостность в объяснении живого; наличие специфических нематериальных, витальных факторов (энтелехия, доминанта), управляющих физико-химическими процессами в живом организме и определяющих направление его развития. По Икскулью, каждый организм представляет собой подобие монады со своим собственным опытом и окружающим миром. В. повлиял на некоторых представителей философской антропологии*. Последующий ход развития биологического знания отнесил его в область натурфилософии.

ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (1889-1951) — австр. философ. Проф. философии в Кембриджском ун-те в 1939-47. Философские взгляды В. сформировались как под воздействием определенных явлений в

австр. культуре начала XX в., так и в результате творческого освоения новых достижений в сфере логики-математического знания. В молодости В. был близок деятелям венского литературно-критического авангарда, находившегося под влиянием эстетической программы издателя журнала «Факел» К. Крауса. В центре внимания здесь была проблема разграничения ценностного и фактического в искусстве. Другим важным стимулом для В. послужили концепции Фреге* и Рассела*, под руководством которых он некоторое время работал. У первого В. воспринял и творчески переработал понятия *пропозициональной функции* (что позволило отказаться от устаревшего способа анализа предложений в субъектно-предикатной форме) и *истинностного значения*, семантическое различие смысла и значения языковых выражений. У второго — метод логического анализа языка, направленный на выявление «атомарных предложений», которым в реальности соответствуют «атомарные факты», а также отдельные элементы логистической программы обоснования математики.

Первоначальная позиция В. сформулирована в его «Дневниках 1914-16 годов» (Notebooks 1914-16. Oxford, 2 ed., 1979). В них В. выражает уверенность в безграничных возможностях новой логики, в особенности логического синтаксиса. Философия, по его мнению, должна описывать практику использования логических знаков. Мировоззренческие фрагменты «Дневников» противоречиво сочетают пессимистические (в духе Шопенгауэра) и оптимистические мотивы в вопросе о смысле жизни. Данный текст, а также некоторые другие подготовительные материалы послужили основой для главной работы его «раннего» периода «ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ» (Tractatus Logico-philosophicus). Текст книги был написан в 1918, опубликован в 1921 в Германии. В 1922 вышел англ. пер. трактата с предисловием Рассела, при-

несший В. широкую известность среди англоязычных философов. Предисловие Рассела, в котором разбирались в основном логические идеи, вызвало несогласие автора книги, считавшего самым важным ее философско-мировоззренческое содержание. В 20–30-е годы логические позитивисты *Венского кружка** истолковывали отдельные положения трактата как предвосхищение своей антиметафизической программы и доктрины верификационизма. Текст книги написан в виде афоризмов, обозначенных цифрами, указывающими на степень важности того или иного афоризма. Логическая символика, применяемая в трактате, несмотря на очевидное влияние логики-математических работ Фреге и Рассела, во многом оригинальна.

Цель книги в определенном плане переключается с целями кантовского критицизма и трансцендентализма, ориентированного на установление пределов познавательных способностей. В. ставит вопросы об условиях возможности содержательного языка, стремится установить пределы мышления, обладающего объективным смыслом и несводимого к каким-либо психологическим особенностям. При этом мышление отождествляется с языком, а философия принимает форму аналитической «критики языка». Язык в ранней концепции В. выполняет функцию обозначения «фактов», основу для чего создает его внутренняя логическая структура. В этом смысле границы языка совпадают с границами «мира». Все, что оказывается за пределами «мира фактов», называется в книге «мистическим» и невыразимым. Попытки сформулировать метафизические, а также религиозные, этические и эстетические предложения неизбежно порождают бессмыслицу. Дело в том, что лишь предложения естественного языка, согласно В., сами будучи фактами, способны быть «образами» фактов, имея с ними общую «логическую форму». Последняя может быть «показана» с помощью

совершенной логической символики. Невыразимость в языке «логической формы» и отсутствие смысла у логических предложений (которые суть тавтологии или выводимы из тавтологий) объясняются тем, что наличие такой формы и есть главное условие осмысленности. Невыразимы в языке и все этические, эстетические и религиозные предложения, как и предложения «метафизики», включая и метафизические взгляды самого В.; все они признаются бессмысленными. Крайний панлогизм приводит В. к мировоззренческой позиции, созвучной философии жизни*. Факты в «Трактате» ограничены «мистическим», т.е. тем, что невыразимо и представляет собой интуитивное созерцание «мира» в целом. Научными, рациональными средствами в эту сверхъестественную сферу не пробиться. Отрицание реальности каких-либо каузальных связей между фактами порождает у В. пассивное отношение к миру, в котором, как он считал, ничего нельзя изменить. В отличие от конкретной науки философия, согласно В., не есть теория, стремящаяся к истине; она является аналитической деятельностью по прояснению логической структуры языка, устранению неясностей в обозначении, порождающих бессмысленные предложения. Такая позиция отчасти предвосхитила «антиметафизическую» программу Венского кружка. В трактате устанавливается полное соответствие между онтологическими и семантическими понятиями: «объекты» реальности обозначаются «именами», сочетания «объектов» (факты) — сочетаниями «имен», т.е. предложениями, обладающими смыслом. Элементарные предложения, как и элементарные факты, абсолютно независимы по отношению друг к другу. Все сложные предложения трактуются как функции истинности элементарных предложений. Подобная концепция вела к аналитическому взгляду на язык и обозначаемую им реальность. Отказ в конце 20-х годов

от принципа независимости элементарных предложений явился одним из первых признаков трансформации всего учения В. Видение «мира» как организованного целого, подход к «миру» с «точки зрения вечности» должны, согласно В., привести к правильной этико-мировоззренческой позиции. Данная доктрина до сих пор оказывает влияние на ряд этико-религиозных учений на Западе. В рус. пер. трактат опубликован дважды: *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат*. М., 1958; *Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. I. М., 1994.

В конце 20-х годов В. осуществил пересмотр своей ранней позиции, отказался от выявления априорной структуры языка. В связи с этим им подчеркивалось многообразие способов употребления слов и выражений естественного языка. Значение, согласно В., не есть объект, обозначаемый словом; оно также не может быть ментальным «образом» в нашем сознании. Только использование слов в определенном контексте (языковой игре*) и в соответствии с принятыми в «лингвистическом сообществе» правилами придает им значение. Проблемы значения В. тесно связывал с проблемой обучения языку; при этом он критиковал теорию остенсивных определений, подчеркивая их ограниченную применимость. В своем главном произведении «позднего» периода его творчества «ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» (*Philosophische Untersuchungen*) В. развивает этот круг идей. Работа над данным текстом (как и над материалами по философии математики) велась с середины 30-х годов вплоть до смерти философа в 1951. Книга была опубликована в 1953 одновременно с ее англ. переводом. Авторское предисловие, в котором говорится о необходимости издания этой книги вместе с ранним «Логико-философским трактатом» для того, чтобы по контрасту более ярко предстали особенности нового подхода, было написано в 1945. В. отказался

в этой работе от «пророческого» стиля «Трактата». Текст разделен на две неравные части, из которых первая имеет более завершенный и готовый к публикации характер, чем вторая. С точки зрения содержания в структуре первой части выделяют три основные группы фрагментов: 1) §1-133 — концепция языка и значения; 2) §134-427 — анализ эпистемологических (предложение, знание, понимание) и психологических (ощущение, боль, переживание, мышление, воображение, сознание и др.) понятий; 3) §428-693 — анализ интенциональных аспектов этих понятий. Текст «Исследований» начинается с критики «традиционного» понимания значения как некоторого объекта, соответствующего тому или иному слову (имени, знаку). Одновременно опровергается связанная с этой концепцией остенсивная (указательная) теория обучения языку. Взамен предлагается концепция «значения как употребления», для обоснования которой используется понятие «языковых игр». Любое слово имеет значение лишь в контексте употребляемого предложения. В. стремится переориентировать мышление философов с поиска общего и существенно-го на поиск и описание всевозможных различий. В этом смысле сам текст этого произведения есть своеобразная «тренировка» такой способности различения, осуществляемая на большом количестве примеров. При этом особое внимание уделяется правильной постановке вопросов. Продолжая номиналистическую традицию, В. отвергает наличие реальной общности языковых феноменов. Признается лишь специфическая взаимосвязь, называемая «семейным сходством». «Кристалльная чистота» своей ранней логико-философской концепции признается поздним В. особенностью лишь одной из частных «языковых игр». В то же время сохраняется оценка философского исследования как аналитической процедуры, которая, однако, уже ориентирована на естест-

венный язык, а не на «совершенный» язык формальной логики. Философия, по замыслу автора, должна возвращать словам их привычное употребление, вызывая у нас «наглядные представления» такого употребления и способность «видеть аспекты». В. надеялся, что если подобное исследование сделает языковые связи открытыми (при этом скрытая бессмыслица станет явной), то уже нечего будет объяснять, а все философские проблемы (тракуемые как «заболевания») исчезнут сами собой. В «Исследованиях» Витгенштейн развивает также критику «ментализма», в особенности настойчиво выступает против трактовки *понимания** как духовного процесса. По его мнению, понимание, как и любая другая форма лингвистической или нелингвистической активности человека, *правилосообразна*. Но люди обычно не рефлектируют по поводу «правил», а действуют инстинктивно, «слепо». В. отмечает, что язык как средство коммуникации не может даже в «мысленном эксперименте» быть представлен как сугубо *индивидуальный, приватный* язык. Появление «Философских исследований» оказалось событием, на много лет вперед определявшим характер и тенденции развития западной философии, различных направлений аналитической философии* прежде всего. В рус. переводе полностью «Исследования» были опубликованы в кн.: *Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994.*

Одной из причин отмеченного изменения позиции В. в конце 1920-х годов послужило его знакомство с математическим интуиционизмом. В своих «Заметках по основаниям математики» (*Remarks on the Foundations of Mathematics. Oxford, 1969*) он разрабатывает своеобразный кодекс «лингвистического поведения» математиков. В основе несогласия с формалистскими и логицистскими путями обоснования математического знания лежало его убеждение в ошибочности

использованных при этом «традиционных» концепций значения математических выражений. В философии математики В. развиваются некоторые идеи в духе математического конструктивизма. Он выступает против неограниченного применения закона исключенного третьего, терпимо относится к противоречиям в математических системах.

В самом позднем тексте В., впоследствии озаглавленном «О достоверности» (*On Certainty. Oxford, 1969*), рассматриваются эпистемологические вопросы и проблема скептицизма. Согласно В., сами понятия «сомнения» и «достоверности» возникают лишь в определенных системах человеческой деятельности. Сомнение всегда с необходимостью предполагает нечто достоверное, а именно определенные парадигматические предложения, не нуждающиеся в обосновании. Именно такие предложения, по его мнению, формируют наше представление о «реальности».

В философии В. были поставлены и разработаны вопросы, во многом определившие характер всей новейшей англо-амер. аналитической философии. Существуют также попытки сближения витгенштейнианства с феноменологией* и герменевтикой*, с различными видами религиозной философии. В последние годы на Западе опубликованы многие тексты из обширного рукописного наследия.

А. Ф. Грязнов

☞ Философские работы. Ч. I, 2 (кн. I). М., 1994; Лекция об этике. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэдера // Историко-философский ежегодник. М., 1989; *Werkausgabe in 8 Bde. Fr./M., 1984.*

☞ Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993; *Грязнов А. Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. М., 1985; Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства. М., 1991; Козлова М. С. Концепция философии в трудах позднего Витгенштейна // Природа философского знания. М., 1975; Сокулер З. А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. Долгопрудный, 1994.*

ВЛАСТЬ (*power, Macht, pouvoir*). Понятие В. восходит к греческому *dynamis* и к латинскому *potentia*, тем самым указывая на потенциальный характер данного феномена. В. есть прежде всего возможность, потенциал, можествование, а не нечто ставшее и неизменное. Именно на этом обстоятельстве заостряет внимание современная политическая философия. Так, Арендт* определяет В. как «то, что приводит к наличию и удерживает в наличии сферу общественного», что «обеспечивает наличие потенциального пространства явлений между действующими и говорящими». Эта дефиниция заострена против классического определения Вебер* (В. есть «всякая возможность проводить свою волю в рамках некоторого социального отношения, в том числе вопреки сопротивлению»). Веберовское понятие В. базируется на модели целеинструментального действия: поведение отдельных индивидов и групп состоит в преследовании определенных целей, для осуществления которых они избирают соответствующие средства. В. (*Macht*) есть распоряжение средствами, необходимыми для навязывания собственной воли другим. Это инструментальное отношение Арендт определяет как *насилие (Gewalt)*. Насилие по своей природе инструментально; как всякое средство, оно нуждается в цели; но то, что нуждается для своего оправдания в другом, принадлежит предметам функционального, а не эссенциального рода. В отличие от насилия В. есть цель в себе. Структура власти предшествует всяким возможным целям. Она имеет принципиально инструментальную природу, принадлежа условиям человеческой совместности как таковой (*das menschliche Zusammen selbst*). Арендтовское понятие В. исходит из модели коммуникативного действия. В., согласно Арендт, соответствует «человеческой способности не только что-либо делать или как-либо действовать, но объединяться с другими и действовать

в согласии с ними». Отдельный субъект никогда не обладает властью. В. всегда имеет место в группе и существует лишь до тех пор, пока существует группа. Это неинструменталистский, ориентированный на взаимопонимание подход оказал значительное влияние на «теорию коммуникативного действия» Хабермаса*.

Согласно Арендт, В. не нуждается в оправдании, ибо внутренне присуща человеческим сообществам как таковым, но нуждается в *легитимации*. Легитимация В. опирается на цели, ставимые той или иной группой, и на средства, используемых для реализации этих целей. Легитимация вытекает из истока власти, удерживающего определенную группу как целое. Если притязание на В. легитимруется отсылкой к прошлому, то оправдание используемых для осуществления власти средств происходит через апелляцию к цели, лежащей в будущем. Поэтому насилие может быть оправдано, но не может быть легитимировано. Обычное отождествление В. и насилия происходит, по Арендт, оттого, что регулируемое государством человеческое общежитие интерпретируют как *господство*. Господство всегда основано на насилии (например, завоевание или оккупационные власти). Чистое, открыто практикуемое насилие занимает место власти там, где В. потеряна. Хотя насилие проистекает не только из бессилия, утрата В. — один из важнейших источников насилия. Насилие не просто выражает утрату власти, оно уничтожает В. даже тогда, когда с его помощью хотят удерживать В. Такие надежды, однако, иллюзорны, ибо насилие не в состоянии произвести В.

Проблема В. проходит «красной нитью» через мышление Фуко*. В., согласно Фуко, не есть В. правительства или какого-либо аппарата, гарантирующего порядок в государстве. В. не есть и тип подчинения, отличный от насилия. В. не есть, наконец, и система господства, удерживаемого одной группой по отношению к другой

и обуславливающего поляризацию общества на два лагеря. В. есть скорее многообразие отношений сил, заполняющих и организующих определенную сферу, игра, в ходе которой сталкивающиеся друг с другом тенденции усиливают, изменяют, переворачивают силовые соотношения.

Условие возможности В. заключено не в изначальном существовании некоего средоточия (таких как государственное насилие или государственный суверенитет), от которого были бы производны низшие формы В., а в «вибрирующем цоколе соотношений сил», постоянно порождающих ситуации В. и всегда носящих нестабильный и локальный характер. В. вездесуща не потому, что наделена привилегией все собирать в единство, а потому, что она производится в любой момент и в любом месте. Она поэтому не воплощена в некотором центральном институте и не является «властью властвующего», а представляет собой поле возможное, создаваемое спонтанными соотношениями сил.

В. несводима к репрессии. Если В. ограничивается только функцией подавления, т.е. используется как чисто негативная В., она становится чрезвычайно хрупкой. В. сильна там, где производит положительные эффекты на уровне влечения. Это относится и к уровню знания. В. не препятствует знанию, а производит его. Знание не освобождает от В. (над нашей душой, нашим телом, нашим полом); производство знания само есть составная часть распространения и осуществления В., а значит — подчинение индивидов той В., которую они сами породили. В. не есть нечто, что можно захватить и делить, отнять и удерживать, ибо она осуществляется в бесчисленных точках, в игре неравных и подвижных отношений. Отношения В. не рядоположены другим (экономическим, познавательным, половым) отношениям, а имманентны им. Властные отношения, таким образом, не следует связывать с отношениями насилия; они принадлежат не столько

общественной надстройке, сколько базису общества, они есть везде, где есть воздействующие друг на друга различные силы. В этом смысле В. не спускается «сверху», а приходит «снизу». Отношения В. носят одновременно и интенциональный, и несубъективный характер. С одной стороны, не существует В., которая бы не развертывалась в качестве ряда намерений и целеполаганий; с другой стороны, В. далеко не является результатом выбора или решения индивидуального субъекта. Поэтому поиски «генерального штаба», несущего ответственность за рациональность В., лишены смысла. Ни правящие касты, ни общественные группы, контролирурующие государственный аппарат, ни хозяйственные структуры, принимающие важнейшие экономические решения, не обладают полной властью, не имеют в своем распоряжении всю функциональную сеть общества.

Не случайно специальным объектом исследования Фуко стала история возникновения позитивной В. над телом* и духом, сложившейся в течение последних трех столетий, а также того, с какими специфическими техниками она связана (этот тип власти Фуко называет «био-властью»).

В центре концепции В., развиваемой Лефортом*, находится критика теории В. у Маркса и тоталитарной практики, связанной с марксизмом*. Лефорт ставит под вопрос притязание коммунистической идеологии на обладание привилегированным знанием закономерного хода истории и вытекающую отсюда утопию самопрозрачного общества как свободного от конфликтов гомогенного сообщества, которое, в случае необходимости, может утверждать себя и с помощью (революционного) насилия. В противовес западноевропейским левым, опирающимся на марксистско-ленинскую концепцию демократической В., Лефорт понимает и демократию, и тоталитаризм как следствие одного и того же процесса — секуляризации оснований легитимации от-

правления В. в современную эпоху. Институциональные формы демократического отправления В., возникшие в современности, следует рассматривать не как окончательные и само собой разумеющиеся, а как особые формы В. Лефортовская концепция демократии разворачивается в поле напряжения между символической репрезентацией В. в принципиально не свободном от конфликтов обществе и конкретным институциональным воплощением этих репрезентаций. В этом поле формируется «самоправление» общества; основанный на таком самоуправлении общественный процесс необходимо понимать как открытый, не обусловленный никаким превращенным в практическое насилие знанием.

Исследование функций, выполняемых той или иной властной инстанцией, а также внутренней логики действий соответствующей группы людей, Лефорт проводит в два этапа. Он анализирует, во-первых, позицию социального пространства, возникающего в процессе осуществления В., во-вторых — комбинацию суверенитета между самоутверждением и самоплеением. Никто не «посажён» на место В. с несомненной достоверностью, перед каждым, кто его занимает, постоянно стоит вопрос об удостоверении этого факта. Он всякий раз вынужден делать это заново, и всякий раз неокончательно. Опасность утраты В. коренится в ложном убеждении в обладании ею как окончательным фактом.

Не существует В., которая не была бы остенативной (демонстративной). Сущностным признаком В. и ее отправления всегда является собственный лексикон, пафос престижа, апелляция к легендарному прошлому, самоинсценирование в эмблемах, особых формах обихода и церемониях. Эти элементы нельзя объяснить инструментально-прагматически. Броское великолепие демонстрирующих В. акций показывает зазор между властью предержащими и подчиненными, без которого В. казалась бы шат-

кой и тем, и другим. Лишенная демонстративной роскоши В. не вызывает послушания. Дороговизна символических мероприятий В. свидетельствует отнюдь не об упоении ею, а о страхе ее потерять. Вместе с тем знаки, сопровождающие правящих, определяют отношение последних к действительности, превращая их в пленников тех представлений, которые имеют о них другие.

Фолькер Кайза (Эрфурт)

- Власть. М., 1989; B. Russel. Power. L., 1938; B. de Jouvenel. Du pouvoir: histoire naturelle de sa croissance. Genf, 1947; K. Mannheim. Freedom, Power and Democratic Planning. L., 1965; H. Arendt. Macht und Gewalt. München, 1971.

ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ — мыслимые альтернативные состояния. Идея В.м. широко используется в семантическом анализе модальных понятий. Она впервые появляется в модальной теории средневекового философа Дунса Скотта, рассматривавшего возможное в качестве априорной области концептуальной непротиворечивости. Среди логических возможностей им выделялись реальные альтернативы действительному миру. Лейбниц использовал идею В.м. для толкования необходимо истинного как того, что имеет место во всех В.м., а случайно истинного — как того, что имеет место в некоторых из них. Опираясь на учение Лейбница, Карнап* способствовал формированию современной теории модальностей, уточняя идею В.м. в понятии «описания состояния». Метод семантик В.м. создан благодаря независимым работам С. Кангера, Р. Монтегю, Крипке*, Хинтикки*, А. Прайора, С.А. Мередита, И. Томаса. В неклассических логиках под В.м. могут пониматься положения дел, описывающие различные состояния объектов; восприятия, представления, мнения, знания субъекта; ситуации, допустимые в контексте тех или иных норм, ценностей, предпочтений. По качеству и количеству информации разли-

чаются полные и неполные, противоречивые и непротиворечивые миры. В.м. можно рассматривать как своеобразные факторы, от которых зависит истинность высказываний. Важную роль в семантиках В.м. играет отношение достижимости между мирами, которое позволяет исследовать зависимость характеристик модальных понятий от различных способов связи между мирами.

ВРИГТ (von Wright) **Георг Хенрик фон** (р. 1916) — финский логик и философ. С 1943 — проф. Хельсинкского ун-та, в 1945 был приглашен в Кембридж, где после ухода Витгенштейна* на пенсию занял его должность. С 1951 работает в Финляндии, с 1961 — действительный член Академии Финляндии, в 1968–70 был президентом Академии Финляндии и президентом Финского научного общества, в 1975–78 — президентом Международного института философии. Его философские взгляды сформировались под влиянием Э. Кайла, Ч.Д. Бруада, Мура* и особенно Витгенштейна. В. один из крупных представителей аналитической философии*. Тематика его работ весьма разнопланова, однако преимущественно научные интересы сосредоточены в области логики, эпистемологии и философии науки. Он исследовал проблемы индукции и вероятности, каузальности и детерминизма, времени и изменения. В его работах лежат истоки ряда новых разделов современной логической науки: релевантной, деонтической логики, логики оценок, предпочтений, действий, изменения, времени, истины.

См. Логико-философские исследования. Избранные труды. М., 1986; Logical Studies. L., 1957; Norm and Action. L., 1963. Explanation and Understanding. N.Y., 1971; Causality and Determinism. N.Y., 1974; Wittgenstein. Oxford, 1982.

ВСЕМИРНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ КОНГРЕССЫ проводятся с 1900. В начале века конгрессы собирались раз

в 3–4 года, начиная с Амстердамского конгресса (1948) они имеют постоянную периодичность и проходят раз в пять лет. На том же Амстердамском конгрессе была основана Международная федерация философских обществ, под эгидой которой с тех пор проводятся эти конгрессы. Местами проведения 20 конгрессов являются: Париж (1900), Женева (1904), Гейдельберг (1908), Болонья (1919), Неаполь (1924), Нью-Йорк (1927), Оксфорд (1930), Прага (1934), Париж (1937), Амстердам (1948), Брюссель (1953), Венеция (1958), Мехико (1963), Вена (1968), Варна (1973), Дюссельдорф (1978), Монреаль (1983), Брайтон (1988), Москва (1993), Бостон (1998). Тематика конгрессов включает как традиционные области философии, так и ту проблематику, которая привлекает внимание мирового философского сообщества в тот или иной период. Тематика секций Бостонского конгресса следующая: метафизика, онтология, теория познания, логика и философия логики, теоретическая этика, биоэтика и медицинская этика, прикладная этика, философия ценностей, моральная философия, эстетика и философия искусства, философия образования, философская методология, философская антропология, философия науки, философия математики, философия технологии, философия языка, философия действия, философия религии, философия истории, философия культуры, философия и гендерные проблемы, философия спорта, античная философия, средневековая философия, философия Нового времени, современная философия, философия в Африке, философия в Азии, философия в Латинской Америке, компаративная философия, философия сознания, философия и когнитивные науки, личности и персональная идентичность, социальная философия, философия экономики, политическая философия, философия права, права человека, философия и литература, филосо-

фия и окружающая среда, философия и дети, философия школы, философия интерпретации.

ВУДЖЕР (Woodger) **Джозеф Генри** (1894 -1981) — брит. философ и биолог. В 1922-59 — проф. Лондонского ун-та. На взгляды В. большое влияние оказали Рассел*, Уайтхед*, неопозитивисты Венского кружка*, Тарский*. По мнению В., философия науки*, в частности философия биологии, призвана ликвидировать разрыв между высоким уровнем экспериментирования в эмпирической науке и низким уровнем теоретического исследования. Для решения этой задачи в биологии он предпринял систематический анализ основных антитез биологии — механицизма и витализма*, преформации и эпигенезиса, телеологии и причинности, структуры и функции, организма и среды и т.п. Методом такого анализа являлось уточнение употребления биологических понятий, не использующее специальной логической техники. Задача эпистемологии, по В., состоит в конструировании постулатов, которым подчиняются объекты, относящиеся к области психофизических корреляций. Он сформулировал главные положения органицизма, претендующего на установление специфики биологических систем. По В., если в неживых организованных системах (кристаллы,

машины и т.п.) отношения случайны для частей таких систем и не видоизменяют их настолько глубоко, что они не могут существовать вне данного целого, то для живых систем отношения их частей органичны, не случайны и настолько глубоки, что часть вне данного целого утрачивает свойства, присущие ей в составе целого. В. считал, что дифференциация функций живого целого осуществляется не только в пространстве, но и во времени. Подчеркивал важное значение для организма иерархии его частей и элементов, которые делил на биологические и небιологические; отмечая способность первых к самовоспроизведению. Под влиянием логического позитивизма В. разработал принцип биологического объяснения*, в котором он выделил три основные группы данных: 1) организм как целое; 2) органические части организмов, 3) внешняя среда организмов. Между этими группами и в каждой из них существуют пространственно-временные, причинные, генетические и органические, или телеологические, отношения. Начиная с середины 1930-х годов много внимания уделял проблемам аксиоматизации биологии.

☞ Biological Principles. L., N.Y., 1929; The Axiomatic Method in Biology. Cambridge, 1937; Biology and Language. Cambridge, 1952; Physics, Psychology and Medicine. Cambridge, 1956.

Г

ГАБИТУС (от лат. *habitus* — внешность) — используемое в социологии и социальной философии понятие, обозначающее *инкорпорированную*, т.е. встроенную в человеческое тело, «записанную» на нем историю и социальность. Понятие Г. было введено Элиасом* и Бурдьё* для выражения того обстоятельства, что в процессе социализации человек обретает определенные телесные и поведенческие навыки, которые не являются биологическими по своей природе, но превращаются в неотделимую от его телесности «натуру». Г. проявляется в многообразных феноменах: в способах жестикуляции, в формах сексуального поведения, в манерах питания, гигиены, отправления естественных потребностей, в характере прически, в типе одежды и т.п. Как система приобретенных схем поведения Г. определяет правила и границы тех социальных игр, в которых участвует индивид. Это понятие позволяет в определенном аспекте связать индивидуальное и социальное, преодолевая тем самым традиционную альтернативу методологического индивидуализма* и методологического холизма (коллективизма) в социальной теории.

ГАДАМЕР (Gadamer) Ханс-Георг (р. 1900) — нем. философ. Изучал философию, германистику и историю искусств сначала в Бреслау (ныне Вроцлав), затем (1919-22) в

Марбурге. Под руководством Наторпа* и Н.Гартмана* защитил диссертацию «Сущность удовольствия в диалогах Платона» (1922). Служил лекции Шелера* и Гуссерля*, работал в семинаре Хайдеггера*. Философское образование дополнил классико-филологическим (на кафедре Пауля Фридлендера в Марбургском ун-те), по завершении полного курса обучения представил к защите работу «Диалектическая этика Платона» (на материале диалога «Филеб»). В 1927-36 — доцент в ун-тах Марбурга и Килия, в 1937 — проф. в Марбурге, с 1939 — в Лейпцигском ун-те (в 1947-49 — ректор), 1949-68 — во Франкфурте на Майне (где получает заведование кафедрой, руководимой ранее Ясперсом*). После выхода на пенсию (1968) живет и работает в Гейдельберге. Вплоть до конца 80-х — активный участник философских семинаров, в том числе в США. В 90-е — частый гость международных коллоквиумов (особенно в Италии).

Г. — основоположник философской герменевтики*. В отличие от предшествующей герменевтической традиции философская герменевтика не сводится к разработке методологии понимания текстов (и вообще не является такой разработкой), а представляет собой своего рода философию понимания*. Ее предмет образуют не только «понимающие» (историко-гуманитарные) науки, но — в той мере, в

какой феномену понимания при дается универсальный характер, — вся совокупность человеческого знания о мире и бытия в нем.

Понимание для Г. — способ существования познающего, действующего и оценивающего человека. Ставя вопрос об условиях возможности понимания, Г. стремится преодолеть односторонне гносеологическую ориентацию философского мышления (которое, начиная с Канта, занималось исследованием условий возможности познания) и перевести философствование в плоскость онтологии*. Понимание в качестве универсального способа освоения человеком мира конкретизируется Г. как «опыт». Действительность не только (теоретически) познается, но и (жизненно-практически) «испытывается» человеком, поэтому у Г. часто речь идет не о «познании», а об «опыте» мира. Последний включает в себя и непосредственность переживания («опыт жизни»), и различные формы практически и эстетически опосредованного освоения реальности («опыт истории», «опыт искусства»). Основные механизмы формирования опыта заложены в языке. Язык задает исходные схемы человеческой ориентации в мире, предваряя его схватывание в понятиях. Допонятийные и дорефлексивные формы освоения действительности, реализующиеся на уровне предпонимания* и лежащие в основе теоретического познания, описываются Г. как «преднамерение», «предусматривание», «предвосхищение», «предмнение» и т.д. — эти понятия иерархически не упорядочены. Главное для Г. — показать обусловленность рефлексивно-теоретического освоения мира допредикативными формами знакомства с ним. В качестве основной такой формы Г. выделяет «предрассудок» (Vor-urteil, буквально: пред-суждение). В сознательном использовании этого двусмысленного термина — полемика Г. с философией

Просвещения, провозгласившего своей целью очищение разума от предрассудков.

Фундаментальной характеристикой человеческого бытия и мышления Г. считает историчность*: его определенность местом и временем и, следовательно, той «ситуацией», в которой человек себя застает. Возможность встать на позицию надвременного, внеисторического субъекта — иллюзия «идеализма сознания» (под таким именем у Г. выступает классическая европейская философия от Декарта до Гуссерля включительно). Преодолеть эту точку зрения и тем самым перевести философствование в онтологический план Г. пытается с помощью понятия игры*. Выход за горизонт «мыслящего себя мышления» в философской герменевтике происходит путем обращения к языку, рассматриваемому как аутентичный способ самораскрытия истины бытия. В критической оппозиции позитивистски-сциентистскому направлению современной философии Г. стремится показать несводимость истины к тому ее понятию, которое сложилось в рамках новоевропейской науки. Истина есть не характеристика познания, а характеристика самого бытия. Она не может быть схвачена с помощью «метода», операционализована познающим субъектом, а может лишь приоткрыть себя понимающему осмыслению. Истина «свершается», и преимущественный способ ее «свершения» («события») — искусство.

Исходя из этих положений, Г. переосмысливает традиционно-герменевтическую проблематику. Понимание текста предстает как экзистенциальное событие человеческой жизни, а осмысление прошлой культуры («опыт традиции») выступает как форма самоосмысления индивида и общества. Онтологическое условие понимания — его укорененность в традиции, «причастность» ее бытию как субъекта, так и

объекта понимания. В противовес прежней герменевтике, различавшей понимание, истолкование (интерпретацию) и «применение» («апликацию») как относительно самостоятельные процедуры, Г. утверждает их тождество: 1) понимание всегда является «истолковываемым», а истолкование — «понимающим»; 2) понимание возможно лишь в качестве «применения» — соотношения содержания текста с культурным и мыслительным опытом современности. «Предрассудки» историка не препятствуют пониманию, а способствуют ему, во-первых, позволяя максимально заострить инаковость текста по отношению к интерпретатору (момент «чуждости» в истолковании), во-вторых, способствуя трансляции опыта от поколения к поколению и тем самым обеспечивая континуум традиции (момент «интимности» в истолковании). Интерпретация* текста, таким образом состоит не в воссоздании первичного (авторского) смысла текста, а в создании смысла заново. Каждый акт интерпретации — событие в жизни текста, момент его «действенной истории», а тем самым и звено «свершения традиции».

Отказываясь от разработки теории интерпретации (Г. удовлетворяет ее разработка у Бетти*), философская герменевтика сосредоточивает внимание на продуктивной стороне истолкования текстов. Интерпретацию культурной традиции Г. рассматривает как диалог прошлого и настоящего. Диалог осуществляется в «вопросно-ответной» форме: важно не только реконструировать вопрос, ответом на который данный текст является, но и отнести этот вопрос к себе. Диалог с традицией для Г. — не культурологическая задача, а самостоятельный источник философского знания. Образцом для него служит Хайдеггер. Но обращение к философской традиции нацелено не на «деструкцию метафи-

зики», а на ее максимальную активизацию в контексте современного мышления. В поисках путей преодоления одностороннего когнитивизма Г. обращается к наследию Аристотеля и Канта. «Практическая разумность», объединяющая в себе и познавательную, и нравственную стороны отношения человека к миру, должна вывести человечество из тупика, в который его завело инструменталистски ориентированное мышление. Непреходящее значение Платона Г. видит в понимании философствования как диалога (диалогическую модель философии Г. заостряет против монологизма гегелевской диалектики). Критикуя новоевропейский «субъективизм» (трансценденталистски ориентированного неокантианства и феноменологии, отправным пунктом которых является автономный и автореферентный субъект), Г. апеллирует к Гегелю.

Центральным произведением Г., принесшим ему мировую известность, стала работа «ИСТИНА И МЕТОД: основные черты философской герменевтики» (1960, рус. пер. 1988 неудачен). Название работы носит провоцирующий характер: союз «и» обозначает здесь не столько связь «истины» с «методом», сколько их определенную несовместимость. Демонстрируя «неметодическую» суть человеческого познания, Г. стремится показать, что способ познания, связанный с понятием науки и лежащим в ее основе понятием метода, не является ни единственным, ни универсальным. Культурно-историческая традиция знает различные способы человеческого отношения к миру. Научно-теоретическое его освоение — лишь одна из возможных позиций человеческого бытия. Можно выделить три основных формы связи человека с миром, три основных вида опыта и, соответственно, три измерения, в которых разворачивается бытие человека: «эстетическое», «историческое» и «языковое» (им

соответствуют три основных раздела книги). Все три термина несут на себе печать условности, т.к., во-первых, они не обозначают принципиально различных сфер, а, во-вторых, сложившийся за последние полтора столетия характер их использования привел к обеднению их значения. Записанное по ведомству «эстетики» искусствоведение недопустимо сузило опыт истины, обретаемый в искусстве и посредством искусства. Под влиянием Канта, усматривавшего основу прекрасного в априорной структуре субъективности, произошло забвение того фундаментального обстоятельства, что искусство есть способ раскрытия истины. Историзм* XIX в. изъясил из исторической сферы «герменевтическое измерение»: историю стали изучать, вместо того чтобы ее понимать. К текстам прошлого стали подходить «лишь исторически», т.е. рассматривать их исключительно как продукт определенных социально-культурных обстоятельств, как если бы они не имели никакого касательства к нам. В стремлении преодолеть ограниченность позитивистски ориентированной исторической науки Дильтей* предложил психологический подход к осмыслению феноменов прошлого: их нужно не просто объяснить, исходя из определенно-го представления о связи общего и частного, но и понять, воспроизведя как уникальное порождение индивидуальности. Однако герменевтическая проблема, т.е. проблема понимания, тем самым не раскрывается — для понимания недостаточно перемещения интерпретатора в «горизонт» автора, необходимо «переплавление» их горизонтов. Последнее же может произойти только благодаря чему-то третьему, тому общему, в чем смогут примириться позиции обоих. Таким «третьим» выступает язык, рассматриваемый с точки зрения его бытийного статуса, т.е. как особая реальность, внутри которой человек себя заста-

ет и которая не может быть схвачена средствами социологического или психологического исследования. В стихии языка осуществляется как понимание человеком мира и его самопонимание, так и понимание людьми друг друга. Г., однако, не ограничивается указанием на язык как основное условие возможности человеческого бытия, а стремится продемонстрировать, что «бытие, которое может быть понято, есть язык». Как несущая основа передачи культурного опыта от поколения к поколению язык обеспечивает возможность традиции, а диалог между различными культурами реализуется через поиск общего языка.

В.С. Малахов

Актуальность прекрасного. М., 1991; Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960; Platons dialektische Ethik. Leipzig, 1931; Hegels Dialektik. Tübingen, 1971; Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Fr./M., 1976; Heideggers Wege. Tübingen, 1983; Lob der Theorie. Fr./M., 1984; Das Erbe Europas. Fr./M., 1989; Gesammelte Schriften. Tübingen, Bde.1-10, 1982.

ГАРТМАН (Hartmann) Николай фон (1882-1950) — нем. философ. Учился в Петербургском ун-те, после 1905 жил в Германии, с 1909 преподавал философию в Марбурге, с 1925 — проф. Кёльнского, а затем Берлинского ун-тов, в 1945-50 работал в Геттингене. Г. — один из немногих системосоздателей в западной философии XX в. В процессе имманентной критики неокантианского *гносеологизма* Г. утвердился на позиции примата онтологии* в структуре философских исследований. Эту позицию он впервые сформулировал и обосновал в кн. «Основные черты метафизики познания» (1921). Метафизика познания, по Г., предполагает рассмотрение субъект-объектного отношения в более широкой, онтологической перспективе с точки зрения его укорененности в бытии.

Эту задачу Г. предполагает решить с помощью феноменологического понятия интенциональности* как имманентно-трансцендентного отношения между субъектом и объектом. Согласно этой позиции, предмет познания лежит за пределами самого познавательного акта и, таким образом, представляет собой реальное бытие. В этом концепция Г. отличается от взглядов Гуссерля*, понимавшего под реальным бытием трансцендентальную субъективность и тем самым оставлявшего различие между имманентным и трансцендентным в сфере сознания. Поэтому Г., подчеркивая реальность бытия, опирается непосредственно на Шелера*, не разделяя, однако, его спиритуалистической интерпретации реальности.

О принципиальном расхождении Г. со спиритуализмом свидетельствует его труд «Возможность и действительность» (1938), в котором он проводит анализ модальностей. Г. приходит к выводу, что возможность, в сущности, есть необходимость, а необходимость, в свою очередь, есть не что иное, как действительность. Возможным является лишь то, что было или будет реальным, а реальная возможность неотличима от действительности*. Действительность Г. понимает как бытие, единственный атрибут которого — действительность. Признать действительной еще и возможность означает, по Г., отождествить идеальное бытие с реальным, которое всегда необходимо и только необходимо, но это необходимость факта, а не понятия. Так Г. обосновывает отличие своей «новой онтологии» от всей традиционной метафизики* с ее тенденцией к панлогизму. Редуцируя реальную возможность к необходимости, Г. лишает себя концептуальных средств выражения процессуальности, ибо становление, процесс, развитие предполагают превращение возможности в действительность, что, по Г., несовместимо с «законами модальности».

В трактовке реальности у Г. необычайно рельефно выражена несводимость бытия к мышлению. Это особенно заметно в его учении об эмоционально-трансцендентных актах, развернутом в работе «К основанию онтологии» (1935), в которой чувствуется влияние не только Шелера, но и Хайдеггера. Согласно этому учению, если познание превращает реальность в объективную предметность, за которой только угадывается независимое от сознания бытие, то в эмоционально-трансцендентных актах сама реальность выступает непосредственно и прямо. В воспринимающих актах, представляющих собой прежде всего переживания субъекта, вызванные разнообразными жизненными обстоятельствами, реальность как бы навязывает себя субъекту, неожиданно вторгаясь в его внутренний мир. В проспективных актах реальность выступает в антиципациях (предвосхищениях) субъекта, из которых самые главные — надежда, страх* и беспокойство. И наконец, в спонтанных актах инициатива соприкосновения с реальностью целиком принадлежит субъекту. Это такие акты, как воледеление, желание и воля. В своей совокупности эмоционально-трансцендентные акты служат, по Г., лучшим опровержением сомнений относительно существования реального мира и обличают несостоятельность солипсизма. Хотя реальность обнаруживает себя как иррациональная данность, она вполне доступна познанию в своих общих чертах. В целом позиция Г. — статический стратификационизм, признающий существование материи и духа как различных слоев бытия, не сводимых друг к другу.

В кн. «Строение реального мира» (1940) Г., отталкиваясь от феноменологической очевидности «расслоения мира» на серию пластов (неорганическая природа, жизнь, психическое и духовное бытие), утверждает иерархичность ми-

рождения. Соотношение между ступенями иерархии, с его точки зрения, определяется специфическими «законами расслоения». Так, «закон возвращения» фиксирует присутствие закономерностей низших слоев в высших, «закон нового» отмечает специфику высшего по сравнению с низшим, «закон дистанции» подчеркивает своеобразие внутренней детерминации в каждом новом слое бытия. Принцип детерминизма проявляется повсюду — его всеобщность вытекает из отождествления в концепции Г. действительности с необходимостью, — но способ детерминации меняется от слоя к слою (напр., процессы воли предполагают «экстракаузальные» детерминанты). В системе Г. нет места идее развития, проблемы генезиса выносятся за пределы «критической онтологии», а основная последовательность слоев бытия дана как факт, допускающий лишь анализ, но не генетическое объяснение.

В анализе духовного бытия Г. придает решающее значение исследованию взаимодействия личного и объективного духа. Здесь он стремится избежать явного идеализма своих предшественников, утверждая, что объективный дух реально не существует помимо человеческих индивидуальностей, но представляет собой их всеобщую, отчужденную и обезличенную форму. Как стихия всеобщего, объективный дух возвышается над индивидуальным сознанием точно так же, как индивидуальное сознание человека над его биологическим организмом. Как высший уровень бытия объективный дух представляет собой целостность, обладающую собственной структурой и принципами, из которых и складываются его специфические проявления — философия, искусство, литература, наука, техника, религия и мифы. Когда индивид реализует свою психическую энергию в одной из всеобщих форм (или сразу в нескольких), он становится историчес-

ким деятелем. Так возникает «живой дух» исторического процесса — только соединение индивидуального конечного духа с всеобщими формами деятельности конституирует, по Г., историческое бытие. Г. синтезирует взгляды Гегеля и Дильтея*, пытаясь преодолеть мистику гегелевского абсолютного духа с помощью дильтеевского психологизма и уравновесить иррационализм Дильтея гегелевским рационализмом. Продолжая рассуждения Гуссерля и Шелера, Г. указывает на то, что интенциональность присуща не только перцептивной и репрезентативной сторонам сознания, но и аффективной. Это значит, что эмоции не только принадлежат внутреннему миру личности, но подразумевают существование неких предметностей объективного порядка за пределами субъективных актов. Они-то и есть *ценности*. Субъективный полюс ценностного отношения составляют эмоционально-трансцендентные акты, а объективный — их интенциональные предметы, то есть ценности. По Г., ценности не могут познаваться рационально, они открываются лишь в актах любви и ненависти, которые представляют собой особые ценностные чувства, заставляющие человека мгновенно и безотчетно, т.е. интуитивно, предпочитать один образ действий другому или восхвалять одно произведение, порицая иное. Г. не оставил после себя школы. Однако его влияние заметно и в последующей разработке онтологических проблем (П. Вейсс, Г. Якоби), феноменологической этики (Д. Гильдебранд) и эстетики (Ингарден*, Дюфрен*).

М.А. Киссель

✎ Эстетика. М., 1958 (перевод неудачен); Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. М., 1995; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. В., 1921; Zur Grundlegung der Ontologie. В., 1935; Möglichkeit und Wirklichkeit. Meisenheim, 1938.

✎ *A. Buch* (Hg.). Nicolai Hartmann 1882-1982. Bonn, 1982.

ГВАРДИНИ (Guardini) Романо (1885-1968) — нем. католический философ и теолог итал. происхождения. С 1910 — священнослужитель, в 1921 — приват-доцент в Бонне, в 1923 — проф. философии религии и католического мировоззрения в Берлине. В 1939 отстранен нацистами от преподавания. В 1946 — проф. в Тюбингене, в 1949 — в Мюнхене. Г. получил признание прежде всего как общественный деятель, как лидер движения католической молодежи, воспринимавшийся не столько как философ и профессиональный теолог, сколько как учитель, чьи книги и пастырская деятельность служат духовному возрождению европейской культуры. Весьма близкие к платоновско-августинской традиции, глубоко связанные с наследием Бонавентуры, Данте и Паскаля, сочинения Г. принесли ему мировую славу. Г. как философ испытал влияние Дильтея*, Зиммеля*, Гуссерля*, Шелера*, Фрейда*. Основным устремлением Г. было создание новой антропологии.

В своем главном произведении «Противоположность. Философия конкретно-жизненного» (1925) Г. выдвигает тезис, согласно которому мы сталкиваемся с «идеей противоположности» в непосредственной жизни. Независимо от того, представлена ли она на анатомически-физиологическом, эмоциональном, интеллектуальном или волевом уровне, на уровне индивида или общества, противоположность есть род «явленности», созидательная и действительная основа жизни. Г. различает три основных группы противоположностей: *интраэмпирические, трансэмпирические* и *трансцендентальные*. К первым Г. относит следующие пары: акт и строй (динамика и статика); форма и полнота; целое и (жизненно) особенное. Ко вторым — творческий акт и порядок (производство и расположение); изначальность и правило; овнутрение и

выхождение из себя (имманенция и трансценденция). К третьим — родство и обособленность; членение и связность. Между парами противоположностей имеются такие связи, что обе стороны каждой противоположности прямо или косвенно соединяются с каждой из сторон другой противоположности. Следствием этого является возникновение множества внутренних напряжений. Пары противоположностей составляют также так называемые первичные и вторичные «энантиологические ряды», формирующие первичную структурную противоположность, которой охватывается все что поддается осмыслению. Всякая система противоположностей ищет связи вовне, которые различаются по интенсивности и длительности и имеют безграничные возможности для соединения. Из существования таких связей Г. выводит возможность «энантиологической социологии».

Познание Г. считает «конкретно-жизненным отношением» конкретного человека к конкретному предмету. Он подразделяет познание на понятийное и интуитивное («изобразительное»). Невозможные в чистом виде, рация и интуиция взаимосвязаны и обуславливают друг друга. На идеи противоречия базируется у Г. и его философия культуры*. По его мнению, в античности и в Средние века научная мысль пребывала в жизненном целом, сознание единства охватывало различные культурные сферы. Новое время характерно обособлением единичных жизненных областей. Однако требование «автономии культурной сферы» ведет нас от «критической чистоты» к разрушению единства субъекта, духовной жизни и миропорядка. К тому же в современной философии господствует дух наукообразной абстрактности. Поэтому Г. считает необходимым осуществить «критику конкретного разума» в виде сосредоточенного созерцания конкрет-

ной противоположности, ибо только так можно постичь «естественную мистерию живого», выразить «сверхрациональное зерно» во всяком конкретно-жизненном. Результатом этого должна стать смена индивидуалистической этики новым коллективизмом, «товариществом по существованию», которое — при условии, что оно будет осмыслено исходя из личности — станет великим положительным «началом массы».

☞ *Geist der Liturgie*, 1918; *Christliches Bewusstsein. Versuch über Pascal*, 1934; *Religion und Offenbarung*, 1958; *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung*, 1953.

ГВАТТАРИ (Guattari) **Феликс** (1930-1992) — франц. мыслитель. Активный участник революционного движения 60-х годов, член «Центра инициатив по созданию нового пространства свободы», теоретик и практик антипсихиатрии*, соучредитель журнала *Recherches*. Испытал влияние Фрейда*, Лакана*, Фуко*, марксизма*. Хотя по роду профессиональных занятий Г. считается психоаналитиком, его теоретические усилия были сосредоточены как раз на противостоянии психоанализу* как идеологии*. Полемизируя с психоанализом как с частью репрессивной машины современной власти*, Г. организовал альтернативную психиатрическую клинику *La Borde*, целью которой была разработка особой «революционной» психиатрической практики. Центральное понятие мышления Г. — «желание». В противовес Фрейду и его последователям Г. настаивает на несводимости желания к некоему набору побуждений и инстинктоподобных импульсов; желание представляет собой скорее изначальную реальность, лежащую в основе как телесного, так и психического мира. Отсюда механистическая, восходящая к Спинозе терминология Г. — понятие «машин желания», а также «тех-

нических», «органических», «экологических» и пр. «машин».

Поскольку наиболее известными публикациями Г. стали его работы, написанные совместно с Делезом*, имя Г., как правило, вспоминают именно в этой паре. В соавторстве с Делезом Г. выпустил такие работы, как «Анти-Эдип» (1972), «Тысяча поверхностей» (1980), «Что такое философия?» (1990), а также книгу о Кафке (1975). Из монографий Г. наиболее значительны «Психоанализ и трансверсальность» (1972), «Молекулярная революция» (1977), «Машинное бессознательное» (1978), «Шизоаналитические картографии» (1989). Эпатирующий и «безответственный» стиль произведений Г. отражал сознательно избранную им стратегию ускользания от бюрократических конвенций.

☞ (совместно с Ж. Делёзом) *Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип*. М., 1990; *Капитализм и шизофрения: беседа К.Клеман с Ж. Делёзом и Ф. Гваттари* // *Ad Marginem*'93. Ежегодник. М., 1994.

☞ *Гараджа А.* Вавилонское столпотворение. Памяти Ф. Гваттари // Там же; *Рыклин М.* Памяти Феликса Гваттари // Там же.

ГЁДЕЛЬ (Gödel) **Курт** (1906-1978) — австр. логик и математик. Участвовал в работе Венского кружка*. В 1933-39 — приват-доцент Венского ун-та, в 1940 эмигрировал в США, с 1953 — проф. Института высших исследований в Принстоне. Г. принадлежит ряд важнейших результатов в области математической логики, теории множеств, теории моделей: теорема о полноте узкого исчисления предикатов, метод арифметизации метаматематики, доказательство непротиворечивости ряда важных гипотез теории множеств и др. Наиболее широко известны теоремы Г. о *неполноте и непротиворечивости формальных систем*. Согласно первой из них, если арифметическая формальная система непротиворечива, то она неполна.

Вторая теорема гласит, что если формальная система непротиворечива, то невозможно доказать ее непротиворечивость средствами, формализуемыми в этой системе. На этих теоремах базируются многие важные результаты в рамках математической логики, теории доказательств, а также выводы методологического и гносеологического характера. По выражению С.К. Клини, они несут в себе целую программу и философию математики. Теоремы зачастую рассматриваются как достаточное строгое обоснование принципиальной невозможности полной формализации научных рассуждений и научного знания в целом.

☞ Совместимость аксиомы выбора и обобщенной континуум-гипотезы с аксиомами теории множеств // Успехи математических наук. 1948. Вып. 3. № 1; Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systems I, Monatshefte für Mathematik und Physik, 38, 1931; The consistency of the axiom of choice and of the generalized continuum-hypothesis with the axioms of set theory. Princeton, 1940; см. также библиографию в: Клини С.К. Введение в математику. М., 1957.

ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (1904–1976) — нем. философ, один из крупнейших представителей философской антропологии*. В 1923–27 изучал философию, а также германистику, историю искусства, физику и зоологию в Лейпциге. В 1925–26 слушал лекции Шелера* и Н. Гартмана* в Кёльне. В 1927 защитил диссертацию под руководством Дриша*. Затем еще в течение нескольких семестров изучал естественные науки. С 1930 — ассистент у Ганса Фрейера в Социологическом институте Лейпцигского ун-та. В мае 1933 вступает в НСДАП. В летний семестр 1933 занимает кафедру во Франкфурте-на-Майне, возглавлявшую ранее Тиллихом. С 1940 — в Вене, где возглавляет Институт психологии. В 1944 отправлен на Восточный фронт, в 1945 ранен.

По окончании войны снят с должности, однако спустя некоторое время становится чл.-корр. Австрийской Академии наук. В 1962–69 — проф. социологии в Высшей технической школе в Аахене.

Первые философские сочинения Г. — «Теория свободы воли» (1932), «Государство и философия» (1935) и др. — написаны с фиктеанских позиций. В конце 30-х его внимание сосредоточивается на антропологической проблематике, причем философские ее аспекты Г. пытается связать с эмпирическими. В результате возникает трактат «Человек. Его природа и положение в мире» (1940), положения которого были уточнены и развиты в сочинении «Первобытный человек и поздняя культура» (1954). Темы критики культуры и философии техники*, затронутые во второй из этих книг, получают дальнейшую разработку в труде «Душа в техническую эпоху» (1957), а также в культурно-критическом сборнике «Картины времени. К социологии и эстетике современной живописи» (1960). Итоговым трудом Г. можно считать кн. «Мораль и гипермораль» (1969), где Г. дает систематическое изложение своей концепции «плюралистической этики» и выступает с критикой левого студенческого движения.

Давая ответ на основной вопрос философской антропологии «Что такое человек?», Г. методически отграничивается от теологических и эволюционных объяснений. Человек не есть, по Г., ни божественное творение, ни результат эволюции животного мира. Развитие человека Г. пытается понять исходя из взаимосвязи субъективных и объективных, необходимых условий жизни. Г. ищет категории, которые связали бы такие факторы, как прямохождение и мораль, в рамках единой системы.

Его исходным теоретическим пунктом выступает идущее от Й.Г. Гер-

дера понятие человека как «недостаточного существа». По сравнению с животным человек крайне мало наделен инстинктами. Другим проявлением недостаточности человека как природного существа является его особое «морфологическое положение». Подвергающиеся избыточным раздражениям (*reizüberflutete*) органы чувств и относительно слабый двигательный аппарат говорят о неспециализированности человека в биологическом и онтогенетическом отношении. Это означает, что человек не «предопределен» для жизни в некоторой особой среде или в особом биотопе. Зато он располагает конституциональным и хроническим избытком побуждений (*Antriebsüberschuß*). Эти черты — недостаточность, с одной стороны, и избыток побуждений, с другой, позволяют ввести такую характеристику человека как «открытость миру». Последняя есть ситуация человека, с которой он с самого начала имеет дело и с которой ему надлежит справиться.

Ситуация «открытости миру» превращает человека в деятельное существо. Категория «действия» схватывает структуру, являющуюся конститутивной для самых различных слоев человеческой жизни. Действовать означает не просто жить, не имея дистанции по отношению к собственной жизнедеятельности, но прежде всего — «вести жизнь». Ведение жизни (*Lebensführung*) предполагает самоистолкование (*Selbstdeutung*). Жизненно необходимое для деятельного существа самоистолкование тематизирует его собственные побуждения и свойства, а также отношение к себе подобным. Ведение жизни, основывающееся на самоистолковании, находится, в свою очередь, в кондициональном отношении к способности отличать сигналы от их значения, т.е. возможности символически действовать и мыслить. «Использование символов» в социальном об-

щении есть язык. Он делает возможным пространственную и временную коммуникацию на расстоянии и аккумуляцию знания, теоретически-гипотетическое мышление и учитывание взглядов другого человека. Язык и языковое мышление сделали человека способным к действию, свободному от непосредственного давления потребностей, дали возможность планировать жизнь вне зависимости от сиюминутных потребностей.

Символическое, самоистолковывающее действие позволяет направлять и указывать способы выхода из ситуации избытка побуждений. Потребности ограничиваются, а способ и обстоятельства их удовлетворения сознательно варьируются в их содержании. Разрыв непосредственной связи между действием и элементарными потребностями позволяет человеку преследовать долгосрочные «интересы» и по-разному направлять свои устремления. Стремление лишается привязки к внешнему предмету. Оно может быть нацелено на достижение субъективных состояний, в том числе таких, какие обретаются посредством техник аскезы и экстаза.

Данная структура — самоистолковывающее, символическое и направляемое интересом действие — определяет человека как существо, которое по своей природе есть существо «культурное» (*Kulturwesen*). Человек живет в им самим созданном мире — в мире, наполненном символическими значениями.

Определенные человеческие интересы должны реализовываться постоянно или, по крайней мере, на протяжении длительных отрезков времени. Коррелятами этих устойчивых интересов выступают «институты». Институты служат цели более или менее сознательного организовывания побуждений. Они — благодаря «внешней стабилизации» — способствуют формированию «привычек» и обогащению мотивов.

В своем стабилизирующем действии институты выступают своего рода заместителями инстинкта, поскольку гарантируют закономерность, надежность и предсказуемость поведения. Поэтому правила, задаваемые институтами, сохраняют бесспорную значимость до тех пор, пока обеспечивают «разумную целесообразность» и «интерсубъективную согласованность».

Утверждая сосуществование в человеке нескольких функционально различных, не зависимых друг от друга в генетическом отношении социально-регулятивных инстанций, Г. выдвигает тезис об «этическом плюрализме». Согласно этому тезису, всякая «монолитная этика» есть односторонняя стилизация мысли, чувства и поведения. Социологически множественность возможных стилизаций обнаруживается в виде морально противостоящих друг другу групп или обществ. Г. различает четыре этические диспозиции: «чувство взаимности», «чувство психологических регулятивов», «чувство семьи или рода» и «чувство институтов».

На «взаимности» основана социальная регуляция в свободных от господства обществах. Взаимное вознаграждение, речевые отношения и эквивалентный обмен ограничивают поведение, не отвечающее социальным ожиданиям. Эти отношения взаимного признания должны оставлять возможность выбора действия, избегая от истошающих конфликтов и осуществляя преимущества кооперации.

Чувство «психологических регулятивов», называемое Г. также психологическими добродетелями, является чрезвычайно многогранным. Сюда относятся и потребность в защите и заботе, особенно остро проявляющаяся у ребенка, и чувство долга, и сострадание, и «утверждающее чувство жизни». Характеризуя последнее, Г. подчеркивает его несводимость к полезности и удовольст-

вию. Опираясь на Ницше*, Шелера, а также на Махатму Ганди, Г. критикует нивелирование чувства жизни в той ориентации на приятное и полезное, которая возобладали в Новое время.

«Чувство семьи», называемое Г. также «групповым чувством» и «внутренней моралью», вызывает интерес Г. прежде всего в связи с так называемым «гуманитаризмом». «Гуманитаризм» есть нормативная ориентация на жизнь человека как вида, на общность человечества; он сопряжен идеей равенства людей, а тем самым — с присущим современному «массовым эвдемонизмом». Последний неотделим от женской эмансипации, пацифизма и антигосударственности — главным мишеням критики Г.

Диспозиция, которой Г. отдает предпочтение, есть «чувство институтов». Благодаря этому чувству осуществляется социальная регуляция, основанная на образовании иерархий и сокращения индивидуальных возможностей выбора действия. Единичному человеку предлагаются образцы поведения, лишенные индивидуального измерения. Следуя этим образцам, индивид «поглощается» институтами. Служение институтам несет в себе «ценность исполнения». Кроме того, в служении возникает отношение, называемое «ответственностью». Под ней следует понимать идентификацию с институционально закрепленной виной, возникающей также и в тех случаях, когда личная провинность отсутствует.

Современную эпоху Г. рассматривает сквозь призму двух взаимно обусловленных процессов — распада институтов и общей ориентацией на «субъективность». Возрастание значения «субъективности» влечет за собой чрезмерный индивидуализм и эгоизм. Сопряженный с этими процессами «гуманитаризм» ведет к ликвидации государственных институтов и чувства ответственности. Массовый эвдемонизм есть

этическое основание редуцирования функций государства к простому исполнению социальных задач. Философский и социально-научный рефлексивный потенциал превращает традиционные установки в понятия, которые перестают считаться бесспорными и становятся предметом бесконечных «дискурсов оправдания». Эти процессы имеют своим следствием всепроникающую неуверенность: тяготеющий на человеком страх принимает хронический характер.

Искусство обнаруживает устойчивую тенденцию к «деморализации» и «формализации». Атональная музыка и абстрактная живопись подтверждают утрату искусством его изобразительной функции. Ничто не удостоивается сберегания и долговечности. Искусство лишь обслуживает массовую «жажду переживаний» и потребность в постоянно новом.

Противодействовать «произвольной свободе субъективности» могут только сильные институты. Человеческая свобода имеет своим условием обеспечиваемое институтами стабильное «освобождение от бремени» (*Entlastung*), но институты вместе с тем образуют русло, по которому эта свобода должна быть направлена. Именно «свобода в институциональных пределах» отвечает человеческой природе.

Петер Фишер (Лейпциг)

[.] О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Gesamtausgabe in 10 Bde., Fr./M., 1978.

[.] P.Jansen, Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre. Bonn, 1975; F.Jonas. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens. Tübingen, 1966; J.Weiss. Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens. Freiburg, 1971.

ГЕМПЕЛЬ (Hempel) Карл Густав (1905-1997) — нем.-амер. философ науки, один из лидеров неопозитивизма*. В 1923-30 изучал математи-

ку, физику и философию в Геттингене, Гейдельберге, Берлине и Вене. Член берлинского «Общества эмпирической философии», участник Венского кружка*. С 1934 работал в Брюсселе, с 1937 преподавал в ряде ун-тов США. Разрабатывая программу неопозитивизма, преимущественно занимался анализом методов и процедур научного познания. Его работы оказали большое влияние на трансформацию логического позитивизма в 1940-50-е годы. Так, он показал (так называемая «дилемма теоретика»), что при условии принятия исходной неопозитивистской версии редукционизма*, полностью сводящей значение теоретических терминов к значению соответствующей совокупности терминов наблюдения, теоретические понятия оказываются лишними для науки. Этот результат способствовал отказу неопозитивистов от верификационистского критерия значения и переходу к концепции частичной интерпретации теоретических терминов. Наибольшую известность Г. принесли его работы по логике и методологии объяснения*. Совместно с П. Оппенгеймом Г. построил теорию дедуктивно-номологического объяснения: некоторое явление считается объясненным, если описывающее его предложение логически выводится из законов и начальных условий. Ряд его работ посвящен логическим проблемам теории вероятностей, вопросам подтверждения гипотез, методам реконструкции генетических и диспозициональных объяснений, отличию законов и объяснений в истории по сравнению с естествознанием.

В.Н. Садовский

[.] Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении // Философия и методология истории. М., 1977; Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science. N.Y., L., 1965; Philosophy of Natural Science. N.Y., L., 1966; The Logic of Scientific Investigation. N.Y., 1972.

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ (*Gender Studies*). В современной истории Западной Европы и Северной Америки женское движение и феминизм* развивались как череда сменявших друг друга волн. В так называемой «большой волне» первой четверти двадцатого века, толчок которой был задан уже политическими революциями конца XVIII-XIX веков, борьба шла прежде всего за равноправие полов, т.е. за равный доступ женщин к сфере общественной деятельности: за право равного участия в политической жизни (и в первую очередь, активное и пассивное избирательное право), за доступ к институтам преподавания и образования (прежде всего, к университетам, к системе профессионального обучения). Однако, хотя требования устройства отношений между полами на принципах справедливости и равноправия, на первый взгляд, логичным образом вытекали из современных правовых и общественных теорий, их подлинное, не ограниченное формальным уравниванием, осуществление натолкнулось на чрезвычайно активное сопротивление, преодолеть которое в этот период не удалось.

Порожденная данной ситуацией неудовлетворенность послужила началом второй волны женского движения, которая приходится приблизительно на 60-е годы XX в. Ее развертывание шло в несколько ином направлении. Речь теперь велась не столько о проведении в жизнь политических и социальных прав, сколько об углублении понимания того, каким именно образом иерархическая половая структура закрепляется в глубинных структурах культуры и общества, в научных дискурсах, в религиозных представлениях, в навыках восприятия и ощущениях. В русле этой проблематики и возникла такая дисциплина как Г.и.

Г.и. имеют своей целью систематическое исследование категории *пола* как комплекса, включающего в себя половую идентичность и поло-

вое различие, отношения между полами, половой порядок, а также его конституирование в различных областях общественной жизни и в научных дискурсах. Г.и. — молодая дисциплина, которую по праву можно считать одной из динамично развивающихся областей современного социокультурного знания.

Главными теоретическими источниками Г.и. являются прежде всего либеральная мысль, социалистическая традиция в общественной мысли и психоанализ*. Из дискурса Просвещения и либерализма Г.и. заимствовали представления об эмансипации, равенстве, автономии, прогрессе и т.п.; из научного социализма и марксизма* — подход к осмыслению отношений между полами как особого социального механизма господства и эксплуатации; значимость же психоанализа для Г.и. определяется тем обстоятельством, что это одна из немногих теорий, в которых тематизируется социальное и культурное конституирование пола и половой идентичности*. В настоящее время тесные отношения сложились у Г.и. с постструктурализмом*, и соответственно, с деконструкцией*, а также другими новыми теоретическими течениями (например, с *cultural studies*). Вместе с тем Г.и. нельзя полностью свести ни к этим, ни к каким-либо другим подходам; вид и интенсивность взаимодействия с ними также могут сильно варьироваться. В общем и целом, Г.и. не являются единым учением, доктриной или системой. Скрепляющим стержнем здесь выступает только категория пола («гендер») и заинтересованность в изменении полового устройства общества в сторону большей справедливости и равенства в отношениях между полами и большего пространства развертывания индивидуальных половых идентификаций.

Проблематика Г.и. приобретает теоретическое и в строгом смысле философское измерение постольку, поскольку помимо изменения дейст-

вительности предметом дискуссии становятся и сами понятия, в которых действительность осмысливается. Западная традиция не только отстраняла женщину от формирования общественной и политической действительности, но и закрывала ей доступ к институциональным формам понятийного и теоретического созидания. Способы вопрошания, умозаключения и интерпретации во всех областях знания были односторонне ориентированы исключительно на самоосмысление и миропонимание мужчины: в этом проявился характерный для данной традиции «андроцентризм» со свойственной ему перспективой жесткого полового разделения (прежде всего, в сфере общественного производства). Эта перспектива, находясь в явном противоречии с перспективой женщины, считалась тем не менее единственной и образцовой, что, разумеется, не могло не иметь определенных последствий. В этой связи следует остановиться на двух моментах, имевших в философском плане фундаментальное значение.

Первый момент. Моделью и масштабом для таких понятий или идей, как «человек», «человеческое бытие», «идентичность*», «субъект мышления и действия» служило исключительно существование мужчины.

Конфронтация феминизма с традиционной западной философией начинается с критики «человеческого начала» как нейтрального и универсального понятия. Применяемая к самым разным контекстам, подтверждаемая бесчисленными примерами, эта критика сводится, по существу, к констатации того факта, что позиции философского дискурса, которые на первый взгляд отсылают к нейтральному в половом отношении понятию «человеческого», на самом деле скрывают мужские перспективы и интересы. Другими словами, понятие «человек» либо вообще не включало в себя такое

содержание как человек-женщина, либо подразумевало его как нечто вторичное. Множество примеров из разных эпох — от начал западного мышления до наших дней, от теории Аристотеля, приписывавшего зачатие ребенка женского пола неблаготворному стечению обстоятельств, до Лакана*, противопоставлявшего женское как «не-все», «не-всё» («*pas-tout*») мужскому «все», «всё», — свидетельствуют о том, что женщина не противопоставляется мужчине как «Б» противопоставляется «А», т.е. что мужчина и женщина не схватываются одновременно общим понятием «человек». Отношение полов это не отношение двух противоположно заряженных частиц или двух полюсов: мужчина есть одновременно и позитивный полюс, и целое. «Человеческое» означает мужское, «мужчина определяет женщину не как такую, а в отношении к самому себе; она не рассматривается как автономное существо» (Симона де Бовуар). Перед нами, говоря словами Деррида*, «фаллоцентрическая система репрезентации». Поскольку репрезентация пола осуществляется всегда в рамках бинарной оппозиции, постольку один из членов этой оппозиции выступает не иначе как отрицание, негация другого члена, а значит — как отсутствие или недостаток. В результате «телесная специфика женщины получает определение и понимается только в известном отношении ее к специфике мужчины — как ее противоположность, дубликат или дополнение» (Элизабет Гроц).

Второй момент. Понятия «общественного» и «политического» формировались без учета отношений между полами. Андроцентрическому представлению о распределении половых ролей соответствует исключение взаимоотношений между полами из общественно-политической сферы. Способ регулирования отношений между полами (а так же меж-

ду поколениями) понимался в западной интеллектуальной традиции не как часть общественного порядка, а как природная данность. При этом линия, отделяющая общественный порядок от натурального порядка проходит между тем, что может считаться результатом или целью индивидуальной или общественной деятельности, и тем, что не охватывается человеческим волением и действием, и соответственно, историческим изменением. Исключение полового порядка (как и исключение женщины) из общественного-культурной сферы и преподчинение его порядку природы придает категории «пол» и отношениям между полами качество неизменности и устойчивости, защищая их тем самым от оценки с точки зрения справедливости или «хорошей жизни». В результате выдвигается следующий постулат: не общественный порядок, который может быть изменен и который вообще есть продукт человеческой деятельности, детерминирует привилегированное положение мужчины и второстепенную роль женщин, а *анатомия*, «раз и навсегда данная человеку», — вот что определяет его судьбу» (Фрейд*).

Одной из главных задач Г.и. применительно к проблемам половой идентичности и отношений между полами является борьба с ложным представлением о них как о «натуральных». В противовес этой позиции теоретики Г.и. показывают, что отношения между мужчиной и женщиной составляют сердцевину любой социальной системы — наряду с классовыми и межпоколенческими отношениями, отношениями между общественными слоями, отношениями способа производства, и наконец, наряду с отношением человека к природе.

Категория пола, уже признанная в качестве отправного пункта общественных и культурологических исследований, тем не менее еще не

разработана окончательно. Для современных Г.и. важнейшим является вопрос о том, *что и как* порождает дихотомию природного и общественного/культурного или — в нашем контексте — саму категорию культуры. Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассматривать пол в контексте не только социального, но и символического конструирования. Основу полового порядка составляет символический договор, аналогичный общественному договору как фундаменту социального порядка. Символический договор есть такой вид общественного договора, который регулирует не порядок производства материальных благ, а порядок воспроизводства, выживания рода, жизни и смерти, тела, пола и символа (Кристева*).

К предметам культурного или символического конструирования наряду с телом* относятся также системы представления и значения — язык, искусство/литература, религия и философия — то есть именно те сферы, которые не попадают в центр внимания теории социального устройства, ориентированной на категории права, экономики и политики. Неслучайно и то, что это те самые области, которые в материалистической перспективе интерпретируются как «надстройка». Они имеют чрезвычайно большое значение для понимания и объяснения отношения между полами. Подобное расширение перспективы за счет включения в нее культурного или символического измерения относится к числу фундаментальных познавательных задач, вставших перед Г.и. в последние годы. Применительно к различным (но одинаково релевантным по отношению к культурно-символическому конструированию) областям — от философии, религиоведения и до теории кино — задается один и тот же вопрос: каким образом в таких разных дискурсивных образованиях осу-

ществляется постоянное производство пола и полового различия как различия дуального и полярного.

Корнелия Клингер (Вена)

▣ *M. Mead. Male and Female. The Study of Sexes in Changing World. N.Y., 1949; G. Lloyd. The Man of Reason. 'Male' and 'Female' in Western Philosophy. L., 1984; C. Honneger. Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1996.*

ГЕРМЕНЕВТИКА (от греч. *hermeneuein* — толковать, истолковывать, интерпретировать) — искусство истолкования и понимания. От ствола Г., уходящего корнями в многовековую традицию, в XX в. отходят две ветви: Г. как *теория и методология интерпретации текстов* и Г. как *философия*. Представители первого подхода категорически возражают против превращения Г. в философию и, опираясь на положения классиков герменевтической традиции (Ф. Аст, Ф. Шлейермахер, А. Бёк, Дильтей*), занимаются разработкой правил и процедур корректного истолкования литературных памятников. Наиболее полное выражение эта позиция нашла в труде итальянского историка права Бетти*. Странники Бетти в литературоведении (Е.Д. Хирш, Т. Зеебом и др.) скептически настроены по отношению к любым попыткам отклониться с пути Г. как науки, усматривая в таком уклонении опасность субъективизма и релятивизма.

Примечательно, что приверженцы как первого, так и второго подхода апеллируют к одним и тем же источникам, прежде всего к работам Шлейермахера и Дильтея. Однако философский потенциал, заключенный в их сочинениях, открылся благодаря тому смещению, которое произвел в трактовке смысла и задач герменевтики Хайдеггер*. Именно под влиянием «герменевтики фактичности», развитой Хайдеггером в «Бытии и времени» (1927), последователи Дильтея (Г. Миш, Й. Вах и др.) заново обратились к его

текстам и поместили его мысль в контекст актуальных дискуссий. Последние вращаются вокруг двух проблем: проблемы историзма* и проблемы психологизма*.

Если у Дильтея Г. замышлялась как посредник между философией и историей, то в проекте философской Г., развиваемом Гадамером*, центр тяжести перемещается из методологической в феноменологическую плоскость; дильтеевский подход рассматривается в результате как неудовлетворительный. Манфред Франк идет в этом направлении еще дальше, заостряя предложенное Гадамером противопоставление традиции Дильтея традиции Шлейермахера и эксплицируя герменевтическую теорию Шлейермахера как заключающую в себе две альтернативы — герменевтическую и структуральную. Положения такой Г. должны, по Франку, послужить синтезу двух непримиримых позиций — экзистенциально-феноменологической и структуралистской.

Возможность превращения Г. в философию заложена феноменологией*. В противовес классической гносеологии с характерной для нее субъект-объектной дихотомией, Гуссерль* показал, что сознание предмета и предмет сознания неотделимы друг от друга. Первичной реальностью в феноменологии выступает не «сознание», «мышление», «дух», с одной стороны, и «природа», или «материя», с другой стороны, а «жизненный мир*» (*Lebenswelt*), с самого начала предпосланный субъект-объектному членению. Сознание предстает в феноменологии как поле значений или смыслов — тем самым открывается возможность интерпретации*, а значит — возможность Г. Однако Г. в рамках учения самого Гуссерля, строго говоря, невозможна, поскольку интерпретация у него вторична по отношению к рефлексии. С точки зрения гуссерлевской феноменологии сознание для истол-

кования своих собственных содер- жаний нуждается лишь в обращении на самое себя; смыслы, получаемые в результате феноменологической редукции суть, в конечном итоге, корреляты интенциональности*.

У Хайдеггера периода «Бытия и времени» Г. выступает как радика- лизация феноменологического под- хода. Задача последнего, по Хайдег- геру, — способствовать постановке вопроса в *онтологическом* плане, т.е., спрашивать не об условиях мыслимости сущего, но об услови- ях его бытия. Феноменология долж- на превратиться из исследования процесса смыслопорождения (кон- ституирования сознанием значе- ний, или смыслов) в исследование условий возможности онтологичес- кой постановки вопроса — вопроса о смысле бытия. Но поскольку та- кой вопрос может быть поставлен только исходя из особого места в бытии, каким является человече- ское бытие (*Dasein*), постольку фено- менология должна стать онтологич- еским исследованием человеческого бытия — Г., таким образом, есть феноменология человеческого бы- тия. Она выявляет онтологические параметры человеческого бытия, т.е. те условия, благодаря которым человеческое существование может быть тем, что оно есть. Эти условия суть фундаментальные определения *Dasein*, его «экзистенциалы». К ним относятся «положенность» (*Be- findlichkeit*) и «понимание» (*Verstehen*). *Dasein* определено прежде всего не мышлением, а фактом своего при- сутствия в мире. Бытие всегда пред- послано мышлению о нем. Акту со- знания, в котором субъект противо- полагает себя объекту, предшеству- ет изначальная вовлеченность мы- слящего в то, что им мыслится, он всегда «пред-находит» себя в опре- деленном «месте» или «ситуации». Способ, каким осуществляется это нахождение, есть понимание. По- нимание реализуется через истолко- вание, интерпретацию. Поэтому че-

ловеческое бытие изначально «гер- меневтично». Истолковывающее понимание, или понимающее тол- кование, — основной модус, каким оно только и может осуществляться.

Поворот от трансцендентальной феноменологии к герменевтической имел решающее значение для ста- новления Г. как философской докт- рины. Основным вопросом для Г. становится вопрос не об условиях, при которых познающий субъект мо- жет нечто понять, а о том, как устро- ено то сущее, бытие которого состо- ит в понимании. Из этого вытекает ряд принципиальных следствий. Во- первых, превращение Г. из методо- логии понимания в его онтологию*, во-вторых, отказ от феноменологи- ческого подхода к сознанию как са- модостаточному и беспредпосылоч- ному, способному к непосредствен- ному усмотрению механизма своего функционирования, противопостав- ление самопрозрачному сознанию феноменологии непрозрачного бы- тия понимания, в дальнейшем — бытия языка; в-третьих, ограниче- ние принципа рефлексии принци- пом интерпретации. Поскольку че- ловеческое бытие есть всегда бытие- в-мире, постольку мир с самого на- чала «пред-истолкован». Реальность, на которую направлено познаватель- ное усилие субъекта, есть всегда про- интерпретированная, т.е. определен- ным способом освоенная, реаль- ность. Эти следствия из герменевти- ческой феноменологии Хайдеггера и выводит Гадамер, разрабатывая кон- цепцию философской Г. Исходный пункт философской Г. — онтологич- еский характер герменевтического круга*. Отсюда следует тезис о прин- ципиальной открытости интерпрета- ции (ее процесс, по Гадамеру, никог- да не может быть полностью завер- шенным), а также о неотделимости понимания текста от самопонима- ния интерпретатора.

Текст должен быть понят в его притязании на истинность. Его нельзя рассматривать лишь как про-

дукт чьей-то субъективности или как историческое явление. Интерпретатор должен направить свои усилия не на эмпатическое проникновение в авторскую субъективность, а на уразумение того «предмета», или «сути дела» (*Sache, Sachlichkeit*), о которых говорит текст, с серьезностью отнестись к несомному им сообщению. Герменевтическая философия появилась, таким образом, в результате усилий по решению проблем, поставленных Дильтеем и его школой. В качестве попытки решения проблемы психологизма можно рассматривать уже «герменевтику фактивности» Хайдеггера. Равным образом преодолению психологизма должна служить разрабатываемая Хайдеггером и Гадамером Г. языка, где язык выступает как место (само)раскрытия истины бытия. В контекст проблематики историзма* следует поместить хайдеггеровскую концепцию историчности* и гадамеровскую концепцию «исторически-действенного сознания» (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Тезис же Гадамера о «предметности» — ответ на поставленный Дильтеем вопрос о необходимости преодоления дихотомии между релятивным характером духовно-исторических феноменов и обезличивающей их смыслового содержания.

Положения гадамеровской Г. оказали значительное влияние на представителей литературоведения (так называемая «литературная Г.», разрабатываемая Хансом-Робертом Яуссом, Вольфгангом Изером и др.), рецептивной эстетики (Р. Варнинг), а также искусствоведения (Э. Штайгер и др.). К проблематике Г. интенсивно обращаются представители критической теории*. Апель* ставит Г. на службу философского синтеза, должностующего слить воедино «философию анализа» с «философией существования», линию Витгенштейна* с линией Хайдеггера. Он прибегает к Г. как к средству анализа

«априорных условий коммуникации», реставрируя отвергнутый Хайдеггером и Гадамером трансцендентализм. В направлении ограничения притязаний философской Г. на универсальность разрабатывает герменевтическую проблематику Хабермас*. Он отстаивает эффективность рефлексии в понимании и подчеркивает рационально-критический момент герменевтического познания, полемизируя с гадамеровским положением об определенности понимания традицией. Широкий резонанс, который получила полемика между Гадамером и Хабермасом, был одной из причин «герменевтического бума» 70-х, докатившегося в 80-е до Америки. Для Хабермаса Г. — инструмент критики «ложного сознания» и извращенных форм коммуникации*. Как для Апеля Г. — только аспект «трансцендентальной прагматики», так и для Хабермаса она — лишь интегративный момент «теории коммуникативного действия».

Философской Г. в строгом смысле слова может быть названа концепция Рикёра*, сосредоточивающего внимание на гносеологической стороне Г., отодвинутую на второй план Гадамером. Рикёр стремится вывести «эпистемологические следствия» из хайдеггеровской онтологии понимания и тем самым показать значимость Г. для теории познания. Всякое понимание, по Рикёру, опосредовано знаками и символами (позднее в этот ряд включаются «тексты»). Понимание и объяснение не противоположны друг другу, а взаимозависимы. Г., следовательно, нуждается в дополнении структурно-семиотическим анализом. Другая важная черта герменевтической философии Рикёра — внимание к методологической функции Г. Условия возможности понимания могут быть, по Рикёру, эксплицированы на трех уровнях — семантическом, рефлексивном и экзистенциальном. Семантический уровень — ис-

следование значений знаково-символических образований с помощью таких учений, как психоанализ* (называемый Рикёром «семантикой желаний»), «философия значения» Витгенштейна и его последователей, экзегетика Бульмана* и его последователей. Поскольку понимание многозначных высказываний есть одновременно и момент самопонимания, постольку оно нуждается в разработке на рефлексивном уровне. Но рефлектирующий субъект не есть чистое *ego* — задолго до своего самополагания в акте рефлексии он уже положен как экзистирующий; «онтология» понимания с самого начала встроена в его «методологию». За конфликтом интерпретаций кроется различие способов экзистенции. Поэтому единой и единственной теории интерпретации быть не может. Вместе с тем Рикёр критикует Гадамера за отрыв «истины» от «метода» и отказ обсуждать вопрос о корректности интерпретации. То, что Рикёр называет философской Г. — это критический анализ всех возможных методов интерпретации — от психоанализа и структурализма* до религиозной феноменологии. Г. «воссоздания смысла» (Хайдеггер, Гадамер, Бульман) не будет полной без герменевтики «дешифровки» или «разоблачения» (психоанализ, структурно-семиотический анализ, «критика идеологии»). Задача философской Г. — четко очертить сферы применимости различных методов интерпретации или, как их называет Рикёр, «герменевтических систем». Определенную роль в росте философской популярности Г. в Европе и Америке сыграли Корет* (Австрия), Д. Хой, Р. Бернштейн (США), Ж. Гронден (Канада). В ответ на экспансию постструктурализма* европейские авторы предпринимают не вполне корректные попытки представить в качестве Г. вышедшую из пост-

структурализма деконструкцию* и другие связанные со структурализмом методики интерпретации.

В. С. Малахов

□ *Гайденок П.П.* Хайдеггер и философская герменевтика // Новые течения философии в ФРГ. М., 1986; *Михайлов А.А.* Современная философская герменевтика. Минск, 1986; *Малахов В.С.* Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера // Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного. М., 1991; *P.Szondi.* Einführung in die literarische Hermeneutik. Fr./M., 1975; *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik.* Paderborn, 1979; *Hermeneutics and Modern Philosophy.* N.Y., 1986.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ — особенность процесса понимания*, связанная с его циклическим характером. Г.к. был известен уже античной риторике, а также патристике (для понимания Священного писания необходимо в него верить, но для веры необходимо его понимание — Августин). Различные модификации Г.к. связаны с осознанием взаимобусловленности объяснения и интерпретации, с одной стороны, и понимания — с другой; для того чтобы нечто понять, его необходимо объяснить, и наоборот. В отчетливой форме, а именно как круг «целого и части» представлен в герменевтике XVIII-XIX веков (Ф. Шлейермахер, А.Бёк): для понимания целого необходимо понять его отдельные части, но для понимания отдельных частей уже необходимо иметь представление о смысле целого (слово — часть относительно предложения, предложение — часть относительно текста, текст — часть относительно творческого наследия данного автора и т.д.). Шлейермахер выделяет, наряду с «грамматической», психологическую сторону Г.к.: текст есть фрагмент целостной душевной жизни некоторой личности, и понимание «части» и «целого» здесь также взаимно опосредованы. На другой аспект Г.к. обратил внимание Дильтей*: понимание текста как «проявления жизни»

творческого индивида возможно при условии понимания духовного мира соответствующей эпохи, что, в свою очередь, предполагает понимание оставленных этой эпохой «жизнепроявлений». В философии Хайдеггера* Г.к. связывается не с формальными условиями понимания как метода познания, а с онтологическими его условиями как основного определения человеческого существования. Поскольку Г.к. выражает взаимообусловленность истолкования бытия человеком и человеческого самоистолкования, постольку задача герменевтики состоит не в том, чтобы выйти из Г.к., а в том, чтобы в него войти. В герменевтике Гадамера* эта трактовка Г.к. развивается путем конкретизации хайдеггеровского учения о понимании. Языковая традиция, в которой укоренен познающий субъект, составляет одновременно и предмет понимания, и его основу: человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится. В философии науки* Г.к. разрабатывается как взаимообусловленность теории и факта: факты, из которых строится теория, всегда концептуально нагружены, их отбор и интерпретация обусловлены той самой теорией, которую они должны обосновать.

ГЕРУ (Guerourl) **Марсель** (1891-1976) — франц. историк философии. В 1929-45 — проф. в Страсбурге, в 1945-51 — в Сорбонне, в 1951-63 — в Коллеж де Франс. Методологический подход к истории философии сложился у Г. под влиянием неокантианства*, представители которого пытались синтезировать идеи Шлейермахера, Канта и Гегеля. С точки зрения последователей Шлейермахера, философия — история «обретения» и утраты философских истин; герменевтическим масштабом для обсуждения и понимания исторических образов философии, оценки актуальности философии являются «классические» сис-

темы, среди которых первенствуют учения Платона и Аристотеля. Кантианцы считали масштабом подлинной философичности только критицизм, а прежние системы оказывались в их понимании либо ступенями его реализации, либо заблуждениями. Позиция гегельянцев представляла собой синтез двух предшествующих подходов: за образец принималась гегелевская система, а античные и средневековые идеи рассматривались как этапы закономерного философского прогресса. С точки зрения Г., историк в первую очередь должен учитывать влияние великих исторических событий на факты философии, религии, науки и политики (так называемая история на горизонтальном уровне) и лишь затем исследовать внутреннюю структуру разнообразных систем мысли (вертикальная история). «Метод структур» сходен с исследованием контекста учений, но его объект, замечает Г., полемизируя с М. Гуйе, Бергсоном*, Дильтеем* и Ясперсом*, вовсе не познание скрытых или явных влияний и не исследование зарождения и развития субъективного начала. Посредством «метода структур» Г. пытался определить понятие «история философии» в его абсолютной чистоте и автономии с целью вычлнить условия конституирования философии как долговременного образования среди постоянно меняющихся понятий науки, общества и государства. В кн. «Философия истории философии» (1979) Г. разрабатывал идею «Дианоматики» (от «дианомы» — учение) — проблему обоснования возможности сосуществования философских учений в ходе истории. В термине «история философии», считал Г., соединены два антагонистических понятия, поскольку объект истории дан во времени, а философия обращена к вневременным истинам. Следовательно, задача состоит в их согласовании, причем таким образом, чтобы при-

знание того, что всякое великое учение исторично, не отменило его абсолютности в себе, сделало его невосприимчивым к разрушительным силам времени. Каждая система — автономный источник питания центральной идеи философичности; индивидуальный модус рассмотрения проблем обогащает единство целого. Г. указывал на сродство философского произведения произведению искусства, но видел их различие в том, что философия, подобно науке, формулирует истинностные суждения или теории.

☞ *Dianoématique V. 1., P. 1. Histoire de l'histoire de la philosophie. En Occident des origines jusqu'a Condillac. P., 1984; V. 1., P. 2. En France, de Condorcet à nos jours. P., 1988; V. 1., P. 3. En Allemaque, de Leibniz à nos jours. P., 1988; V. 2. Philosophie de L'Histoire de la philosophie. P., 1979.*

ГЕФФДИНГ (Höffding) Харальд (1843-1931) — датский философ, автор многочисленных работ по истории философии, этике, философии религии*, психологии, логике и теории познания. Род. и всю жизнь, провел в Копенгагене. С 1883 по 1915 был проф. Копенгагенского ун-та. Начинал с изучения философии Кьеркегора, особенно его трудов по религии. Однако закончилось это религиозным кризисом, разрывом с христианством и принятием мировоззрения, которое можно охарактеризовать как либеральный гуманизм. На развитие его взглядов сильное влияние оказал французский и британский позитивизм. Основные работы Г. отличались широтой знаний, тщательностью аргументации, умением выделить существо проблем. Они переводились на многие языки и часто использовались как учебные курсы. Имя Г. в начале XX в. было широко известно, он был знаком с многими крупнейшими европейскими философами. Как выдающемуся философу страны Датская академия предоставила ему именную резиден-

цию, которая после его смерти перешла знаменитому физику Нильсу Бору, почитавшему философию Г. и бывшему его младшим другом. В трактовке этических проблем Г. следовал британскому утилитаризму с его принципом максимального блага для наибольшего числа людей. Психологическую основу этических оценок он видел в чувстве симпатии, принимающем на высшем уровне характер универсальной и незаинтересованной симпатии. Будучи по собственным убеждениям агностиком, он рассматривал религиозный опыт с точки зрения психологии, этики и теории познания («Философия религии», 1901). Фундаментом религиозной веры для него выступало желание верить в существование высших ценностей; в зависимости от характера этих ценностей различаются и виды религии. В широко известной «Истории современной философии» (1894-95, 2 тома) впервые особое значение придавалось развитию гносеологической проблематики, рассматриваемой в связи с методологическими достижениями Галилея, Ньютона и других классиков новейшей европейской науки. Среди философов наиболее важны для Г. были Спиноза, Юм и Кант. В работе «Человеческое мышление: его формы и проблемы» (1910) содержится гносеологическая концепция, в которой он основное внимание уделял анализу психологического базиса знания и стремился найти компромисс между юмовским эмпиризмом и кантовским критицизмом.

☞ О принципах этики. Одесса, 1898; Философские проблемы. М., 1905; Психологическая основа логических суждений. М., 1908; История новейшей философии. СПб., 1909; Философия религии. М., 1912.

ГЕШТАЛЬТ-ТЕОРИЯ, гештальт-психология (от нем. *Gestalt* — образ, форма, конфигурация) — направление в психологии XX в., оказавшее влияние на ряд философских школ.

Г.-т. исходит из примата целого над частями, формы над материалом. Целостные формы, *гештальты*, согласно этой теории, структурируют наше перцептивное восприятие и другие ментальные процессы. Как отмечал один из основателей гештальтпсихологии, Макс Вертгеймер (1880-1943), «то, что происходит с элементами целого, определяется внутренними законами, присущими этому целому».

Истоки Г.-т. восходят к работам австр. психолога Христиана фон Эренфельса (1859-1932), ученика Brentano*, открывшего так называемые *гештальт-качества*. Примером этих качеств может быть восприятие мелодии или аккорда, существенно отличное от суммы переживаний составляющих их отдельных звуков. Наряду с Вертгеймером, нем. психологи Вольфганг Кёлер (1887-1967) и Курт Коффка (1886-1941) в 20-30-е годы разработали основные принципы Г.-т. и представили ее как новое направление в психологических исследованиях.

В рамках этого направления были открыты или получили новую интерпретацию многие феномены и закономерности, относящиеся к константности восприятия, взаимосвязям «фигуры» и «фона», механизмам порождения «хороших», «простых», предпочтительно симметричных форм и структур в восприятии. В целом в Г.-т. восприятие и мышление понимались как активные, *продуктивные* виды деятельности, а не как пассивная рецепция и репрезентация доставляемого органами чувств материала. Последнюю позицию сторонники Г.-т. приписывали, наряду с механистическими способами объяснения, «позитивизму» в психологической науке, вмняя ему также игнорирование таких категорий, как *значение* и *ценность*. Параллельно развивавшийся бихевиоризм*, по их мнению, ошибочно отрицал возможность научного изучения «непосредственного опыта

сознания». Но психология не может не опираться на мир такого опыта. Поэтом, с позиций Г.-т., не оправдан односторонний скептицизм бихевиористов по отношению к миру прямого опыта при полном доверии к миру физических вещей и процессов.

Общий структурный подход к сознанию в Г.-т. и подчеркивание продуктивно-творческого характера восприятия привлекли внимание Кассирера* в его теории символических форм, Гуссерля*, критиковавшего вместе с тем объяснения гештальтпсихологов за «натурализм». Идеи и модели Г.-т. широко используются в современной философии науки (Кун*, Н. Хэнсон, Фейерабенд*, Полани* и др.) для обоснования сложного, «теоретически нагруженного» характера научного наблюдения, для объяснения процессов научного открытия и революционных изменений в науке (смена парадигм*).

В. П. Филатов

□ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975; Полани М. Личностное знание. М., 1985; Documents of Gestalt Psychology. Berkeley, 1961; К. Коффка. Principles of Gestalt Psychology. N.Y., 1935; W. Köhler. Gestalt Psychology. N.Y., 1947.

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ — область философских исследований, в которой определяются предпосылки решения глобальных проблем современности, анализируются философские аспекты социального, демографического, экологического прогнозирования, поисков путей перестройки мирового экономического порядка и пр. В философии Г.п. нет единых подходов и общепризнанных концепций, она существует сейчас в виде набора принципов и установок, главные из которых сводятся к следующему. Вопреки расколотости современного мира резкая интенсификация связей и взаимодействий ведет к его объективному единству. Это единство хо-

зв'язей, соціальних процесів і історических судєб різних стран, а також культури, науки і техніка предопредєляєт общность будущего для всего человеческого рода. Поиски путей гармоничного объединения человечества — основная проблема философской глобалистики, которая, однако, еще не получила убедительного решения. Предложены только отдельные варианты, как, например, создание транснациональных структур вплоть до мирового правительства, создание экологически сбалансированной глобальной экономической системы, достижение глобальной демографической стабилизации, формирование глобальной культуры нового типа. Придавая определяющее значение общечеловеческим ценностям и культурно-историческому универсализму, философия Г.п. апеллирует к становлению нового сознания как к решающему субъективному фактору будущего мирового развития. Она ассоциирует себя со становлением и распространением чувства сопричастности жизни человека глобальному целому природы и космоса, с его сознанием ответственности за будущее мира и истории, за судьбы культуры и духовной жизни. Это ведет к признанию культуры реальностью, более важной для судьбы будущего мира, чем политика, а глобальной экологической и гуманистической этики — духовной первоосновой, над которой должны надстраиваться разные виды и формы общественного бытия.

Проблема человека в философии Г.п. рассматривается как центральная для всего комплекса глобальных проблем современности. В ней можно выделить два подхода. Римский клуб* ставит проблему человека главным образом в прагматической плоскости — как задачу укоренения, совершенствования и развития новых «человеческих качеств», ориентированных на будущий миропорядок и глобальное сознание. Второй

подход ориентирован на формирование и укоренение нравственной ответственности за природу и за создание альтернативной цивилизации и культуры что может взять на себя только духовно зрелая и свободная личность. Философия Г.п. противостоит любым формам фанатизма и экстремизма, она отвергает революционные методы преобразования действительности и делает акцент на эволюционных изменениях сначала в сознании людей, а затем и в социально-экономической и политической практике. Она также пытается вывить в самых разных политических, философских, психологических и религиозных концепциях общее и взаимосогласующееся и сделать это общее источником культурного обновления и универсальной морали для всего человечества.

Л. И. Васilenko

□ *Коммонер Б.* Замыкающийся круг. Природа, человек, технология. Л., 1974; *Печей А.* Человеческие качества. М., 1980; *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности.* М., 1990; *Сидорина Т.Ю.* Человечество между гибелью и процветанием. М., 1997.

ГЛЮКСМАН (Glucksmann) Андрес (р. 1937) — франц. философ, приобретший известность в 70-е годы как один из лидеров «новых философов». Сотрудник Национального Центра научных исследований. Проблематика философских исследований Г. во многом обусловлена его активным участием в студенческом движении конца 60-х — начала 70-х годов (сначала в маоистском Союзе коммунистической марксистско-ленинской молодежи, затем в Пролетарской левой) и последующим отказом от идеи левого радикализма. В начале своей научной карьеры Г., будучи ассистентом Арона*, написал обративший на себя внимание трактат «Рассуждение о войне» (1967), в котором проблема войны рассматривается как центральная для современной цивилизации. Г. поднимает уровень анализа пробле-

мы войны с конкретно-политического до философского, в результате доктрина К. Клаузевица предстает не только как применение идей Гегеля к военной стратегии и тактике, но и как один из двух существующих типов мировосприятия: война как система сопротивления, как революция, в противовес войне как абсолютному уничтожению. Современная история, по Г., — противоборство этих позиций. В более поздних работах («Европа 2004», 1980; «Сила головокружения», 1983 и др.) отношение Г. к войне зависит от анализа внутренних проблем социальных систем, прежде всего тоталитарных режимов. В кн. «Кухарка и людоед» (1975) Г. пытается представить насилие как логическое следствие марксистской теории, как неотъемлемую часть проекта коммунистического общества. Положение Г. о необходимости опровержения предшествующей идеологии* как источника *тоталитаризма** стало объединяющим для «новых философов».

Согласно Г., суть социума — отношения господства — подчинения; поэтому общество и необходимо присущее ему государство воплощают тоталитаризм. Достижение в нем свободы невозможно: во-первых, ее нет для членов общества, поскольку всегда есть «отсутствующий Господин», создавший это общество и придумавший для него законы; во-вторых, общество несвободно как целое, поскольку, будучи обществом равных (Г. имеет в виду реализацию эгалитаристских идеалов), вводит для самого себя дисциплину — «этот всеобщий рациональный принцип порабощения»; в-третьих, вовне такое общество также «излучает» несвободу, поскольку должно обеспечиваться экономически («Господа мыслители», 1977). Революция, по мнению Г., не может изменить природу социума и служит в конечном счете укреплению властных отношений. Поэтому главными виновниками разрастающегося то-

талитаризма, укрепляющегося благодаря эгалитаристским иллюзиям людей, Г. считает создателей революционных теорий и относит к ним прежде всего Фихте, Гегеля, Ницше* и Маркса. Используя терминологию Лакана*, Фуко*, Деррида*, Г. представляет историю как реализацию идей, выраженных в «текстах» великих авторитетов, созданных как «дискурс Властителя» специально для достижения господства. Одновременно активистские идеологии оцениваются Г. как некие социодидеи — попытки примирить какую-либо модель общества (или ее осуществленное изменение, сообразно «благим» или «разумным» началам) и наличие социальной несправедливости. Г. обращает внимание на то, что любая система ценностей начинает функционировать в обществе как довлеющий человеку стереотип — это Г. называет «глупостью» («Глупость», 1985). Главной из таких глупостей Г. считает идею блага, на которой построены как левые, так и правые идеологии и которая показала как свою историческую несостоятельность, так и теоретическую абсурдность. Г. рассматривает социально-психологическую обусловленность существования господствующих идеологий и возможность отдельного философа им противостоять; образцом Г. считает Сократа («Цинизм и страсть», 1981). В последнее время Г. обращается и к Декарту, который в новой интерпретации Г. отличается от «господ-мыслителей» тем, что не строит «позитивной» идеологии, а «раскрывает заблуждения». Декарта Г. представляет как философа универсального сомнения, наследие которого должно стать главным источником восстановления интеллектуализма во Франции. Г. присоединяется к концепции негативного гуманизма, у истоков которой, по Г., стоял Декарт: это видение человека не в лучших, а в худших его проявлениях — не идеал, а принятие ужаса реальнос-

ти. Позитивная программа Г. пессимистична: уклонение от борьбы и конфликта позволяет избежать катастрофы, реализовать гуманизм и сохранить единичное, но оно обречено на одиночество («Декарт — это Франция», 1987). Сохраняющаяся популярность работ Г. объясняется тем, что в них своеобразно преломляются идеи различных философских течений и находит концептуальное выражение свойственное многим интеллектуалам умонастроение.

А.А. Костикова

Le discours de la guerre. P., 1967; La cuisinière et le mangeur d'hommes. P., 1975; Les maîtres penseurs. P., 1977; Europe 2004. P., 1980; Cynisme et passion. P., 1981; La force du vertige. P., 1983; La betise. P., 1985; Descartes c'est la France. P., 1987.

ГОЛЬДМАН (Goldman) Люсьен (1913-1970) — франц. философ и социолог. Во время Второй мировой войны эмигрировал из Франции в Швейцарию, где был ассистентом у Пиаже*, что оказало значительное влияние на его последующие работы и образ мышления. По окончании войны — проф. социологии в Сорбоне (Париж), глава национального центра научных исследований и Социологического центра при Брюссельском ун-те. Г. — создатель «генетического структурализма», понимаемого как правильно примененный диалектический метод, образцами которого могут считаться Гегель, Маркс и ранний Лукач*. Основу диалектического мышления Г. усматривает в идее тотальности. Социальные явления образуют тотальность, целостный факт. Человеческая действительность является одновременно и материальной, и психической, структура мира гомологична духовным структурам определенных общественных групп. Поэтому поведение человека в итоге определяется этими структурами, а индивидуальность в конечном счете есть выра-

жение коллективного сознания. Г. неоднократно подчеркивал близость своих взглядов к «генетической эпистемологии» Пиаже. Программное произведение Г. — кн. «Сокрытый Бог» (1956); здесь он анализирует философию Паскаля и драматургию Расина, находя их внутренне схожими на том основании, что оба близки по своему мировоззрению идеям янсенизма. Ряд работ Г. посвящен проблемам истории и теории марксизма*. Соединяя структурализм с теоретическими подходами Маркса, Лукача, Хайдеггера*, Г. выдвинул один из вариантов программы «гуманизации марксизма».

Le Dieu caché. P., 1956; Recherches dialectiques. P., 1959; Marxisme et science humaine. P., 1970; Lucács et Heidegger. P., 1973.

ГОНСЕТ (Gonseth) Фердинанд (1890-1975) — швейц. философ и математик, проф. Политехнической школы в Цюрихе, представитель неорационализма*. Известен своими работами в области философии математики. В 20-30-е годы в противовес априористским концепциям математического формализма, интуиционизма и философии неопозитивизма* выдвинул программу историко-генетического исследования математики. По мнению Г., математика не образует автономного мира, существующего вне контекста обычной мысли, поэтому всякий прогресс в ее философском осмыслении приобретает всеобщее значение. В значительной части эпистемологические проблемы, связанные с оппозициями субъективное — объективное, мысль — данное, рациональное — реальное, теоретическое — экспериментальное, являются лишь различными аспектами фундаментальной проблемы отношения математики к реальности. Стороны этих оппозиций не имеют самостоятельного и независимого смысла. Их значимость определяется взаимной корре-

ляцией, реализуемой в динамике познавательного процесса. Так, теория направляет эксперимент, который, в свою очередь, ее корректирует. Реальность, как таковая, нам не дана, она конституируется благодаря активности субъекта и несет на себе печать его духа и личности, в определенной степени изоморфной внешнему миру. Принципиальная идея *генетической эпистемологии* состоит в единстве всех типов и уровней знания — от интуитивного до абстрактного. Математические понятия в полном своем значении не охватываются аксиомами, а включают в свое определение весь процесс их создания, вплоть до интуитивных форм, поэтому в абстрактной аксиоматике сохраняется интуитивный остаток и во всякую интуицию входит элемент схематизации. Г. отвергает формалистическое определение предмета математики как учения об абстрактных математических структурах. Так, специфические геометрические свойства следует искать не в общей структуре математических моделей, а в той индивидуальной особенной форме, благодаря которой эта структура становится отражением реального физического пространства. Математика лежит в основе физики, давая ей три исходные математические формы — *объект*, *число* и *пространство*. Они образуют фундамент логики, арифметики и геометрии. Каждая из этих наук обнаруживает, в свою очередь, единство трех аспектов: теоретического, интуитивного и экспериментального. В «открытой методологии», как ее понимал Г., не существует ни абсолютных начал познания, ни абсолютных норм его обоснования. Познание в своем движении каждый раз возвращается к своим предпосылкам, корректируя их посредством различных методологических стратегий.

☐ Les Fondements des Mathématiques. P., 1926; Les Mathématiques et la Réalité. P., 1936.

ГОРИЗОНТ — в феноменологии Гуссерля* обозначает подвижный, зависящий от изменяющихся интенций сознания, нетематический «фон» (то, к чему сознание актуально не обращено, что переживается неявно), существующий для всякой актуальной данности воспринимаемого предмета. Горизонт определяется соприсутствием в восприятии того, что не дано в действительности (аппрезентация) — с тем, что действительно дано (презентируется). Изначальный Г. — это собственная внутренняя временность Я, поскольку всякое данное в актуальном восприятии находится в потоке, на пересечении прошлого и будущего. Временной Г. пересекается с внешним Г., где актуально и имплицитно соприсутствуют все «фоновые» данности, неявно имеющиеся в виду относительно явно воспринятого предмета. Актуально человек всегда видит только одну «сторону» того, что рассматривает. Другие «стороны» соприсутствуют в Г. и актуализируются посредством телесной подвижности субъекта. Предметно-конституирующая деятельность Я связана со слиянием различных Г. В пределе в качестве Г. всякого предмета выступает «мир» как конкретное *априори*, как универсальная основа того, «где» мы «всегда-уже» находимся. В фундаментальной онтологии Хайдеггера* понятие Г. вводится при анализе времени. В отличие от «внутри-мирового» (онтического) времени экзистенциальное время является более изначально, отнесенным к способу существования того сущего, которое есть мы сами («временность»). Г. обозначает открытость временных «экстазов», т.е. экзистенциально интерпретированных «прошлого», «будущего» и «настоящего». В Г. обнаруживает себя ускользание времени, а интенциональность* «здесь-бытия» обладает экстатически-горизонтным характером. Временность выступает как Г. для эксплицитного по-

нимания бытия, как такового, и в таком качестве называется «темпоральностью».

ГРАММАТОЛОГИЯ. Термин Г. был введен Жаком Деррида* для обозначения собственной исследовательской позиции в конце 60-х (см. «De la grammatologie», 1967). Под Г. в этот период понимается особая познавательная дисциплина, призванная изучать роль письма* в культуре. Предмет Г. — исследование письма в обобщенном смысле, т.е. как совокупности условий возможности всякого означивания. Главная пара понятий, вокруг которых строятся деконструктивные операции в книге «О грамматологии», — *письмо и речь*. В истории культуры письмо считалось подвластным устной речи, как тело — душе, отпечатки и копии — логосу, полноте смысла, чернила — дыханию и звуку. Эти общие метафизические установки Деррида показывает на примере двух главных персонажей — Ф. де Соссюра и Ж.-Ж. Руссо. В их текстах обнаруживается несоответствие между намерениями и фактическим высказыванием. Эти противоречия в текстах известных мыслителей указывают на то, что слово — это уже в некотором смысле письмо, что «первоначальный язык» никогда не существовал в чистом виде, не затронутым письменностью, что артикуляция (насечки, нарезки, рисунки, буквы) — письмо в обобщенном смысле, или «архи-письмо», — предшествует письму и речи в обыденном смысле. Те следы, траектории, которые прочерчиваются самостирающимися понятиями Деррида (самостираемость нужна им для того, чтобы не окоченеть и не превратиться в абсолюты), снимают противопоставление синхронии и диахронии, так мучившее структуралистов. След как становление не-знака знаком сочленяет пространство и время, графические и фонические цепи означающих. Такое соединение графики и фоники, пространства и времени, света и зву-

ка, чернил и дыхания должно помочь оторваться от схем теологического мышления, лежащего в основе всякой метафизики (Бог может обойтись без различия (*différence*) и различия (*différance*), и помыслить полноту вечно-настоящего, а человек на это не способен). Г. изучает такое соучастие первопричин, которое разворачивается далее в тех или иных конкретных дисциплинах, в те или иные исторические эпохи письма (пиктографического, идеографического, фонетического), свидетельствуя о том, что проблема письма лежит в корне всех наук. Впоследствии Деррида стал предпочитать термину Г. термин деконструкция*.

ГРАМШИ (Gramsci) Антонио (1891-1937) — итал. мыслитель и общественный деятель, один из создателей и руководитель Коммунистической партии Италии. В 1922-23 — делегат от итал. компартии в Исполкоме Коминтерна, жил в Советском Союзе. В 1924 избран в парламент Италии. В 1926 арестован, приговорен фашистским трибуналом к двадцати годам тюремного заключения, освобожден в 1937. Г. занимался вопросами философии, теории политики, теории культуры, истории, эстетики, религиоведения, социологии, педагогики, политэкономии. Марксизм* интерпретировал как «философию практики», противопоставляя последнюю неогегельянству*, позитивизму*, бергсонизму и религиозным мировоззрениям. Развивал марксистскую теорию надстройки; вопросы взаимодействия базиса и надстройки интерпретируются у Г. в понятиях «исторический блок», «катарсис», «необходимость и свобода», «количественно и качественно» и др. В теории политики исследовал вопросы о ее природе, о переходе от так называемой экономико-корпоративной фазы к фазе *политической гегемонии*. Большое место в творчестве Г. занимает исследование истории и особенностей буржуазного общества и, в

частности, вопросы взаимоотношения между государством, гражданским обществом и личностью. Одну из существеннейших особенностей современного буржуазного государства Г. видит в его «укоренении» в гражданском обществе, в его «расширении» посредством так называемого «частного аппарата» политической и культурной гегемонии. Осмысляя в этой связи возможности развития социалистической революции в развитых странах, Г. ставит акцент на достижении рабочим классом гегемонии в гражданском обществе.

☞ Избранные произведения. В 3-х томах. М., 1957-59; Избранные произведения. М., 1980; Формирование человека. М., 1983; Искусство и политика. М., 1991; Тюремные тетради. М., 1991; Quaderni del carcere. Torino, 1975; Scritti politici. R., 1983.

ГРЮНБАУМ (Grunbaum) Адольф (р. 1923) — амер. философ науки. С 1956 — проф. в ун-те Бенделема, с 1960 — проф. Питтсбургского ун-та, основатель Центра по философии науки в этом ун-те. Г. внес вклад во многие разделы философии науки*, прежде всего философии физики. Его основная работа «Философские проблемы пространства и времени» (рус. пер. М., 1969) является систематическим изложением эмпирико-реалистической концепции пространства и времени. Опираясь на идеи Рейхенбаха*, Г. считает, что в основе философской теории пространства и времени лежит вопрос о гносеологическом статусе отношений пространственной и временной *конгруэнтности*. При решении этого вопроса вслед за известным математиком прошлого века Риманом и Рейхенбахом выступил в защиту *реляционного подхода*, утверждающего, что физическое пространство и время не имеют внутренней присущей им метрики. Г. предложил также теоретико-множественное решение апории Зенона о метрической протяженности для случая континуума

пространства и времени; сформулировал ряд критических аргументов против тезиса Дьюэма — Куайна*; показал необоснованность утверждения Поппера* о том, что метод смелых предположений и решительных опровержений является подлинным методом науки. В частности, в противоположность мнению Поппера, Г. доказывает, что психоанализ* удовлетворяет критериям фальсификации* и поэтому должен рассматриваться как научная теория в соответствии с попперовским критерием демаркации*. На основе этого выступает в работах последних лет в защиту психоаналитической теории и практики.

☞ Modern Science and Zeno's Paradoxes. L., 1968; Geometry and Chronometry in Philosophical Perspective. Minneapolis, L., 1968; The Foundations of Psychoanalysis: a Philosophical Critique. Berkeley, 1984; Теория Фрейда и философия науки // Вопросы философии. 1991, № 4.

ГУДМЕН (Goodman) Генри Нелсон (р. 1906) — амер. философ и логик. Представитель аналитической философии*, испытал влияние прагматизма*. Разработал систему единого номиналистического языка для описания мира. Достоинства такого языка видел в том, что он адекватно эксплицирует основные онтологические допущения. Г. критикует логико-математический платонизм за использование общих понятий типа понятия «класс». Анализируя понятие *сходство*, приходит к выводу о том, что в результате объективации сходств возникает ошибочное мнение, будто свойства и качества существуют так же, как и отдельные вещи. Согласно Г., выбор исходных терминов той или иной системы описания мира определяется чисто прагматическими соображениями, прежде всего требованием простоты и удобства. В отличие от Куайна* Г. предпочитает феноменалистический, а не физикалистский язык в качестве отправного пунк-

та для описания структуры мира. Вместе с тем он рассматривает чувственные данные как результат рациональной реконструкции и интерпретации. По Г., сравнение описаний мира с самой «реальностью» неосуществимо, возможно лишь сравнение одних версий описания мира с другими. Вместо классического понятия истины как корреспонденции вводит понятие *правильности* как соответствия убеждениям и принципам той или иной системы описания. Г. придерживается тезиса о плюрализме* таких систем, считая, что не только наука и обыденное знание, но и разновидности искусства (напр., музыка или абстрактная живопись) представляют собой допустимые версии описания мира. Искусство, как и наука, способствует общему прогрессу понимания и знания. В области формальной логики Г. занимался построением экстенционалистской теории значения как теории референции для решения проблемы синонимии. Он пришел к выводу о невозможности строгой синонимии. Г. исследовал роль диспозиционных предикатов в описании мира; сформулировал *парадокс подтверждения*, свидетельствующий о том, что отношение подтверждения не имеет строго дедуктивного характера. Г. предпринял попытку эксплицировать фундаментальные принципы для построения индуктивной логики. В этой связи он также занимался логическими аспектами проблемы предсказуемости.

☞ Метафора — работа по совместительству// Теория метафоры. М., 1990; The Structure of Appearance. Camb., Mass., 1951; Fact, Fiction and Forecast. L., 1954; Language of Art. Indianapolis, 1968; Problems and Projects. Indianapolis, 1972; Ways of Worldmaking. Hassocks, 1978; Of Mind and Other Matters. Camb., Mass., 1984.

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1859-1938) — нем. философ, основатель феноменологии*. Род. в ев-

рейской семье, жившей в Проснице, в Моравии, которая была тогда частью Австро-Венгерской империи. В возрасте 10 лет был отправлен учиться в гимназию в Вену. В 1876 поступил в Лейпцигский ун-т, где занимался математикой и физикой, в 1878 продолжил изучение математики в Берлине, где его руководителем был выдающийся нем. математик Карл Вейерштрасс. После непродолжительной работы в Берлине в 1884 переехал в Вену, где его внимание привлекли лекции по философии Brentano*. Под его влиянием Г. решил посвятить себя философии. Другим его учителем в философии был К. Штумпф. Преподавал в ун-тах Галле (1887-1901), Геттингена (1901-16) и Фрейбурга (1916-26). С приходом к власти нацистов был отстранен от преподавания. Круг учений, влияние которых испытал Г. в разное время, весьма широк: Декарт, Локк, Лейбниц, Юм, Кант, Герbart, Больцано, Дильтей*, Наторп* и др.

Первые философские опыты, которые он сам вскоре признал неудачными, связаны с попыткой психологического обоснования фундаментальных математических структур и запечатлены в «Философии арифметики» (Philosophie der Arithmetik, 1891). На рубеже веков основной интерес Г. сосредоточился на проблеме «чистой логики», в результате чего появилась его первая собственно феноменологическая работа «ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» (Logische Untersuchungen. I-II Bde. 1900-1901; рус. пер.: Логические исследования. Т. I. СПб., 1909; Логические исследования. Т. II. Ч. I. Исследования по феноменологии и теории познания. Исследование V. Об интенциональных переживаниях и их «содержаниях»// Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988), положившая начало феноменологии. Центральная тема I т. — наука как теория, отличие теоретических и эмпиричес-

ких наук. По Г., в основе объективности научного знания лежит логическая связь идей, образующая единство истин науки как единство значений. Эта связь в корне отличается от психологических связей переживаний в познании и от связей вещей (предметов в самом широком смысле), составляющих предметную область науки. Первое различие раскрывается в книге при обсуждении вопроса о сущности логики как теоретической дисциплины, независимой от психологии, и в критике психологизма* — различного рода попыток представить логические связи как частный случай психологических, что ведет к скептицизму и релятивизму*. Второе различие связано с постановкой проблемы истины и выявлением чисто логических условий возможности познания. Истина как идеальное единство значений, усматриваемое в фактах, не исчезает вместе с фактами. Совокупность значений (слов) неисчерпаема, это «царство истин», в котором может быть зафиксирована любая определенность вещей, любое предметное единство. При этом истины не изобретаются, но открываются, и систематика науки коренится в систематике вещей. Задача «чистой логики», программный очерк которой дан в заключительной главе I т., — выявить условия, при которых связи значений образуют теорию как единство объяснения определенной предметной области, т.е. выявить условия возможности теории как таковой. II т. «Логических исследований» состоит из введения и 6 больших разделов («исследования»), объединенных общей целью: связать проблемы чистой логики с проблемами теории познания, т.е. описать всеобщие структуры сознания, которые лежат в основе не совпадающих друг с другом различий реального и идеального, значения и предмета, и выявить структурные отношения между основными актами познания. Феноменология,

по Г., не теория, она беспредпосылочна и следует логике проясняемых понятий. В ее сфере существование внешнего мира — метафизический вопрос, а направление исследований — «противоестественно»: оно нацелено не на предметы, которые в наивной установке полагаются существующими, а на акты в их смысловом содержании (значении), которое — поскольку познание реализуется в высказываниях — необходимо извлечь из психологической и грамматической оболочки. Значение отделяется от материально-вещественного бытия знака, от образа представления или фантазии и, главное, от предмета: то, о чем говорится, и то, что говорится, не тождественны. При описании сознания эти различия преломляются как различие интенции значения и осуществления (наполнения) значения (если предмет дан в созерцании). Значение *нереально*, его статус аналогичен статусу идеальных, общих предметов. Г. подвергает критике как учения, гипостазирующие общее (платонизм), так и эмпирические теории абстракций (Локк, Беркли, Юм), показывая, что акт усмотрения общего всегда основан на акте восприятия, но интенция общего радикально отличается от интенции индивидуального. Соответственно различию значения и предмета выделяются две ветви «чистой логики»: теория предметов — учение о части и целом как о самостоятельных и несамостоятельных предметах и учение о самостоятельных и несамостоятельных значениях — «чистая грамматика». Проблема интенциональности* сознания — кульминация этой работы Г. В направленности сознания на предмет, в акте придания смысла дескриптивный анализ выделяет реальное и интенциональное содержание сознания. В первом выделяются интенциональные и неинтенциональные переживания, во втором — предмет (просто предмет и определенным обра-

зом интендированный предмет), качества (форма), материя (предметная отнесенность акта), его сущность (единство качества и материи) и полнота. Любой вид акта содержит в своей основе представление как объективирующий акт, который не зависит от того, реален его предмет или является вымышленным. В заключительном исследовании рассматривается понятие познания как осуществление значения с определенной степенью полноты. Основная проблема — различие способов данности реального и идеального предметов. Истина описывается как полное тождество и совпадение значения, помысленного или зафиксированного в знаковой форме, и значения, осуществленного в созерцании. Очевидность в этом контексте оказывается переживанием такого совпадения. Соответственно выделяются акты познания — сигнификация, созерцание (для реального предмета — восприятие, для идеального — категориальное созерцание, усмотрение общего) и адекватация. В «Логических исследованиях» еще не делается попытки представить феноменологию как «первую философию», вместе с тем проведенный в книге анализ сознания и познания оказал большое влияние на последующую эволюцию феноменологии.

Переворот в философии, который Г. провозглашает в своей программной статье «Философия как строгая наука» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*// *Logos*. Bd. I. 1910-11; в рус. пер. Логос. Кн. 1. 1911), связан прежде всего с поворотом к не-психологически понятой субъективности и с критикой натурализма*, для которого, по Г., все существующее или просто отождествляется с физической природой, или допускается существование причинно-функционально зависимо от нее психического. В «натурализовании» разума Г. увидел опасность не только для теории познания, но и для человеческой культу-

ры в целом, ибо натурализм стремится сделать относительными как смысловые данности сознания, так и абсолютные идеалы и нормы. Релятивизму натурализма он противопоставляет методологию строгой науки о сознании, в основе которой лежит нетеоретическое требование направлять рефлексию на смыслообразующий поток сознания и дескриптивно выявлять смысловую данность переживания внутри конкретного потока-горизонта смыслов (значений). Феноменологическое обоснование возможности такой установки — структурное единство интенциональности и очевидности, последняя из которых есть переживание тождества значения предмета, полагаемого в мышлении, и значения, осуществленного в созерцании. Тем самым очевидность как акт абсолютной адекватации является условием возможности идентификации смысла в интенциональном потоке феноменов. «Строгость» в учении о сознании подразумевает, во-первых, отказ, воздержание (эпохе*) от высказываний, в которых «просто», т.е. без рефлексии, нечто утверждается о существовании предметов в их пространственно-временных и причинных связях; во-вторых, отказ от высказываний относительно причинно-ассоциативных связей переживаний. Ни предметы, ни психологические состояния не перестают существовать оттого, что при повороте к феноменологической установке причинность и функционализм лишаются статуса единственного метода изучения сознания. По замыслу Г., эпохе и феноменологическая редукция есть выдвигание на первый план смысловой связи сознания и мира и просмотр сквозь нее всех многообразных отношений человека и мира. В «естественной установке»* наивная вера в существование предметов есть лишь фон для опознавательных-целевых ориентаций. Для «наивного» человека (выражение Г.) тип связи между

предметами сливается с типом связи между предметами и сознанием. В феноменологической установке отстраняется причинно-функциональная взаимозависимость как причинно и функционально независимые друг от друга. Лозунг «Назад, к самим предметам!» — это требование удерживать внимание на смысловой направленности сознания к предметам, в которой предметы раскрывают свой смысл без отсылки к природным или рукотворным связям с другими предметами. В этой процедуре нет ничего сверхъестественного: достаточно, например, направить внимание на дом как на архитектурное сооружение, несущее определенный культурно-исторический или социальный смысл, «заключить в скобки» дом как препятствие (или цель) и дом как результат деятельности строителей.

Другое направление феноменологической установки — *трансцендентальная редукция* — отказ от объективистского понимания психического: эмпирическое Я как «вещеобразный предмет» редуцируется к феноменологическому содержанию переживаний в единстве потока переживаний; при этом рефлексия — не наблюдение за сознанием «со стороны», но «оживление» сознания, превращение смыслообразующего потока из возможности в действительность. Смысловая связь реализуется в потоке феноменов, которые не содержат в себе различия между бытием и явлением: явление психического и есть бытие. Предмет (вещь) является, однако смысл (значение) предмета не является, но переживается. Постигание смысловых связей называется «созерцанием сущностей», где каждая сфера анализа сознания — изучение смысловых оттенков восприятия, памяти, фантазии, сомнения, актов воли и т.д. — сравнима по обширности с естествознанием.

Первая попытка систематизации феноменологии в работе «Идеи I»

(Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch, 1913) выдвинула на первый план понятие чистого сознания с его ноэтико-ноэматическими структурами (см. ноэсис* и ноэма*) и понятие чистого Я, необходимость которого оспаривалась в «Логических исследованиях». Последователи-критики (Хайдеггер*, Сартр* и др.) увидели в этом «гносеологизацию» феноменологии и превращение ее в идеалистическую систему. В то же время эта терминология, а также структура *cogito — cogitatio — cogitatum* оказалась необходимой для расширения сферы феноменологических исследований и постановки проблемы интерсубъективности* в 20-е годы. Интерсубъективность вначале осознается в качестве проблемы описания условий возможности смысловых связей индивидов как духовных сущностей-монад. Этот подход реализовался в его «Картезианских медитациях» (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana. Bd. I. 1950).

В последней при жизни опубликованной работе — «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Bd. VI. 1954) постановка этой проблемы принимает вид «парадокса человеческой субъективности», которая одновременно есть и конституирующий мир субъект, и существующий в мире объект, а затем расширяется до парадокса универсальной интерсубъективности, которая как человечество, включающее в свой мир «всю совокупность объективного», есть часть мира и в то же время конституирует весь мир. По Г., метод разрешения этих парадоксов — строгое, радикальное эпохе, исходная точка которого — конкретное человеческое Я. Обращая систематически вопросы к себе из своего конкретного мира-феномена, человечес-

кое Я, которое дано первоначально как «смутная конкретность», открывает в себе трансцендентальное Я. Предпосылка интерсубъективности — конкретный мир-феномен, жизненный мир*. Это мир «субъективно-соотносительного», мир-горизонт всех наших целей и устремлений, которые так или иначе реализуются в предметах; в нем наличествуют как вещи обыденного опыта, так и культурно-исторические реалии, нетождественные объектам научного анализа (хотя они могут быть ему подвергнуты), а также связи, нетождественные связям, устанавливаемым в научном исследовании. Жизненный мир можно рассматривать как в естественной, так и в феноменологической установке. В первом случае, по Г., мы (в том числе и ученые) просто погружены в него, во втором — осознаем его как преданный и соотносительный с нашей субъективностью, непрерывно наделяющей значениями (смыслами) предметы и отношения мира жизни.

В эпоху бурного развития естествознания Г. ставит вопрос о кризисе европейских наук, который он связывает с забвением жизненного мира как смыслового фундамента науки: в мире науки (предметная область, теоретические методы и модели, эксперимент, техника) ученый проходит мимо своей субъектно-смысловой корреляции с предметами и направляет внимание на связи между последними. Наука, по Г., не должна дедуцировать свои положения из сферы обыденного опыта, но она с неизбежностью соприкасается с основным способом ориентации в жизненном мире — с восприятием, ибо восприятие — основа (фундирующий акт) образования абстракций и конечный пункт верификации* или фальсификации* теории. Главное, однако, состоит в том, что именно в жизненном мире субъективность ученого обретает опыт смыслоотношенности к миру. В рефлексии этот опыт дает возможность устраи-

вать невыявленные, т.е. не соотносимые с определенным способом смыслоположения предпосылки. Для Г. кризис европейской культуры в целом состоит в объективизме, который затемнил истинный смысл рационализма, смысл «имманентной духовной истории Европы».

Философия Г. оказала большое влияние на формирование экзистенциализма*, персонализма*, феноменологической социологии (Шюц*). Влияние испытали также неотомизм* и структурализм*, некоторые школы в психологии, психиатрии, литературоведении, методологии науки. Среди непосредственных учеников Г. — Хайдеггер, Шеллер*, Н. Гартман*, Ингарден*, Левинас*, Коире*, Г. Шпет и др. В рус. философии рецепция идей Г. шла с начала XX в. Наиболее заметное влияние его идеи оказали на Н. Лосского, Б. Яковенко, Г. Шпета, А. Лосева.

В.И. Молчанов

- ☐ Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909; Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986, № 3; Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (первые 12 параграфов) // Вопросы философии. 1992, № 7; Идеи чистой феноменологии. М., 1994; Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994; Начала геометрии. Введение Ж. Деррида. М., 1996; Картезианские медитации. М., 1997; Husserliana. Gesammelte Werke. Bde. I-XXVI. Haag, 1950-1984.

- ☐ Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914; *Какабадзе* З. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Тбилиси, 1966; *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988; *Гайденко П.П.* Научный рационализм и философский разум в интерпретации Э. Гуссерля // Вопросы философии. 1992, № 7; *R. Bernet, I. Kern, Ed. Marbach.* Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989.

Д

ДАММИТ (Dummett) Майкл (р. 1925) — брит. философ-аналитик. Проф. Оксфордского ун-та (с 1978). На формирование позиции Д. оказало влияние логико-семантическое учение Фреге*, философия языка позднего Витгенштейна*, интуитионистская философия математики, амер. неопрагматизм (Куайн* и др.). Во всех своих работах Д. критикует математический платонизм, а также так называемую «реалистическую» семантику*, характеризующуюся, по его мнению, неограниченным применением принципов классической двузначной логики (принципа бивалентности прежде всего). При исследовании логико-семантических особенностей естественного языка Д. связывает процедуру установления истинности (правильности) утверждений с требованием их эффективной разрешимости и принципиальной доказуемости, верифицируемости или фальсифицируемости. Собственную позицию Д. квалифицирует как *конструктивистский антиреализм*. Переводя многие традиционные проблемы философии (времени, причинности, познания внешнего мира, чувственно-данных качеств и др.) в формально-логический план рассмотрения, он отмечает идеалистическую основу своих взглядов в целом. Главную задачу аналитической философии* Д. видит в разработке «систематической теории значения» языковых выражений, которая одновременно будет и теорией *понимания**. В своих работах Д. подчеркивает социальный характер естественного языка.

По его мнению, именно философия языка*, а не эпистемология* составляет основу аналитической философии как таковой.

▣ Frege: The Philosophy of Language. L., 1973; Elements of Intuitionism. Oxford, 1977; Truth and Other Enigmas. L., 1978; The Interpretation of Frege's Philosophy. L., 1981; The Logical Basis of Metaphysics. Camb., Mass., 1991.

ДАРЕНДОРФ (Dahrendorf) Ральф (р. 1929) — нем. социолог и социальный философ. Первым шагом Д. в науке была диссертация о понятии справедливости у Маркса (1953). Критическое размежевание с понятиями и методами марксистского анализа общества стало впоследствии определяющим мотивом мышления Д. В ходе эмпирических исследований структуры современного общества Д. выступил также как критик структурно-функциональной теории общества Т. Парсонса — размежеванию с последним посвящена кн. «Социальные классы и классовый конфликт в индустриальном обществе» (1957). Итогом методологических размышлений Д.-социолога стала работа «Тропы из утопии: к теории и методологии социологии» (1967). Начиная с 60-х годов Д. интенсивно занимается нормативной теорией современного либерального общества. В результате возникли «Общество и свобода» (1961), «Конфликт и свобода» (1972) и «Современный социальный конфликт» (1982). Активность Д. не ограничивалась академической сферой: в 1969-74 Д. занимал, в числе прочих, должность комис-

сара Европейского сообщества в Брюсселе, с 1974 по 1984 возглавлял Лондонскую школу экономики, с 1984 — ректор Колледжа Св. Антония в Оксфорде.

С Парсонсом Д. не согласен как с представителем консенсусной теории общества: теоретический фундамент этой теории составляют представления о стабильности, балансе и нормативном консенсусе. Эти предпосылки эмпирически не доказуемы и имеют в лучшем случае утопически-программное значение. Исходя из таких предпосылок, внутренние конфликты современного общества нельзя объяснить иначе как внешними воздействиями на данное общество. Социальное преобразование в рамках такого подхода мыслимо лишь как результат толчка извне. В противовес ориентированной на консенсус* теории Д. объявляет стабильность и порядок «патологическим частным случаем» общественной жизни. Согласно Д., именно имманентный обществу конфликт представляет собой силу, обеспечивающую и его интеграцию и его развитие. Поэтому важной темой политической теории должны стать условия функционирования и динамики конфликтов.

Структура социальной системы носит, по Д., дихотомический характер. Во всяком обществе есть две группы, интересы которых различны. Интересы каждой из групп конституируются сообразно мере ее участия в социальном господстве. Более точную дифференциацию интересов позволяют дать понятие класса. Последнее Д. применяет как аналитическую категорию для объяснения социальных конфликтов. Классы конституируются как враждебные друг другу стороны конфликта. Вместе с тем, опираясь на Локка, Д. разрабатывает понятие господства как права на отправление норм и законов и на принуждение к их выполнению. Согласно Д., ни одно общество не может обойтись без отношений господства, а значит во всяком обществе неизбежно существ-

вание классов с различной степенью участия в социальном господстве. В этой связи продуктивным отправным пунктом анализа общества Д. считает марксову теорию классового конфликта, критикуя при этом сведения процесса возникновения классов и классовых конфликтов к отношениям собственности на средства производства. При анализе современного общества отправляться от этого пункта нельзя, поскольку тем самым игнорируется комплексный характер отношений господства в современных обществах.

Различие интересов и классовую структуру общества Д. интерпретирует как конфликт по поводу распределения «жизненных шансов». Неравенство между членами общества показывает себя в различии возможностей, какие каждый имеет для реализации своих жизненных планов. Общества обнаруживают тенденцию к выравниванию в отношениях господства и сглаживанию социальной стратификации, поскольку находящиеся в невыгодном положении группы постоянно стремятся повернуть существующую систему норм так, чтобы получить как можно больше привилегий. Однако в ходе этого перевертыwania все время возникают новые дифференциации, нивелирование которых невозможно и, более того, нежелательно. Внутренние конфликты общества Д., следуя традиции либерализма, понимает как источник социального преобразования и тем самым как шанс для всех членов общества.

Под влиянием таких либеральных социальных философов, как Поппер*, а также представителей неолиберализма (Фридмен*, Хайек*), Д. развивает нормативный подход к теории либерального общества. Он исходит из невозможности определения того, что есть справедливое и что есть доброе. Опираясь на попперовскую концепцию «открытого общества»*, Д. стремится к осмыслению условий организованного и мирного разрешения общественных конфликтов. Отправляясь от формаль-

ной, негативной свободы членов общества, либерализм должен требовать выравнивания их жизненных шансов. Свободное общество, по Д., представляет собой признанный и организованно решаемый конфликт, и уже поэтому такое общество может дать своим членам больше возможностей, чем все виды несвободы вместе взятые. При этом Д. подчеркивает несостоятельность и чисто рыночного, и теоретико-игрового подхода к описанию общества. Оба они искажают общественную реальность и игнорируют различие в жизненных шансах, поскольку не принимают в расчет значительные различия в доступе к рынку или к игре поиска и принятия общественных решений. Этот свой тезис Д. эмпирически подтверждает, опираясь на материалы социологических исследований шансов на образование в различных слоях западно-германского общества — см. его кн. «Образование есть гражданское право» (1965). Хотя для либерализма выравнивание индивидуальных жизненных шансов и составляет условие свободы, либерализм, тем не менее, не может не видеть в неравенстве конкретных жизненных ситуаций гарантию индивидуальной свободы, поскольку, полагает Д., именно такая свобода служит источником конфликтов, увеличивающих шансы как действий индивида, так и трансформации общества.

Саша Тамм (Берлин)

☐ Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx. Hannover, 1953; Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart, 1957; Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart. München, 1961; Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methodologie der Soziologie. München, 1967; Konflikt und Freiheit. München, 1972; Der moderne soziale Konflikt. München, 1992.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ (deconstruction) — термин, введенный первоначально французскими переводчиками и комментаторами Хайдеггера* для перевода понятий *Destruction* и

Abbau, а затем использованный в гораздо более общем контексте и введенный в широкий оборот Жаком Деррида*.

Будучи вначале лишь одной из потенциально бесконечного ряда «не-разрешимостей» (термин, позаимствованный, в свою очередь, у Гёделя*), т.е. операциональных псевдопонятий, термин Д., тем не менее, делался в академических кругах, прежде всего в американском литературоведении, ключевым словом, едва ли не синонимичным всему парафилофскому предпринятию Деррида. Важной стратегемой Д. является избегание определения, редукции, предикации по отношению к себе. Она ускользает от быстрого по(н)ятия, овладения, у-и присвоения, особенно охотно (и безуспешно) уклоняясь от квалификации ее как метода, процедуры, стратегии, анализа, акта. Можно принципиально предвзвительно иметь в виду под Д. некоторое внимание к предмету, предполагающее симпатию, любовь, подражание, рабство, опеку и другие виды эротичности, и вместе с тем дистанцию, свободу, осторожность, сопротивление, опаску, гигиену.

Преимущественным, но отнюдь не исключительным предметом Д. выступает метафизика*, или, точнее, лого-(фоно-архео-телео-фалло-)центризм как способ мышления. Он разворачивается, прежде всего, в фигуре *присутствия*, тождества, наличия: данность познанию, соответствие идеи и вещи, сущность, настоящее, примат мысли над речью, а речи над письмом* и т.д. Именно Д. квазипериферийной для классической метафизики пары *речь/письмо* исполнила самоучреждающий жест самой Д. и имеет для нее характер примера (во всей амбивалентности этого слова), но также и ключа к Д. классических оппозиций-иерархий, таких как: душа/тело, человек/животное, форма/материя, истина/ложь, философия/нефилософия. Письмо понимается здесь не только и не столько в его тривиальном смысле,

сколько как архи-письмо, как изначальная вовлеченность в игру означющих, (де)организующая сеть различий, отсутствий, стираний, отсылок, следов и навсегда откладывающая окончательное трансцендентальное значение. Приоритет речи над письмом стал у Деррида фокусом, воплощением и аллегорией всей европейской идеологии — «белой мифологии», для демонстрация которой оказывается необходимым поставить под вопрос оппозиции выражения и указания, прямого и переносного (метафорического), собственного и несобственного смыслов, серьезного и несерьезного, нарочного и нечаянного использования языка, а также духа и буквы, имен собственных и нарицательных, собственного и заимствованного (цитированного), подлинного и поддельного, де-юре и де-факто, семантики и синтаксиса.

Д. каждой из пар недостижима простым применением какого-то «деконструктивного алгоритма», но требует всякий раз изобретательности, превращающей дерридеанский корпус в поразительную череду сугубо своеобразных, но подчиненных упрямому гибкому канону «инвенций». Каждая из них производится через нетривиальное разрешение оппозиции, необходимо предусматривающее двойной жест перерождения иерархии (выявление очага сопротивления, режим благоприятствования ему) и общий сдвиг всей системы (а-логичное создание «неразрешимости», парадоксально разрешающей оппозицию). Цепь таких неразрешимостей потенциально незамкнута, гетерогенна, негенерализуема, что заведомо взрывает любой возможный список: *différance pharmakon/gift/Gabe/don, supplément/greffe/ trace, hymen, parergon/hors-d'oeuvre/hors-texte, itérabilité, marge, fin/clôture/telos, arche* столь же неотрывны друг от друга, сколь и от текстов, чтение которых их выявило/породило. Они реализуют тактику смены тактик, замысел удивления и расплоха, мета- и парадокса, рабской верности тексту и его испытания переводом, они чертят зигзаги,

идут в обход, с(т)имулируют (не)понимание, читают/пишут, вычитывают/вчитывают на полях, между строк и между текстами. Сингулярность каждой траектории усугубляется, особенно в последних текстах Деррида, настоятельными автобиографическими мотивами, а также размышлением над складывающимися судьбами самой Д., превратившейся параллельно с плодотворным творчеством автора в мощную межнациональную и дисциплинарную индустрию. Для Деррида это лишь пример «традиции» вообще. Д. (в) традиции, понятой как письмо/текстура, выявляет в предании игру передачи/предательства и выполняет ее. Продумывание, постановка и перепостановка под вопрос логоцентристской традиции предполагает и деконструкцию, и реактивацию традиции собственно деконструкции, традиции, включающей хайдеггеровскую деструкцию*, гуссерлевскую деседиментацию (реактивацию занесенных историческими осадками смыслов), ницшевскую переоценку, гегелевское снятие, кантовскую критику, софистско-сократовскую эвристику и т.п. В то же время имеется в виду выход из философии, работа с ней, разработка нефилософской, не логического типа когерентности, открытия философии такому Другому, которое уже не было бы «другим» философии, производство деконструктивистского двойника философского текста, внимание к практике, релятивизирующей границы между философией и литературой, философией и политикой, философией и нефилософией и т.д. В этой работе, однако, нет бегства или «отречения» от философии; напротив, Деррида стремится остаться на ее территории, чтобы, разделяя с ней ее опасности, рискуя, подтвердить, углубить, укрепить как раз то, что подлежит деконструкции, снова выявлять ее ресурсы, предпосылки, ее бессознательное, свершать/завершать ее.

Михаил Маяцкий (Фрибург)

□ Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Deconstruction and Criticism. L., 1979;

Ch. Norris. The deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy. L., N.Y., 1983; Deconstruction and Philosophy. Chicago, 1985; J. Culler. On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism. N.Y., 1982; H. Felner. Beyond Deconstruction. The Uses and Abuses of Literary Theory. Oxford, 1985.

ДЕЛЁЗ (Deleuze) Жиль (1925-1995) — франц. философ. С 1944 по 1948 изучал философию в Сорбонне. По окончании обучения преподавал в различных лицеях, затем в ун-те Лиона и в Сорбонне. В 1969-87 — проф. в ун-те Париж-VIII.

Мышление Д., как и многих других философов его поколения, в значительной мере было определено событиями мая 1968 года и связанной с этими событиями проблематикой власти* и сексуальной революции. Фрейд* в его интерпретации Лаканом*, Маркс в его прочтении Альтюссером*, Ницше* в его истолковании Батаем* — таков интеллектуальный круг, в котором начинается философствование Д.

Специфика мышления Д. по сравнению с такими его единомышленниками, как Фуко*, Лиотар* и Деррида*, состоит прежде всего в выдвигании на первый план эмфатического понятия жизни. Задача философствования, по Д., заключается прежде всего в нахождении адекватных понятийных средств для выражения подвижности и силового многообразия жизни (см. его совместную с Гваттари* работу «Что такое философия?» — *Quest ce que la philosophie?* 1991). Изучение истории философии, носившее во французской системе образования 50-х годов обязательный характер, сводилось к изучению классиков — от античности до Гегеля, Гуссерля* и Хайдеггера*. Этой схеме Д. противопоставляет нетрадиционную историю философии, ведущую от Лукреция к Спинозе, Юму и Бергсону*. Его учебническое сочинение «Эмпиризм и субъективность» (1952) посвящено разбору философской значимости Юма. Первым самостоятельным тру-

дом Д. было исследование философии Ницше (*Nietzsche et la philosophie*, 1962), в котором Д. развивает свое понимание философской критики. Критика — это постоянно порождающее дифференциацию повторение мышления другого. Критика, таким образом, направлена против диалектики как формы снятия отрицания в тождестве (отрицания отрицания). Отрицание не снимается, как то полагает диалектика, — мышление, развить которое, в противовес диалектике как «мышлению тождества», стремится Д., есть мышление, которое всегда содержит в себе различие, дифференцию. Опираясь на Ницше, Д. определяет свой проект как «генеалогию», т.е. как лишенное «начал» и «источков» мышление «посредине», как постоянный процесс переоценки и утверждения отрицания, как «плюралистическую интерпретацию». При этом переоценке подвергается и сам Ницше: ницшевское обращение к «воле к власти» Д. толкует как «генетический и дифференцирующий момент силы», как внутренне присущий воле принцип, который осуществляет отбор, отрицает отрицание, утверждает случай и производит многообразие. В этом моменте Д. усматривает активный принцип, к которому в дальнейшей работе он присоединит другие — бессознательное, желание и аффект. Он понимает эти принципы как неосознаваемые и неотделимые от протекающих в субъективности процессов величины, с помощью которых Д. разрабатывает философию утверждения исполненных мощи жизненных сил и персонального становления, в котором индивид освобождается от насилия субъективации.

В этой связи последующие книги Д. — от «Бергсонизма» (1966) до «Логики смысла» (1969) — могут быть истолкованы как различные варианты изложения выработанной благодаря Спинозе этической позиции (см.: «Спиноза и проблема выражения», 1968), которую Д. обозначает как «аффирмативный модус экзистенции». К

данному модусу относится и развиваемая Д. концепция предшествующего субъекту «поля неопределенности», в котором разворачиваются доиндивидуальные и имперсональные сингулярности, или события, вступающие между собой в отношения повторения и дифференции, образующие серии и дифференцирующиеся далее в ходе последующего гетерогенеза. Над этим полем, как некое облако, «парит» принцип, который Д. определяет, опираясь на Канта, как «чистый порядок времени», или, опираясь на Фрейда, как «влечение к смерти». Сответствовать этому доиндивидуальному полю индивид может лишь благодаря «противоосуществлению», а значит, лишь производя над уровнем этого поля второй, языковой уровень, на котором каждое предшествовавшее событие приводится к выражению, т.е. подвергается ограничению.

Согласно концепции, выдвинутой в «ПОВТОРЕНИИ И РАЗЛИЧИИ» (*Différence et répétition*, 1968) и развитой в «ЛОГИКЕ СМЫСЛА» (*Logique du sens*, 1969), все жизнеконституирующие процессы суть процессы дифференциации, ведущей к многообразию. Повторение, заявляет Д. — явным образом в полемике с психоанализом, — неизбежно, ибо оно конститутивно для жизни: процессы повторения разворачиваются во всяком живом существе по ту сторону сознания; это процессы «пассивного синтеза», образующие «микроединства» и задающие образцы привычек и памяти. Они конституируют бессознательное как «итеративное» и дифференцирующее, или, согласно более позднему выражению Д., как «свору и стадо». Мы повторяем не потому, что вытесняем, а вытесняем потому, что повторяем», заявляет Д. в противовес Фрейду. Единственной этической позицией, способной удержать от впадения в *Ressentiment*, остается выбор в пользу утверждения этого процессуального многообразия, т.е. его повторение. Этический императив Д. гласит поэтому: «То, что ты хочешь, в тебе хочется

потому, что ты в нем хочешь вечного возвращения». Утверждение, аффирмация означает при этом не простое повторение, а процесс возгонки, в котором высвобождается интенсивность *n*-ной степени и осуществляется отбор среди имперсональных эффектов.

В качестве стратегий «противоосуществления» Д. исследует целый ряд литературных произведений: «В поисках утраченного времени» Пруста, «Алису в стране чудес» Льюиса Кэрролла, романы Кафки и Захера-Мазоха. В этих произведениях с помощью определенных текстовых процедур происходит десубъективация автора и тем самым высвобождение процессов имперсонального становления, в них инсценируется «*Man*-становление» самого себя. В работе о Прусте (*Pruste et les signes*, 1964) Д. называет этот процесс гетерогенезом: многообразные знаковые ряды и знаковые миры посредством «трансверсальной машинерии» становятся открытой самовоспроизводящейся системой, самостоятельно творящей свои собственные различия. В «Логике смысла» Д. вместе с Л. Кэрролом создает парадоксальную логику смыслопорождения из бессмысленности и философию становления как чистого существования поверхности (примером такового, наряду с фигурой кэрроловской Алисы, служит, по Д., философия стоиков). В исследовании о Захере-Мазохе («*Sacher-Masoch et le masochisme*», 1967) также описывается процесс становления: мазохиста, как он представлен в романах Захера-Мазоха, следует понимать не как фигуру, подчиненную садисту, а как существо, которое благодаря изгнанию «супер-эго» в процессах избиения и порки освобождается от оков субъективности и пола. В кн. о Кафке («*Pour une littérature mineure*», 1974, совместно с Гваттари) австрийский писатель прочитывается не как «мыслитель закона», а как «машинист письма», который посредством введения в повествование желания, производит бесконеч-

ные процессы синтаксических сдвигов, тем самым ускользая от фиксации значения и освобождаясь от власти означаемого. Письмо Кафки равным образом понимается как процесс становления, в котором Кафка деперсонифицируется в «К-функцию», превращающую его романы в нескончаемое разрастание и, соответственно, в машины, производящие собственные эффекты.

Наиболее эксплицитную формулировку того, что есть становление, дает написанная совместно с Гваттари работа «ТЫСЯЧА ПОВЕРХНОСТЕЙ. КАПИТАЛИЗМ И ШИЗОФРЕНИЯ. II.» (Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie, 1980). Здесь невидимое и не доступное восприятию становление описывается как последовательное прохождение различных стадий становления женщиной, животным, частичным объектом, безличным *Man*. Прустовские поиски утраченного времени оказываются не чем иным, как инсценированием становления плетущего паутину паука, кафкианские трансформации — генерализацией становления жуком, «Моби Дик» Германа Мелвилла — становлением китом, «Волны» Вирджинии Вульф — становлением волной и т.д. Непревзойденным мастером стиля Д. считает Сэмюеля Беккета, ибо у него язык, так же, как у Кафки, поставлен на службу всеобщего уменьшения, становления малым, язык здесь постоянно порождает обрывы в речи, заикание. Таких писателей как Скотт Фицджеральд, Джек Керуак или Генри Миллер Д. ценит за их близость «номадическим» текстовым стратегиям, в которых иерархические структуры текста преобразуются в рядоположенные, освобождая тем самым событие в его бестелесности и идеальности.

Своего рода маркером данного хода мысли стал «АНТИ-ЭДИП. КАПИТАЛИЗМ И ШИЗОФРЕНИЯ» (*L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, 1972), первый текст Д., написанный вместе с Ф. Гваттари. Его неакадемическая интонация, а также предмет, раздвигавший границы философии (включая

в ее область психоанализ, социологию и этнологию), были непосредственным отражением умонастроения мая 1968 года. Параллельный анализ капитализма и шизофрении служит полемике, ведущейся одновременно с определенной Фрейдом психологией и определенной Марксом социологией. В противовес обсем претендующим на господство теориям авторы вычлениют особую область феноменов, характеризующихся такими чертами, как управляемость желанием, продуктивность и «детерриториализация». Благодаря этим своим чертам данные феномены наделены способностью разрывать косные взаимосвязи и сцепления как индивидуального, так и социального бытия. Так, в шизофрении заложен потенциал разрыва эдипова комплекса, неправомерно фиксирующего бессознательное на воображаемых родителях; равным образом порождаемые капитализмом маргиналы несут в себе потенциал новой индивидуальности и новой дикости. Оба процесса — и капитализм, и шизофрения — производят продуктивное индивидуальное и общественное бессознательное, в силу чего на место фрейдовского мифического театра и его системы репрезентаций должна встать «фабрика реального». Даже со стороны своей формы текст понимается его авторами как непосредственное участие в запуске «машин желаний»: описания потоков, надрезов, выемок, изъятий и настаивание на продуктивном характере бессознательного приобретают в книге ритуальный характер. Вторая часть «Капитализма и шизофрении» — «Тысяча поверхностей» радикализирует подход «Анти-Эдипа» тем, что «геологизирует» метафорику. В этом компендиуме изложение разворачивается как подвижная комбинация пластов и сдвигов, при которой различные научные курсы — лингвистика, биология, политическая экономика и психоанализ — подвергаются испытанию на предмет их способности к становлению и вмещению

многообразия. Сами же авторы выступают скорее как картографы, мысль которых подобна линии, проводимой поперек слоев.

Не случайно последующие работы Д. выходят за пределы «чистой» философии, обращаясь к искусству: две его книги (*L'image mouvement*, 1983; *L'image temps*, 1985) посвящены кино, а еще одна (*Fransis Bacon: Logique de la sensation*, 1981) — живописи.

Михаэла Отт (Берлин)

☞ (совместно с Ф. Гваттари) Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. М., 1990; Представление Захер-Мазоха (Холодное и жесткое) // Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. М., 1992; Платон и симулякр // Новое литературное обозрение. М., 1993, № 5; Логика смысла. М., 1995; Ницше. СПб., 1997; Фуко. М., 1998.

☞ *Подорога В.А.* Белая стена — черная дыра: понятие лицевого (*visagité*) у Ж. Делёза и Ф. Гваттари // *Он же.* Феноменология тела. М., 1995.

ДЕМАРКАЦИЯ, проблема демаркации — проблема нахождения критерия разграничения научного знания и ненаучных (псевдонаучных) построений, а также эмпирической науки от формальных наук (логики и математики) и метафизики. Эта достаточно традиционная, по крайней мере со времен Канта, проблема в XX в. стала одной из центральных в эпистемологии и философии науки. Следует отметить, что критерий Д. не тождествен критерию истинности знания: знание может быть ложным, но принадлежать при этом к области науки. Критерий должен лишь определять, принадлежит или нет определенное знание к сфере эмпирической науки. В неопозитивизме* проблема Д. решалась на основе принципа верификации*, в соответствии с принятым логическими позитивистами верификационистским критерием значения. Поскольку, с этой точки зрения, понятия и суждения псевдонауки или спекулятивной метафизики не допускают эмпирической верификации, они не являются *осмысленными* и ли-

шены *познавательного значения*. В ходе критики логического позитивизма и его внутренней эволюции было признано, что принцип верифицируемости предьявляет слишком жесткие требования к научному знанию. Поппером* была предложена существенно иная стратегия решения проблемы Д. на основе принципа фальсифицируемости*. Знание, претендующее на статус научного, согласно критерию фальсифицируемости, должно допускать принципиальную возможность *опровержения* с помощью эмпирических данных. Поппер не считает лишены значения и бессмысленными суждения метафизики. Вместе с тем теории, устроенные так, что их невозможно опровергнуть (для Поппера таковыми являются, напр., марксизм и психоанализ), должны оцениваться как псевдонаучные.

В философии и социологии науки последних десятилетий к этим общим критериям Д. нередко добавляют более *конкретные признаки*, по которым те или иные концепции и учения квалифицируются как псевдонаучные. К таким признакам относятся: универсальность концепций («о мире в целом»); отсутствие объяснений через законы и замена их нарративом или «объяснением через сценарий»; некритическое отношение к фактам, их заимствование из библейских, мифологических и т.п. источников; стремление опровергнуть основные принципы современной картины мира; «девиантное» положение авторов «учений» по отношению к научному сообществу, неприятие ими конструктивной критики, обращение к средствам массовой информации для распространения своих идей и т.п.

Т.Ю. Сидорина

☞ *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Малкей М.* Наука и социология знания. М., 1983; *Холтон Дж.* Что такое «антинаука»? // Вопросы философии. 1992, №2.

ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ — термин для обозначения методологических приемов, используемых в рели-

гиозной философии и теологии при переводе мифологических сюжетов Библии и устаревшего языка церкви на язык современности. Основателем концепции Д. считается нем. протестантский теолог Бультман*, который в работе «Новый завет и мифология» (1941) предложил разграничивать в Библии непреходящее божественное содержание (керигму) и языковую форму его выражения. Обратившись к анализу новозаветных текстов, Бультман сделал заключение, что представленная в них картина мира и истории спасения человека носит мифологический характер и несовместима с данными современной науки. Главная задача теологии, по Бультману, состоит в том, чтобы освободить содержание христианских догматов от мифологической оболочки, придать им экзистенциальное звучание. Осуществляя эту работу, Бультман использовал многие категории, понятия и образы, разработанные в рамках нем. экзистенциализма*. Концепция Д. пользуется популярностью в умеренных протестантских кругах, поскольку представляет собой реакцию, с одной стороны, на христианскую ортодоксию, которая грешит буквализмом, а с другой — на либеральную теологию, настаивающую на необходимости строго исторического подхода к изучению Библии.

ДЕННЕТ (Dennett) Дэниэл Клемент (р. 1942) — амер. философ, директор Центра когнитивных исследований в ун-та Тафта (штат Массачусетс). В своем развитии испытал влияние метода концептуального анализа явлений психики и сознания, разработанного Райлом*. Основные работы Д. относятся к области философии сознания. Он подчеркивает важность исследования логики употребления ментальных понятий («желаний», «ожиданий», «верований», «намерений» и пр.) и их *несводимость* к физикалистскому языку описания внешнего поведения, а также к языку нейрофизиологических процессов. Ос-

новным свойством ментальных процессов он считает интенциональность*. В ситуациях общения люди воспринимают друг друга как «интенциональные системы», будущее поведение которых может быть предсказано путем приписывания им тех или иных ментальных предикатов. В связи с этим Д. исследует логико-семантические аспекты предложений с «интенциональными идиомами». С его точки зрения, интенциональность обнаруживается даже у неживых систем. Согласно Д., ментальные понятия «народной психологии» (этим термином, *folk-psychology*, в современной аналитической философии сознания обозначается совокупность представлений и языковых средств, с помощью которых описывается и объясняется область ментальных явлений в повседневной жизни, на уровне здравого смысла) могут не соответствовать никакому актуальному физическому или функциональному состоянию организма, однако, они имеют важный нормативный характер и связаны с нашим осознанием себя как личностей и моральных субъектов.

Не отвергая общетеоретические установки когнитивизма, Д. в то же время выявляет ограниченность когнитивистских представлений о человеке как исключительно познающем существе, перерабатывающем всевозможную информацию. Он критикует *компьютерную метафору*, принятую среди специалистов по искусственному интеллекту и отождествляющую психические процессы и алгоритмизированные программы компьютеров. По мнению Д., только естественный язык межличностной коммуникации, а не гипотетический «язык мысли», якобы закодированный в мозгу, открывает путь к адекватному философскому анализу психической сферы. Свою общую теорию психики и сознания Д. обосновывает, используя новейшие подходы эволюционной теории и генетики, результаты наблюдения поведения живых организмов, опирается на данные конкретных пси-

хологических экспериментов, а также конструирует оригинальные «мысленные эксперименты». В одной из его книг содержится философско-психологическая концепция свободы воли.

А. Ф. Грязнов

Content and Consciousness. Cam., Mass., L., 1969; Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cam., Mass., 1978; Elbow Room: the Varieties of Free Will Worth Wanting. Cam., Mass., 1989; Consciousness Explained. Boston, 1991.

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. 1930) — франц. философ, один из крупнейших представителей постструктурализма*. Преподавал в Сорбонне (1960-64), в Эколь Нормаль, сотрудничал в литературно-критическом журнале «Тель-Кель»*, организовал «Группу исследований в области философского образования», соучредитель Международного философского колледжа (с 1983). В последние годы преподает в Высшей школе исследований в социальных науках (Париж), читает лекции в ряде европ. и амер. ун-тов. Оказал большое воздействие на современное амер. литературоведение в его постструктуралистском варианте (Миллер*, П. де Ман*, Блум*). Испытал влияние Гегеля, Ницше*, Гуссерля*, Хайдеггера*, Фрейда*, литературного авангарда (Арто, Батай*, Бланшо*, Клоссовски* и др.).

Д. ставит вопрос об исчерпанности ресурсов разума в тех формах, в которых они использовались ведущими направлениями классической и современной западной философии. Главные объекты критического рассмотрения Д. — тексты западноевропейской метафизики* с характерным для нее «онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризмом», основанным на понимании бытия как присутствия. Условие преодоления метафизики Д. видит в таком способе философской работы, как деконструкция*, а именно, в выявлении в текстах опорных поня-

тий и слоя метафор, указывающих на несамостождественность текста, на следы его переключек с другими текстами. Философский язык, согласно Д., многослоен, и его претензия на строгость и однозначность необоснована. Поскольку опорой всех категориальных расчленений является понятие бытия как присутствия, исследования Д. сосредоточены прежде всего на этом понятии. «Живого настоящего» как такового не существует: прошлое оставляет в нем свой след, а будущее — набросок своих очертаний. Следовательно, настоящее не равно самому себе, не совпадает с самим собой. Оно затронуто «различием» и «отсрочкой» (différance). В самом деле, ведь первое может быть «первым» только потому, что за ним следует второе: именно «второе» своим запаздыванием создает возможность «первого». Значит, начальное несамостождественно: изначальны повтор, копия, след, «грамма» и т.д. Возникает своеобразное движение дополнения и замещения, внешне чем-то напоминающее диалектику: дополнение не добавляется извне к самодостаточной целостности, но присоединяется к тому, что уже испытало нехватку: только потому, что целое не есть целое, к нему вообще что-либо может добавляться. Метафизическое мышление склонно стирать следы отсутствия, которые и создают присутствие как таковое. И это вполне понятно: ведь мыслить о неприсутствии очень трудно, поскольку всякий опыт мысли — это испытание, переживание чего-то в настоящем. Именно поэтому никакой частный опыт различия еще не опровергает философию наличия-присутствия. Для того чтобы указать границы метафизической мысли, нужен некий обобщенный опыт — испытание текста как такового.

Текст — это само воплощение принципа гетерономности, «разнозакония», отсутствия единого направляющего принципа: это образование, на теле которого видны следы многих «прививок», знаки «включенности» в

этот текст текстов, не сводимых ни к какому синтезу. Это в особенности относится к словам-меткам, указывающим на места разрывов в текстах, таким, как «фармакон» у Платона (это одновременно и зло, и благо, и яд, и лекарство), «замещение-дополнение» у Руссо (внешняя угроза вторжения культуры в естество природы и то, без чего невозможна вообще никакая природа); «гимен» у Малларме (парадоксальная несоединимость девственности и брака как состояния, нарушающего девственность) и т.д. В игре этих значений ткется ткань текста. Так, Сократ в диалоге Платона — это «фармакевс» (колдун, маг), чья смерть от «фармакона» (яда) сделала его «фармакосом» (козлом отпущения) («Платонова аптека»). То, что обычно считается делом искусства, становится здесь философским предприятием. Обоснованию «деконструктивного» подхода посвящены тексты, собранные в книгах «О грамматологии», «Письмо и различие» (1967), где показано, как следы «письма» в текстах Ницше и Фрейда, Гуссерля и Хайдеггера, Арто и Батая, Фуко* и Левинаса* намечают выход за рамки классического логоса; «Поля философии» (1972), где философия, привыкшая считать себя независимой и самодостаточной, принуждена звучать как «тимпан», вторя отзвуком другим текстам; «Рассеяние» (1972), где подвергается отрицанию сама форма и принцип книги, а процедура семантического различения предстает как бесконечное «рассеяние семени» — в духовном и телесном смысле; «Позиции» (1972) — сборнике интервью, поясняющих основные идеи Д. Ряд текстов Д. носит собственно экспериментальный характер, не отсылая ни к чему, кроме самих себя. Это «Похоронный звон» (1974) — наглядное — на двух разворотах листа — столкновение текстов Гегеля с текстами Ж. Жене; «Шпоры. Стили Ницше» (1978) — трудное размышление о женщине и стилях в соответствии с идеей критики «фалло-логоцентризма»; «И подписано: Понж» (1988) — текст не о

литераторе Ф. Понже и не о его произведениях, а о головокружительном наборе ассоциаций, порождаемых звуками его имени. Среди наиболее значительных работ 80-х годов — «Почтовая открытка. От Сократа к Фрейду и далее» (1980): ее тема — соотношения между близким и отдаленным, «здесь» и «там» (по Фрейду — Fort/Da) и соответственно — удачи и провалы человеческого общения — прямого или опосредованного; и «Психея: изобретения другого» (1987), где произведения разных жанров объединены вокруг общей темы: что такое дух и душа? как возможно и кем свершается событие изобретения? как вообще возможна сама философия? В начале 90-х годов Д. ведет семинар, посвященный различию национальных традиций в философском мышлении, а также обращается к текстам Маркса.

Н.С. Автономова

Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2; Два слова для Джойса // Ad Marginem '93. Ежегодник. М., 1994; Отобиографии. 1. Декларации независимости // Ad marginem '93. Ежегодник. М., 1994; Жак Деррида «Back from Moscow, in the USSR» // Жак Деррида в Москве. М., 1993; Введение // Гуссерль / Деррида. Начало геометрии. М., 1996; Позиции. Киев, 1996; L'origine de la géométrie. P., 1962; L'écriture et la différence. P., 1967; De la grammatologie. P., 1967; La dissémination. P., 1972; Marges de la philosophie. P., 1972; Positions. P., 1972; Eperons, Les styles de Nietzsche. P., 1978; La carte postale, de Socrates à Freud et au-delà. P., 1980; Psyché. Invention de l'autre. P., 1987; De l'esprit. Heidegger et la question. P., 1987; Signéponge. P., 1988; Spectres de Marx. P., 1993.

Жак Деррида в Москве. М., 1993; *Гараджа А.В.* Панорама философской мысли // Философские науки. 1991, № 2; *K.Englert.* Frivolität und Sprache. Zur Zeichentheorie von Jacques Derrida. Essen, 1987; *E.Levinas.* Tout autrement // L'arc 1993, №54; Jacques Derrida. Special Issue // Research in Phenomenology. 1978, №8; *Ph.Lacoue-Labarthe/J.-L.Nancy.* Le fins de l'homme, à partir de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy, P., 1981; *R.Rorty.* Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida // *R.Rorty.* Consequences of Pragmatism. Brighton, 1982.

ДЕССУАР, ДЕССАУЭР (Dessauer) Макс (1867-1947) — нем. философ, эстетик и психолог, интересовался также парапсихологией. Учился у Дильтея* и Brentano*, проф. Берлинского ун-та (1897-1935). Выдвинул концепцию «всеобщей науки об искусстве», в 1908 основал «Журнал по эстетике и всеобщей науке об искусстве». В 1935 был отстранен нацистами от всех должностей, получил место в ун-те Франкфурта-на-Майне лишь после войны. Д. считал традиционное историческое изучение искусства односторонним, поскольку оно не раскрывает глубинную и многообразную жизнь произведений. Всеобщее искусствознание должно изучать искусство от самых элементарных и первичных его проявлений (творчество первобытных народов, детское творчество) до самых сложных и развитых форм. При этом используются методы различных наук — психологии, физиологии, логики, этнографии, парапсихологии, психоанализа и т.п. В отличие от традиционной эстетики Д. предлагал изучать не столько эстетические переживания творцов, сколько эстетические переживания людей, воспринимающих искусство. В структуру эстетического переживания входят: общее впечатление (*Gesamteindruck*), при котором воспринимаемый объект «нравится или не нравится»; наблюдение, восприятие «вещественного» — того, что взволновало в воспринимаемом объекте, его содержания; эстетическое наслаждение, возникающее как своеобразный результат проникновения в содержание и форму произведения искусства. В эстетическом наслаждении находит разрешение та особая напряженность, которая возникает между произведением искусства и человеком, воспринимающим его. Д. стремился рассматривать явления искусства и культуры с позиции единого и цельного созерцания (*Zusammenschau*), он повсюду искал общность, глубинное единство, свя-

зывающее явления реальной жизни с явлениями искусства и культуры, сознательного и бессознательного, посястороннего и сакрального духовного мира.

☐ *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Stuttgart, 1906.

ДЕСТРУКЦИЯ — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера*, означающее прояснение оснований философских конструкций. В качестве позитивного усвоения прошлого Д. есть прочтение предшествующей, прежде всего античной, мысли в свете того исходного опыта, который позволил ей выработать ранние и до сих пор определяющие концепции бытия. Тем самым Д., с одной стороны, выявляет возможности, открытые начинателями традиции и впоследствии затемненные, а с другой — ориентирует на самостоятельное, предельное осмысление бытия. Историко-философское исследование понимается при этом как одна из возможностей актуального человеческого существования, находящего собственный смысл в своем конкретном времени. История философии тем самым включается в то бытие, каким является человеческое присутствие в мире, и неотделима от бытийного понимания*. Неотъемлемая историчность* человеческого существа искажена историзмом*, чей лозунг воссоединения с историей игнорирует сущностную укорененность присутствия в своем прошлом; одновременно отрывается от своих корней в бытийном опыте и традиция. Негативный аспект Д. направлен не на прошлое, а только на господствующую отчужденность от истории в историзме, будь она доксографического, духовно-исторического или проблемно-исторического толка. Путем Д. их конструктов Хайдеггер приходит к не зафиксированному в текстах античной философии, но определяющему для нее пониманию истины как открытости и открытости (непотанности, алетей). Под влиянием хайдег-

геровской Д. возникли такие подходы, как деконструкция* у Деррида* и «дезобструкция» у Ф. Везена.

ДЖАСТИФИКАЦИЯ (англ. justification — оправдание, подтверждение) — понятие, используемое в эпистемологии и этике. В рус. переводах англоязычной философской литературы это понятие нередко переводится как «обоснование», что может приводить к неточностям, поскольку Д. как оправдание может строиться иначе, чем через подведение оснований. В эпистемологии с начала XX в. наиболее распространенным является понимание знания как *оправданного адекватного убеждения* (justified true belief). Поэтому Д. является важным компонентом такого понимания знания; это понятие исключает из сферы знания такие убеждения, которые являются результатом случайной догадки, откровения и т.п. Знание должно быть оправданным через тот или иной вид *аргументации*.

Хотя знание как таковое всегда должно быть так или иначе джастифицировано, возможны ситуации, когда мы имеем оправданные убеждения, которые являются ложными. Например, мы находимся в закрытом помещении и слышим по радио прогноз погоды, в котором утверждается, что в городе идет дождь. Представим себе, что мы также слышим звук падающих капель воды, поскольку этажом выше кто-то поливает цветы на балконе. В результате наше убеждение в том, что на улице идет дождь будет хорошо обоснованным. Однако реально оно может быть ложным. Определение того, что может считаться адекватными основаниями и доводами для принятия того или иного убеждения, составляет главную проблему Д. В традиционных видах Д. используются индуктивные и дедуктивные аргументы. Аргументация также может представлять собой апелляцию к *рациональности**: будут ли иметь другие рациональные существа те же убеждения в данной ситуации и при данных

условиях. Наконец, Д. может быть выбором наиболее важных доводов и оснований из имеющихся альтернатив.

ДЖЕЙМИСОН (Jameson) **Фредрик** (р. 1934) — амер. философ и литературовед. Докторскую диссертацию защитил в Йельском ун-те (1959), преподавал франц. литературу и сравнительное литературоведение в Гарвардском (1959-67), и Калифорнийском (Сан-Диего, 1967-76) ун-тах, затем получил профессуру в Йеле. Соиздатель журнала «*Social Text*», приглашенный проф. в различных ун-тах США, Европы и Китая. Основная сфера интересов — философский анализ культуры. Начав с исследования произведений франц. экзистенциалистов, Д. в дальнейшем приступает к построению собственной концепции, в которой пытается синтезировать ряд идей постмарксизма* с достижениями структурализма*. Смысл произведения искусства понимается им как выражение общественных коллизий, а культурный текст — в качестве аллегорической модели общества как целого. Тем самым в «символическое» производство вовлекается идеология*, и эстетический акт рассматривается как изображение воображаемых «разрешений» социальных противоречий. Конкретные проявления этой ситуации Д. истолковывает со структуралистских позиций — как работу по созданию текстов культуры. Однако, в отличие от структуралистов, в лингвистической метафоре он ищет не текстовые переплетения, а идеологему, понимая под последней пусток значений, содержащий в себе не только квазиидейные образования (как она часто рассматривается в западной философской традиции), но и зачатки систем протоповествования, вызванные элементарными коллективными фантазиями, которые в нарративной форме поддерживают существование вытесненного и маргинализованного материала. «Предельным» же текстом, созданным в коллективном дейст-

вии и воплощенным в такого рода фантазмах, с их энергией и зарядом беспокойства, выступает для Д. сама История, которая «проживает» людьми через структуры повествования. При этом текстуальный аппарат культуры, взятый как таковой, понимается как соизмеримый с «либидиональной машинерией». Такая концепция «психоидеологии» приводит Д. к признанию существования особой сферы политического бессознательного. С середины 80-х преимущественное внимание Д. направлено на анализ современной культурной ситуации, которую он осмысляет в контексте проблематики постмодернизма*.

- ☐ Marxism and Form. Princeton, 1971; The Prison House of Language. Princeton, 1972; The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca, N.Y., 1981; Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1993.

ДЖЕЙМС (ДЖЕМС) (James) Уильям (1842-1910) — амер. философ и психолог, один из основоположников прагматизма*. Преподавал в Гарварде. Свою философию Д. характеризовал как «радикальный эмпиризм», провозглашающий единственным «веществом» мира *опыт*, понимаемый в самом широком смысле: от чувственного, эмоционального до религиозного. Нередко опыт отождествляется Д. с «потоком сознания». На основе идей Пирса* Д. разработал доктрину прагматизма, согласно которой значение понятий, идей и теорий определяется их практическими последствиями, а истина понимается как успешность или полезность их применения в опыте. Одним из принципов философии Д. был плюрализм*: «плюралистическая Вселенная» представляет собой «великий цветущий, жужжащий беспорядок», она незамкнута, незаконномерна, в ней царит случай и постоянно возникает новое. Будучи пластичной, она податлива человеческим усилиям, но нет такой точки, с которой ее можно было бы

охватить и выразить в одной логической последовательной системе. Поскольку действительность столь многообразна, свободное творчество людей создает плюралистические картины мира. Каждый человек может вырабатывать собственный способ философствования. Религия в его теории также получает прагматическое оправдание, поскольку вера в Бога имеет благие последствия для жизни человека и общества. Принцип «воли к вере» позволяет человеку совершать выбор на этических и эмоциональных основаниях, когда рациональные основания отсутствуют. Для социально-политических взглядов Д. характерна защита принципов либерализма.

- ☐ Беседы с учителями о психологии. М., 1902; Зависимость веры от воли. СПб., 1904; Прагматизм. СПб., 1910; Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911; Психология. СПб., 1911, М., 1991; Многообразие религиозного опыта. М., 1993; Введение в философию. Берлин, 1923; The Principles of Psychology. N.Y., 1890; The Meaning of Truth. N.Y., 1909.

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (1875-1944) — итал. философ, представитель неогегельянства*. В юности испытал сильное влияние идей итал. неогельнца Б. Спавенты, от которого наследовал почти шовинистический интерес к итальянской философской традиции и ее отношению к европейской философской мысли. Другой его постоянной сферой интересов была философия и практика образования. В 1899 Д. выпустил кн. «Философия Маркса», написанную в гегельянском духе. В это время он познакомился с Кроче*, с которым затем поддерживал тесные идейные связи более 20 лет. С 1903 преподавал в Неаполе, в 1906 — проф. ун-та Палермо, в 1914 — проф. в Пизе, в 1917 стал проф. ун-та Рима. В эти годы Д. написал работы по теории педагогики, а также свою наиболее известную кн. «Общая теория духа как чистого акта» (1916). После первой мировой войны националистические симпатии сблизили Д. с фа-

шизмом, в 1922 он стал министром просвещения в правительстве Муссолини. Находясь на этом посту, Д. осуществил реформу итальянской школьной системы. В 1924 возглавил Национальный фашистский институт культуры. До конца жизни Д. был наиболее известным публицистом режима, он сам характеризовал себя как «философа фашизма». Под его руководством в 1925-37 вышла *Итальянская энциклопедия*. В апреле 1944 он был казнен итальянскими партизанами.

Затруднения гегелевской философии, по Д., связаны с мистической идеей восхождения от абстрактного к конкретному. Абстракции сами по себе бесплодны, и попытка наделить их животворной силой порождения конкретного — это мистика, а не диалектика. Подлинной конкретностью, единственным творческим принципом бытия может быть лишь само «мыслящее мышление», действительный субъект мышления. Таково предлагаемое Д. направление реформы гегелевской диалектики. Основные положения своей доктрины он изложил в «Общей теории духа». Субъект реальной диалектики — «трансцендентальное Я», которое тем отличается от «эмпирического Я», что, объективируясь в бесконечном множестве предметных содержаний, само остается неопредмеченной чистой субъективностью, «чистым действием», или «актом в акте». Все остальное, что обычное сознание принимает за независимый мир природной и социальной реальности, есть лишь производное от созидающей деятельности трансцендентальной субъективности. Для эмпирического сознания явления внешнего мира обладают, конечно, реальностью (в этом Д. соглашается с Кантом). Но философская рефлексия превращает всякую объективность в результат деятельности трансцендентального субъекта, разоблачая иллюзии трансцендентности — независимого бытия природы, общества и даже Бога. В результате философское иссле-

дование становится демонстрацией имманентности любого эмпирического объекта. Этот подход Д. проводит в многочисленных теоретических и исторических работах. Искусство для него — «момент чистой, или созерцательной, субъективности», не выражение чувства, а само чувство в его необъяснимой субъективности. Прямую противоположность искусству являет религия как «превознесение объекта», оторванного от трансцендентального субъекта, который есть единственный творец всего и вся. Поэтому Д. делает вывод о том, что «Бог внутри человека». Под конец жизни Д. усилил религиозные мотивы своей философии и даже говорил о «специфическом католицизме», хотя его философия религии была постоянным балансированием между Фейербахом и Фомой Аквинским, не удовлетворявшим ни атеистов, ни клерикалов. Социально-политическую философию Д. можно назвать «трансцендентальным тоталитаризмом*», ибо ее центральный пункт — преодоление границы между частной и общественной жизнью граждан. Государство, как и Бог, согласно Д., тоже «внутри человека, а не между людьми», поэтому не существует никаких пределов государственному вмешательству в личную жизнь людей.

§1 Sommario di pedagogia come scienza filosofica. 2 V. Bari, 1913-14; Teoria generale dello spirito comme atto pure, 1916; Filosofia del Arte. Firenze, 1931.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ — направление в европейской теологии протестантизма 20-30-х годов XX века, близкое по происхождению и теоретическим установкам экзистенциализму*. Принципы Д.т. как течения были сформулированы в 1921-22 в работах К. Барта*, Э. Бруннера, Бульмана*, Гогартена, Э. Турнейзена; в 1923 был создан его печатный орган «Zwischen den Zeiten» («Между эпохами»). Манифестом Д.т. стала кн. К. Барта «Толкование на

послание апостола Павла к римлянам» (1919). Путь Д.т. задуман ее инициаторами как «диалектический»: путь к утверждению через отрицание и противоречие. Исходный пункт Д.т. — безнадежность всех попыток определить содержание веры через какие-либо теологические или культовые манипуляции, вообще через «религию», которую Д.т. резко противопоставляет «вере». «Религия» порочна потому, что стремится связать несвязуемое: «не-наглядного» и «не-вещного» Бога с наглядным и вещным миром человеческого интеллекта и воображения. Застывание евангельской веры в «христианскую религию» рассматривается как возврат к тому, что было исторически преодолено. Усматривая в религии иллюзию, благодаря которой человек под видом Бога получает собственный мифифицированный образ, Д.т. готова солидаризироваться с атеистическим антропологизмом Фейербаха. Однако отрицая религию как сумму предметных представлений и действий, Д.т. утверждает веру в абсолютно трансцендентного по отношению ко всему человеческому Бога. Бог есть «критическое отрицание» всего, совершенно непредметный источник кризиса всякой предметности, судия, небытие мира. Краски для описания трансцендентности Бога Д.т. заимствует у разрабатанного Отто* и неокантианской религиозной философией понятия «совершенно иного», переосмысляя его в духе доктрины Кальвина о запрёдельном «величии Божьем» и учения Лютера о Боге как огненном море гнева, истребляющем все человеческое. Именно в гневе Бога Д.т. видит единственную возможность мистичности Бога, в его немыслимости — единственную возможность его мыслить. Человек может обрести отношение к Богу лишь на пределе своего бытия, лишь будучи «снят» Богом в диалектическом отрицании, происходящем через «свершение» Голгофы.

В той мере, в какой человек тождествен себе, он не может верить,

а в той мере, в какой он верует, он не тождествен себе.

В исторической перспективе учение Д.т. предстает как возвращение к основным идейным мотивам инициаторов Реформации — Лютера и Кальвина. Отвержение «религии» — это логический предел лютеровского отвержения «оправдания делами». Чтобы ответить на вопрос, на который впервые отвечал Лютер: как вера может жить рядом с доевропейским нигилизмом, Д.т. должна была закончить с либеральным протестантизмом XIX века, растворявшим религию в стихии безрелигиозной цивилизации, откровение — в истории, веру — в психологии. Возвращаясь к истокам протестантизма, Д.т. оказалась в русле довольно широкого течения протестантской неоортодоксии. Распад течения Д.т. был связан, во-первых, с политическими событиями 30-х: если К. Барт и Тиллих* стали провозвестниками христианского сопротивления гитлеризму, то Гогартен прикнул к пронацистскому течению так называемых «нем. христиан». Во-вторых, неустойчивое равновесие «да» и «нет» в доктрине Д.т. легко нарушалось в том или ином направлении. Бульман пришел от Д.т. к провозглашению «демифологизации»* христианского учения, Тиллих наметил возможности отказа от императива веры в Бога, широко используемые новейшей протестантской теологией, и пытался включить в теологию мировоззренческие элементы чисто секулярного происхождения; Бруннер перешел к построению новой «естественной теологии», что вызвало резкую отповедь К. Барта. В США эпилогом европейской истории Д.т. явилась деятельность Нибура*, заимствовавшего у своих нем. предшественников критику теологического либерализма и социального оптимизма.

С. С. Аверинцев

□ K. Barth. Römerbrief. München, 1922; R. Bultmann. Glauben und Verstehen. Tübingen, 1958-1962; P. Tillich. The Protestant Era. Chicago, 1966; H. R. Niebuhr. Christ and Culture. N. Y., 1975.

ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (философия диалога, диалогизм) — совокупное обозначение философских учений, исходным пунктом которых является понятие *диалога*. Диалогическое отношение, или отношение Я — Ты, мыслится при этом как фундаментальная характеристика положения человека в мире. Д.ф. полемически заострена против трансцендентальной философии сознания, отправной точкой которой выступает автономное (и в этом смысле — «монологическое») Я. Утверждая первичный характер отношения Я — Ты, представители Д.ф. настаивают на том, что вне этого отношения человеческий индивид вообще не может сложиться в качестве самости*. Хотя принципиальную значимость Я — Ты-отношения в структуре человеческого отношения к миру подчеркивали уже многие мыслители XIX в. (например, Л. Фейербах), в качестве относительно самостоятельного интеллектуального течения Д.ф. сложилась в 20-е годы. Независимо друг от друга и опираясь на различные философско-религиозные традиции, ее основоположения развивали Бубер*, Франц Розенцвейг, Адольф Гарнак, Фридрих Гогартен, Эбнер*. После второй мировой войны идеи Д.ф. разрабатывали Марсель*, Левинас* и др.

□ Бубер М. Я и Ты (1923). М., 1993; Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Он же. Актуальность прекрасного. М., 1991; В. Waldenfels. Das Zwischenreich des Dialogs. Fr./M., 1970.

ДИЛТЕЙ (Dilthey) **Вильгельм** (1833-1911) — нем. философ и историк культуры. Проф. в Базеле (1867), Бреслау (ныне Врошлав, 1871), Берлине (1883-1908).

Интеллектуальная ситуация, определившая философский поиск Д., определена характерным для последней трети XIX в. противостоянием позитивистского сциентизма и спекулятивного идеализма (метафизики). Сознвая непродуктивность противопоставления спекулятивной фило-

софской традиции позитивной науке, Д. обращается к такой — восходящей к немецкой романтике — категории, как «жизнь». Это обстоятельство дало позднейшим интерпретаторам повод отнести Д., наряду с Ницше* и Бергсоном*, к философии жизни*. Однако понятие «жизнь» в дильтеевском случае связано не с развитием идей витализма или интуитивизма, а с разработкой гносеологической и методологической проблематики научного (и, в частности, гуманитарно-научного) познания. Тематизируя специфику историко-гуманитарных наук («наук о духе») по отношению к естественнонауке («наукам о природе»), Д. формулирует классическую дихотомию «понимания» и «объяснения». («Природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем»). Между тем это методологическое различие не следует смешивать с онтологическим отделением естественнонаучной и гуманитарной сфер знания друг от друга. Во-первых, противопоставление «объясняющих» и «понимающих» процедур не носит у Д. абсолютного характера: он постоянно ведет речь о многоаспектности научной методологии и, в частности, о взаимодополнительности аналитического, сравнительно-исторического и субъективно-эмпатического подходов. Во-вторых, подчеркивание несводимости гуманитарного познания к методам естественных наук было необходимо Д. не для того, чтобы обособить их друг от друга как несовместимые, а для того, чтобы отыскать общий для них теоретико-познавательный фундамент.

В ходе этого поиска Д. неоднократно менял и свои отправные пункты, и свою терминологию. Центральными понятиями его философствования выступают «переживание» (в сопряжении с «жизнью») и «выражение», то «значение» и «понимание», то «мировоззрение», «индивидуальность» и «биография». Базис, на каком должна покоиться универсальная (пригодная и для точных, и для исторических наук) теория познания, он

стремится нащупать то в «психологии» (обозначаемой как «описательная», «расчленяющая», «сравнительная», «понимающая» и «феноменологическая»), то в «антропологии», то в «герменевтике». Отсюда внешняя фрагментарность дильтеевского творческого наследия. Начав с грандиозного проекта «Критики исторического разума» (название отражает полемическую заостренность против неисторического подхода Канта), Д. уточняет свой замысел как «Введение в науку о духе» (первый том вышел в 1883); работа над вторым томом «Введения...» разрослась, с одной стороны, во множество скрупулезных исследований историко-культурного свойства, а с другой стороны, вылилась в несколько новых проектов — таковы «Идеи к описательной и расчленяющей психологии» (1894), «Возникновение герменевтики» (1900), «Построение исторического мира в науках о духе» (1910). Большая часть исследований не дождалась прижизненной публикации, что наложило существенный отпечаток на образ Д. как мыслителя: для современников он остался автором двух крупных незавершенных проектов (наряду с «Введением...» это труд о Шлейермахере, первая половина которого вышла в 1870) и множества сравнительно небольших исторических, литературоведческих, педагогических и публицистических сочинений. Так, в процессе работы над вторым томом «Введения...» возникли семь «Статей по истории философии и религии» (три из которых при жизни не публиковались) — они составили впоследствии, благодаря усилиям Георга Миша, объемистый том «Мировоззрение и анализ человека от эпохи Возрождения до Реформации». В качестве интегративной части труда «Жизнь Шлейермахера» замышлялась подробнейшая «История немецкого духа», фрагменты которой увидели свет в 1901; в 1905 была опубликована «История юного Гегеля», которая в свою очередь задумывалась как часть всеох-

ватывающей «Истории немецкого идеализма». Из прижизненных публикаций Д. следует выделить работу «Переживание и поэзия: Лессинг, Гёте, Новалис, Гельдерлин» (1906), ставшую классической для так называемой «духовно-исторической» школы, а также адресованные широкой публике статьи «Сущность философии» (1907) и «Типы мировоззрений» (1911). Второе открытие Д. началось с выходом в свет Собрания сочинений, предпринятого в 20-е годы учениками и последователями (Г. Миш, Б. Гротхойзен, П. Риттер, Г. Ноль, Больнов* и др.) и растянувшегося более чем на полвека. В 1923-24 стала доступной общественности переписка Д. с графом Йорком, послужившая источником инспираций для Хайдеггера* в его размышлениях над феноменом историчности*, в 1966 по манускриптам была восстановлена вторая часть «Жизни Шлейермахера», а в 1982 — фрагменты и подготовительные материалы ко второму тому «Введения...», произведшие почти сенсационное впечатление на международное дильтееведение и изменившие взгляд на проблему отношения Д. и Гуссерля.

Важнейшей философско-методологической проблемой, вокруг которой сосредоточилось мышление Д., была так называемая проблема историзма*. Ее суть выражена самим Д. как антиномия релятивности и общезначимости: с одной стороны, всякое знание (и метафизика, т.е. философия, в том числе) есть продукт определенных исторических условий; с другой стороны, всякая метафизическая система притязает на объективную и всеобщую значимость, а значит, претендует на над- и внеисторический статус. Разрешение этого противоречия видится Д. на пути радикального «исторического самоосмысления». Философии надлежит сделать многообразие мировоззрений своим объектом. Необходимо проанализировать различные философские системы как исторически обусловленные образования, но не с тем чтобы релятивизи-

ровать их как исторические и релятивные, а с тем чтобы установить связь философских мировоззрений с породившей их «жизненностью». Иными словами, возможность объективного общезначимого познания — в изоморфности познаваемого и познающего. Поскольку и объект, и субъект познания в конечном итоге определены одной и той же стихией — «жизнью», постольку объект принципиально не может заключать в себе содержания, каковых не содержалось бы в постигающем его субъекте. Такая установка наиболее четко артикулирована в работах 90-х годов (прежде всего в докладе «Возникновение герменевтики», впервые прочитанном в 1896). Но, будучи неудовлетворенным явным *психологизмом** этого подхода, Д. постоянно возвращается к затронутой проблематике. Он вводит, например, такие существенные феноменологические различия как *Lebensausdruck* (выражение жизни) и *Erlebnisausdruck* (выражение переживания), а также различие между «значением», «смыслом» и «осмыслением» (*Besinnung*); выдвигает ряд постулатов, свидетельствующих о том, что он отдавал себе отчет в несводимости идеально-логических (смысловых) связей к связям субъективно-психическим; кроме того, Д. активно обращается к гегелевской категории «объективного духа», интерпретируя последнюю в философско-антропологическом ключе. Наконец, стремясь избежать психологизации процедуры понимания, Д. подчеркивает нетождественность понимания эмпатии*, вчувствованию: объект понимания не носит непосредственного характера, он дан лишь в культурно-знаковых опосредованиях, а потому его познание также не может быть непосредственным — оно всегда представляет собой вторичное воспроизведение, последующее воссоздание, историческую реконструкцию (*Nacherzeugnis, Nachkonstruieren*). Понимание, таким образом, есть не просто *Veständnis*, а именно *Nachverständnis*.

На нетривиальность дильтеевских феноменологических и герменевтических идей в разное время обращали внимание многие исследователи — от Г. Шпета и Г. Миша в 10-20-х годах до Апеля* и Ф. Роди в 80-х. В результате сделалась очевидной ошибочность оценки герменевтической программы Д. в терминах психологизма — будь то разработка психологической стороны процедуры понимания (контекст, задаваемый Шлейермахером) или сведение проблематики логики и феноменологии к проблематике психологии (контекст, задаваемый Гуссерлем). Значение Д. в этой связи состоит прежде всего в демонстрации жизненно-практической обусловленности сознания. Сознание нельзя рассматривать как нечто самоопределенное — оно с самого начала определено «жизнью» и «историей», т.е. конкретной ситуацией сознательного индивида, его «биографией», а в конечном счете — социально-культурными обстоятельствами его страны и его эпохи. «Чистая логика» для Д. — иллюзия. Вера в возможность построения чисто логического учения о сознании не выдерживает критики не только потому, что мышление изначально включено в социокультурный контекст, но и потому, что деятельность мышления вообще не может быть понята как исключительно рефлексивно-логическая. Во-первых, элементарные логические акты осуществляются уже на уровне восприятия. Во-вторых, отношение субъекта к объекту всегда представляет собой не столько рациональное, сколько морально-волевое отношение: прежде чем начать мыслить мир, мы уже находимся в некотором отношении к нему; любовь и ненависть, вина и страх, благоговение и долг с самого начала встроены в отношение человека как субъекта к миру как объекту. Эти мысли Д., не получившие, правда, систематической разработки в его сочинениях, позволили Больнову* (а до него — Липпсу*)

вести в связи с Д. речь о разработке самостоятельной «герменевтической логики».

В. С. Малахов

Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. М., 1995; Сущность философии // Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рия, В. Оствальда и др. СПб., 1909; Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — начала XX века. М., 1987; Описательная психология. СПб., 1996; *Gesammelte Schriften*. Bde. 1-20. Göttingen, 1950-1982; Категории жизни // Вопросы философии. 1995, №10; Воображение поэта // Вопросы философии. 1995, №5.

Михайлов А. А. Современная философская герменевтика. Минск, 1986; Два текста о Дильтее. М., 1996.

ДИНГЛЕР (Dingler) Гуго (1881-1954) — нем. философ и математик. Родился в Мюнхене. Изучал математику и физику в ун-тах Эрлангена и Мюнхена. В 1902 в Геттингенском ун-те, под влиянием лекций математиков Феликса Клейна, Давида Гильберта и философа Гуссерля*, у него пробуждается интерес к проблемам оснований точных наук. Начиная с «Основ критики и точной теории наук, в особенности математических» (1907) в более чем двадцати книгах и многих статьях Д. с характерной для него последовательностью мысли разработывал *систему чистого синтеза*, которая должна была «охватывать все основания точных наук». Во время первой мировой войны Д. был офицером на фронте. В 1920 — проф. в Мюнхенском ун-те, в 1932 — проф. философии в Высшем техническом училище в Дармштадте. Вскоре после прихода к власти национал-социалистов Д. был уволен на пенсию как «ненациональный мыслитель», симпатизировавший евреям (в 1919 вышла его кн. «Культура евреев»). Опасаясь за судьбу своего творчества и своих сочинений, Д. вначале предпринял попытку вновь получить кафедру, идя на некоторые уступки режиму. Одна-

ко затем он был взят под продолжительное наблюдение гестапо. После 1945 — обвинение в сближении с национал-социализмом закрыло для него доступ к преподавательской деятельности. Эти политические обстоятельства не могли не повлиять на отношение к Д. в академической сфере, а также на освещение его работ.

Свособразие подхода, предложенного Д. в философии и методологии науки, связано с его программой обоснования точных наук (геометрии, арифметики, физики). Возможность такого обоснования Д. видел в обращении к *целенаправленным нормированным действиям*, к операционным правилам, которые решающим образом влияют на осуществление науки. В отношении к теоретическим построениям эти действия и правила выступают не как элементы теорий, но как то, что образует предпосылку научного познания. Отвергая взгляд эмпиризма (как классического, так и неопозитивизма*) на особенности построения точных наук, Д. в своем «оперативизме» предлагает операциональную реконструкцию фундамента науки, когда основные понятия и аксиомы получают определение и смысл в контексте *планов действия*, идеальных требований или регулятивных идей. Последние вопросы об обеспечении истинности и значимости точных наук не могут быть решены в рамках самих этих дисциплин; лишь философия может дать на них ответ. Таким образом, в «методической философии» Д. обращается (как до него Brentano* или Гуссерль) к идее науки, *episteme*, как завершенного знания, внутренне упорядоченной *системы*.

В поисках исходного пункта системы познания Д. полемизирует с сенсуализмом Маха*, у которого первично данное рассматривалось как совокупность простых элементов — чувственных восприятий. По мнению Д., такой взгляд на природу данного еще не позволяет выйти за пределы сконструированного, лишенного непосред-

редственности. В нем не преодолевается зависимость от предшествующих знаний. Мир, обнаруживаемый в беспредпосылочной «нулевой точке» должен быть дан свободным от всяких следов неявно присутствующих в опыте конструкций и схем. Очищая опыт от теоретических образований, мы должны получить такой взгляд на мир, когда все будет «действительно здесь». Д. называет это ситуацией «предоднозначности». Подлинный характер достигаемого таким образом данного, наличного, обозначается Д. понятием «das Unberührte» — нетронутое (Das Unberührte, Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft, 1942), это то, что впервые вступает в отношение к Я в состоянии, которое не тронуты мыслительными операциями и осознаваемыми высказываниями, а скорее предшествует им.

Для обеспечения первых шагов познания мы должны отказаться от созерцательной позиции и принять решение относительно «последних принципов», которые составляли бы фундаментом значимости всех последующих высказываний о действительности. По Д., всякая философия есть в конце концов «децернизм» (от лат. *decernere* — решать). В сознательном волевом акте Д. видит источник достоверности знания. Критериям истины, опирающимся на принципы очевидности и индукции, он противопоставляет «волю» — последнюю и активную инстанцию, обосновывающую самое себя: она есть та дологическая реальность, в которой фундаментальны утверждения и общезначимые высказывания. На первый план выходят не «очевидные» положения, а руководства к действию и правила изготовления, коренящиеся в «воле к однозначности», в «воле к науке». Искомое знание приобретает через действие и в действии. То, что Д. называет «последним фундаментом значимости», не является ни метафизическим принципом в шопенгауэровском смысле, ни предметом психологии. В *методическом волюнтаризме* Д.

действующая, активная и живая воля выступает как теоретико-познавательный принцип и, тем самым, оказывается в сфере однозначности, позволяя осуществить построение завершенной «системы», «абсолютной науки».

В динглеровском операционализме, предложившем особый путь опосредования теории и опыта в частных науках, с подобным децернистским (волюнтаристским) подходом связан играющий большую роль «принцип прагматического порядка». Прагматический порядок — это такая последовательность действий, когда в определенном действии А содержатся необходимые условия для выполнения действия В. Нарушение этого порядка внутри «однозначной системы» приводит к ошибкам и погрешностям. «Принцип прагматического порядка» имеет чисто методическое значение. Рассматриваемый как руководство к действию, он не нуждается в доказательстве, получая свое обоснование из полагания цели. Он позволяет организовать и привести в естественный порядок совокупность действий как теоретического, так и прикладного характера, которые входят в построение конструктивной науки как творческого синтеза. Этим достигается главная цель науки — последовательными шагами осуществить овладение реальными природными процессами. (См.: его книги «Система. Основная философско-рациональная проблема и точный метод философии» (1930) и «Философия логики и арифметики» (1931).)

Первичность практического, оперативного заключается в том, что основные формы «идеальных наук» (например, геометрические идеи) выступают как планы, указания к действию по изготовлению таких форм в действительности. Они не заимствуются из «природы» и не носят конвенционального характера, но выбираются нами из множества других как однозначно реализуемые «элементарные формы». Основные геометрические

понятия («плоскость», «прямая», «твердое тело», «ортогональность») определяются посредством метода конструкции. Напр., «активная дефиниция» плоскости содержится в методе, применяемом для изготовления реальной плоскости. Д. находит его в фабричной процедуре ручного изготовления точнейших плоскостей посредством шлифовки трех стальных пластин друг об друга. Производимая в результате фигура (Gestalt) *должна* обладать тем минимумом свойств, которые (вне зависимости от эмпирического своеобразия материала) реализуются в каком-либо предмете при осуществлении этого метода. В процессе исследования растет точность измерений, в определенных границах происходит «исчерпание» норм, т.е. их более точное исполнение («принцип конвергентной точности»). Общие дефиниции и извлекаемые из них следствия (вся система аксиом евклидовой геометрии) имеют априорный характер. Поскольку они не относятся ни к области простого представления, ни в области эмпирического бытия, а в качестве организованного заранее плана присутствуют в действиях, направленных на изготовление реальных предметов, то и априори приобретает здесь новый смысл, становясь «операциональным априори», «априори изготовления».

В работах «Эксперимент. Его сущность и история» (1928) и «Метод физики» (1938) Д. сосредоточивает внимание на целенаправленных действиях в экспериментировании. Отказываясь от понимания точного эксперимента как пассивного посредника, а его результатов, выраженных на математическом языке как «откровения, ответа природы», он исследует его априорную сторону: фигурирующие в эксперименте измерительные приборы, аппараты и инструменты производятся в мастерских посредством реализации однозначных идей. Ими обеспечивается научная ценность эксперимента — его воспроизводимость, возможность осуществле-

ния буквально «из ничего», «в любое время и в любом месте». Экспериментальное исследование складывается из трех взаимосвязанных уровней: построение измерительных приборов; организация и осуществление опыта, который дает в результате числа; теоретическое и математическое объяснение и обработка материалов опыта. Экспериментальное овладение природой, осуществляемое с помощью элементарных форм, заключается в однозначном воспроизведении процессов. Общезначимость этих законов берет свое начало в *человеческом духе*, а не является конечной, «энумеративной» всеобщностью, предлагаемой в принципе индукции. Тем самым, в своем наукоучении Д. ставит под сомнение «веру в мировую машину» со скрытыми в ней независимыми законами, предлагая свой ответ на кантовский вопрос «как возможна чистая наука?»

Проясняя логическую структуру этики, Д. также следует «методической философии» и стремится показать, что именно в воле должны иметь свою основу осознанные, целеустремленные действия, поступки (Handeln), направленные к высшей этической цели.

Некоторые существенные пункты операционализма Д. были восприняты и переосмыслены у его последователей Лоренцена* и П. Яниха, разработавших концепцию конструктивного обоснования логики и математики. Ими, однако, было отвергнуто понятие «абсолютной науки» и связанная с этим программа «последнего обоснования», имеющая в философии Д. первостепенную значимость.

А. В. Михайловский

□ Эксперимент. Его сущность и история. 2-я ч. // Вопросы философии. 1997, № 12; Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Leipzig, 1911; Die Grundlagen der Naturphilosophie. Leipzig, 1913; Die Grundlagen der Physik. B., 1919; Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie. München, 1926, 1931; Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte. München, 1928; Metaphysik als Wissen-

schaft vom Letzten. München, 1929; Das System. München, 1930; Philosophie der Logik und Arithmetik. München, 1931; Geschichte der Naturphilosophie. B., 1932; Die Grundlagen der Geometrie. Stuttgart, 1933; Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles. Absolute Ethik. München, 1935; Die Methode der Physik. München, 1938; Grundriß der methodischen Philosophie. Füssen, 1949; Die Ergreifung des Wirklichen. München, 1955; Aufsätze zur Methodik. Hamburg, 1989.

□ *W. Krampf*. Die Philosophie H. Dingler. München, 1955; H. Dingler. Gedenkbuch zum 75. Geburtstag. München, 1956; *J. Willer*. Relativität und Eindeutigkeit. H. Dingler. Beitrag zur Begründungsproblematik. Meisenheim, 1973.

ДИСКУРС. (I) Во французском словоупотреблении слово Д. имеет широкий спектр значений — от свободной беседы и рассуждения до методически отрефлектированной философской речи. В слове Фуко* употребление термина Д. сильнее, чем в первом смысле, но слабее, чем во втором. В Д. выявляют себя порядки (и, в частности, порядки знания), что не обязательно должно увенчаться наукой, но является ее условием. Д. есть результат дискурсивных практик, находящихся в определенных отношениях к недискурсивным практикам. Если в работе «Слова и вещи» термин Д. применяется для обозначения классической эпистемы*, для которой характерна функция репрезентации, то в кн. «Археология знания» понятие Д. обретает терминологический смысл. Оно означает, во-первых, общее поле всех высказываний, во-вторых, определенную группу высказываний, и, наконец, в-третьих, некоторую регулярную практику, ответственную за определенное количество высказываний. Высказывания (*énoncés*) не играют роль мельчайших единиц Д., а берут на себя функцию всего Д. Высказываниями генерируются и применяются эмые знаки, и применение определенных правил, и осуществление процедур. Высказывания, будучи неразрывно связаны со знаками, делают воз-

можным операции надления значениями, предписания правил, а также самого практицирования некоторого Д. Они определяют то, что может быть сказано и понято. Эту свою функцию высказывания выполняют на поверхности, не указывая на некий предшествующий Д. или сокрытый внутри него тайный смысл. Смысл всегда полностью наличен в позитивности сказанного. Д. есть инстанция производства знания. Именно на этом, и только на этом, уровне можно решить, что является выразимым, а что невыразимым в ту или иную эпоху, т.е. что принадлежит, а что не принадлежит к порядку знания. Порядок знания не предзадан дискурсом, но возникает в процессе его производства.

(II) В немецкоязычном словоупотреблении Д. — подчиненное понятие по отношению к понятию диалога. Д. есть диалог, ведущийся с помощью аргументов. У Хабермаса* и Апеля* Д. — форма коммуникации*, а именно, такой способ коммуникации, в котором сталкиваются различные высказывания, явным или неявным образом содержащие притязания на общезначимость. Основное допущение теории Д. (*Diskurstheorie*), развиваемое Хабермасом*, состоит в том, что истина суждений и правильность действий может быть найдена на основе рациональных процедур анализа притязаний на общезначимость, заключенных в этих суждениях и этих действиях. Теория дискурса Хабермаса и его последователей (Апель*, Аксель Оннет, Хауке Брунхорст) сосредоточена на возможности рационального обоснования нормативных содержаний человеческих высказываний и действий, откуда вытекает такая цель, как рациональное решение спорных вопросов. Все моральные суждения должны быть обоснованы дискурсивно-теоретически, т.е. опираясь на формальную рациональность процедур аргументации. Отказ о таких формально-рациональных процедур сделал бы невозможным решение конфликтных ситуаций.

ДИСКУРСИВНАЯ ЭТИКА — см.: *Дискурс (II)*.

ДИСПОЗИТИВ — в широком смысле: порядок, расположение; в смысле, приданном этому термину Фуко* и его последователями: гетерогенная совокупность элементов, к числу которых относятся дискурсы*, политические и общественные установления, административные решения и мероприятия, а также научные, философские и моральные высказывания в той мере, в какой они носят регламентирующий характер. Поскольку термин Д. тесно связан с анализом структур и отношений власти*, он встречается чаще всего именно в таком сочетании («диспозитив власти»).

ДОБЖАНСКИЙ (Dobzhansky) Теодозис, наст. имя Феодосий Григорьевич Добржанский, (1900-1975) — украинско-амер. биолог, работы которого оказали большое влияние на развитие генетики и эволюционной теории в XX в. Род. в г. Немирове, изучал биологию в Киевском ун-те, затем генетику в Ленинградском ун-те. В 1927 выехал на стажировку к известному амер. генетику Т. Моргану в Колумбийский ун-т в Нью-Йорке. Через год вместе с Морганом перешел в Калифорнийский технологический институт ассистентом по курсу генетики. Решил остаться в США, с 1936 — проф., в 1937 — получил амер. гражданство. В 1940 вернулся в Колумбийский ун-т проф. зоологии, в 1962-70 работал в Рокфеллеровском ун-те в Нью-Йорке. После официальной отставки Д. переехал в Калифорнийский ун-т в Дэвисе. Избирался президентом нескольких научных обществ, членом и почетным доктором многих академий и ун-тов. На родине его имя замалчивалось, в конце 1940-х он был объявлен «врагом народа» за выступления против Т.Д. Лысенко.

Научная деятельность Д. началась в те годы, когда и биологи искали основания для объединения дарвиновской теории эволюции с менделевской генетикой. Включившись в эти

исследования, Д. опубликовал в 1937 кн. «Генетика и происхождение видов» (*Genetics and the Origin of Species*), в которой впервые был достигнут основополагающий синтез этих концепций, в результате чего эволюционная генетика стала самостоятельной и общепризнанной научной дисциплиной. На основе изучения генетики и палеонтологии человека Д. разработал концепцию *коэволюции биологического и социального*, заложив фундамент современной социобиологии*. Его кн. «Эволюционирующее человечество» (1962) стала столь же популярной среди антропологов, как его труд о происхождении видов среди тех, кто изучал эволюцию животного мира. Склонный к философствованию и пытавшийся понять, куда может завести в будущем человеческая эволюция, Д. оставил работы, в которых размышлял о природе человека, о цели и смысле его жизни и смерти: «Биологические основы свободы человека» (1956) и «Биология смерти» (1967).

□ *Essays in Evolution and Genetics in Honor of Theodosius Dobzhansky*. N.Y., 1970 (содержит детальное описание его научной работы и библиографию до 1969).

ДРЕЙ (Dray) Уильям (р. 1921) — канадский философ, автор работ по философии истории*. Подчеркивая различие между спекулятивной и критической философией истории, Д. причисляет себя к последней и характеризует ее как аналитическую по стилю философию и методологию исторического *познания*. С 1950-х он является лидирующей фигурой в дискуссиях по проблеме исторического *объяснения**, в которых противостоит неопозитивистскому представлению о методологическом единстве наук и доказывает ограниченные возможности применения в истории дедуктивно-номологической модели объяснения Гемпеля*. Д. считает, что предполагаемое в этой модели подведение эмпирического материала под универсальные, «охватывающие» законы

большей частью бесполезно в истории как по причине тривиальности закономерностей по-настоящему бесспорных, так и из-за слишком большой дистанции между логической формой закона и спецификой конкретного исторического контекста. К тому же далеко не во всех ситуациях могут быть прослежены независимые от человеческой воли универсальные эмпирические закономерности. Поэтому указание на них не является ни необходимым, ни достаточным элементом исторического объяснения. Д. принадлежит также убедительная критика ряда послегегелевских концепций, в которых он находит ослабленные варианты того же неопозитивистского стремления свести историческое исследование к порождению законообразных утверждений.

Определенное влияние на формирование собственных методологических воззрений Д. оказала философия истории Коллингвуда* с его концепцией воспроизведения историком интеллектуального опыта изучаемой эпохи. Теории охватывающих законов Д. противопоставляет теорию *рационального объяснения*, цели которой скромно ограничиваются тем, чтобы «сделать исторические феномены менее странными и загадочными». Анализируя действия исторических персонажей, исследователь путем рационального воссоздания мотивов поведения действующих лиц стремится понять взаимосвязь между специфическими условиями ситуации и конкретными историческими поступками. При этом рациональность объяснения рассматривается скорее как методологическое требование к воссоздающему ее историку, но не как непременная эмпирическая характеристика человеческого поведения. В концепции рационального объяснения Д., ориентируясь на антипозитивистскую методологическую традицию, использует вместе с тем арсенал аналитической теории социального действия. В результате интуитивно-иррационалистическая составляющая

исторического понимания и объяснения отступает у него на второй план, и акцентируются те ее аспекты, которые допускают аналитическую реконструкцию.

А. М. Перлов

□ Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // *Философия и методология истории*. М., 1977; *Laws and Explanation in History*. Oxford, 1957; *Perspectives of History*. L., 1980; *Philosophy of History*. New Jersey, 1964, 1993; *On History and Philosophers in History*. N.Y., 1987.

ДРИШ (Driesch) Ханс (1867-1941) — нем. биолог и философ, один из основоположников современного витализма*, ученик Э. Геккеля. В 1911-34 — проф. в Гейдельберге, Кёльне и Лейпциге, в 1935 лишен нацистами права читать лекции. Д. начинал с исследований в духе геккелевского механицизма, но быстро отказался от него, убедившись в необходимости обосновать самостоятельность биологии. Немеханистический подход, согласно Д., означает отказ от применения к живой природе понятий физико-химической причинности как исчерпывающего объяснительного средства и утверждение телеологизма, собственного органическим процессам. Знаменитые опыты Д. с яйцами морского ежа показали способность организма развиваться из нестандартного набора клеток эмбриона. Машина, в отличие от живого организма, не способна к саморегенерации и самовоспроизводству, к сохранению обычной формы и функций при необычных воздействиях среды. Инстинктивные действия, по Д., не сводимы к простым машинообразным рефлексам, тем более необъяснимы через механическую причинность сознательные поступки. Системы такого рода Д. называл «эквипотенциальными» и «гармоническими», а регуляции, ведущие разными путями к одной цели, — «эквифинальными». Все это, по его мнению, говорит о наличии особого действующего фактора, обуславливающего суверенность жи-

вого. Вслед за Аристотелем Д. назвал его «энтелехией», но это понятие имело у него не только натурфилософский, но и операциональный, научный смысл. Затормаживая и растормаживая естественные процессы, энтелехия, по Д., осуществляет «каузальность целостности». «Целостность» и «индивидуальность», по Д., усматриваются интуитивно. Эта установка обусловила интуитивно-феноменологический характер его философской концепции. Энтелехия, по Д., может быть только мыслима, задача состоит в том, чтобы объяснить природно-каузальный эффект этого мыслимого фактора. Усмотрение связи мыслимого с эмпирически наблюдаемым Д. исследовал в рамках так называемого «учения о порядке», в которое входили методология науки, этика и эстетика.

Философия Д. строится на строго солипсической основе, но, как и у Гуссерля*, не в догматическом, а в «методическом» смысле. Я — пассивно, не-деятельно, оно «имеет» нечто, причём усматривает в нём «порядок», т.е. некую «окончателность-в-себе» этого имеемого нечто. Осознавать знание и значит, согласно Д., философствовать. Знание есть знание о порядке. Оно достигается «полаганием», т.е. акцентированием окончательной обособленности имеемого нечто. Различая «теперь» и «прежде», можно, по мысли Д., прийти к понятию «становления» как порядка особого типа, связывающего основание со следствием. Это позволяет мыслить разные типы каузальности, в том числе и «каузальность целостности», где основанием становления является энтелехия. «Учение о порядке» Д. не есть ни теория познания, ни онтология. Но, следуя внутренней логике своей концепции, он приходит к трансформации ее в направлении «учения о действительности». Согласно Д., можно усмотреть больше порядка, положив за эмпирически данным «действительное», «абсолютное». Познание «действительного» индуктивно и заключение о нем гипотетично. Вита-

лизм Д. был популярен в первое десятилетие XX века, а его логические и онтологические идеи — в 20-е годы. Существенное влияние его концепция оказала на философскую антропологию Гелена* и Плеснера*.

А.А. Филиппов

§ Витализм. Его история и система М., 1915; Philosophie des Organischen. Bde. 1-2. Leipzig, 1909; Wirklichkeitslehre. Leipzig, 1917; Parapsychologie. Leipzig, 1932.

ДРУГИЕ СОЗНАНИЯ (other minds) — одна из важных проблем эпистемологии и философии сознания, обсуждаемая в XX в. преимущественно в рамках аналитической философии*. Она заключается в вопросах: как можно знать о том, что *существует* сознание помимо моего собственного, как можно знать о *содержании* других сознаний, насколько *достоверно* такое знание. Эта проблема возникла в тех направлениях новейшей европейской философии, в которых в качестве непосредственно и достоверно данного принимались только содержания собственного индивидуального сознания («эгоцентрическое допущение»). Отсюда появляются проблемы. Как я знаю о существовании другого сознания, которое не дается мне непосредственно? Как на основе единственно достоверного знания текущих состояний сознания можно построить знание о внешнем мире, о прошлом и будущем, наконец, о ментальном мире других людей?

Аргумент по аналогии. К Декарту, который исходил из эгоцентрического допущения, восходит решение проблемы Д.с., получившее название «аргумент по аналогии». Декарт указывал, что сходство во внешне наблюдаемом поведении и использовании языка другими людьми позволяет заключить, что они, как и я сам, обладают сознанием. Классическую формулировку аргументу по аналогии дал Дж.С. Милль: «Я сознаю в себе серию фактов в однообразной после-

довательности, началом которой являются изменения моего тела, серединой — ощущения, чувства, последним звеном — внешнее поведение. В случае других человеческих существ у меня есть наблюдаемые свидетельства о первом и последнем звене цепи, но нет доказательств среднего звена. В моем собственном случае я знаю, что первое звено производит последнее через среднее и не может произвести иначе. Опыт, таким образом, обязывает меня заключить, что здесь должно быть среднее звено. У других оно может быть таким же как и у меня, но может быть и другим. Однако если я предполагаю, что это звено имеет ту же сущность, то я подчиняюсь законным правилам экспериментального исследования». Иными словами, на основе знания о собственных ментальных состояниях и собственных телесно-поведенческих феноменах субъект может установить серию *психо-поведенческих обобщений*, которые фиксируют устойчивые связи между ментальными и телесными феноменами. Наблюдая у других сходные с собственными телесные и поведенческие проявления, он может на основе этих обобщений заключить по аналогии, что в «других сознаниях» существуют ментальные состояния, сходные с его собственными.

Слабости аргумента по аналогии состоят в следующем. Во-первых, этот аргумент по структуре индуктивен, но индуктивный вывод психо-поведенческих обобщений опирается на опыт только самого (одного) субъекта, поскольку только ему даны все части психо-поведенческих связей. Во-вторых, этот аргумент допускает заключения о существовании у других лишь таких ментальных состояний, которые я могу обнаружить в собственном сознании. Это не позволяет объяснить, как возможно знание о ментальности людей, систематически отличающейся от нашей собственной, что ставит под сомнение знание в таких областях, как психиатрия, этнография и т.п. Далее, разделение

ментального (ненаблюдаемого) и телесного (физического, наблюдаемого) ведет к *скептицизму*. Скептики утверждают, что (1) сознание и поведение связаны случайно (если бы эта связь была *необходимой*, то мы не могли бы помыслить поведение без наличия определенного ментального состояния, и аргумент по аналогии оказался бы ненужным) и (2) вполне возможно существование одного без второго. Аргумент по аналогии признает первое утверждение, но отрицает второе, в результате чего ему не хватает последовательности. Витгенштейн* привел также критическую аргументацию в пользу того, что положения об отделении ментального от физического и о возможности *понимания* другого сознания *несовместимы*. Все эти трудности аргумента по аналогии заставляют искать иные решения проблемы Д.с.

Бихевиоризм * и *гештальтпсихология* * пытались найти такие решения. Бихевиористы считают, что объективное знание дает только изучение эмпирически наблюдаемого *поведения* живых существ. Они, вместе с критиками аргумента по аналогии, полагают также, что психо-поведенческие обобщения нельзя сделать эмпирически обоснованными. Это происходит потому, что они по своей природе и не являются эмпирическими обобщениями. На самом деле они суть *определения, дефиниции* тех или иных ментальных понятий через соответствующие наблюдаемые виды поведения. Существо, демонстрирующее определенный вид поведения, по определению имеет такие-то и такие-то восприятия, желания и т.п. Поэтому слова, которые обычно относят к ментальной сфере, должны быть переведены на язык, обозначающий определенные связанные наборы актов поведения. Например, боль мы должны понимать не как внутреннее переживание, а как спектр наблюдаемых телесных реакций. В 1940-50-е годы ряд психологов и философов пытался придать этим идеям более конкретный

и рабочий характер. Однако выяснилось, что перевести психологические понятия, даже простейшие, на язык поведения непросто. Фактически, даже для какого-либо одного ментального понятия не удалось разработать необходимые и достаточные условия его «поведенческого» применения. Поэтому увлечение бихевиоризмом пошло на спад, и проблема Д.с. в его рамках осталась нерешенной. Отрицание специфики ментального, того, что оно не только выражается внешне, но и переживается, является очевидным недостатком бихевиористского подхода.

Теоретики гештальтпсихологии В. Кёлер и К. Коффка доказывали, что состояния другого человека воспринимаются как гештальт-качества. Восприимчивая, например, схематизированных персонажей мультфильмов, мы непосредственно воспринимаем их эмоции. Тем более это справедливо по отношению к реальным людям, в обществе которых мы находимся постоянно. Непосредственное схватывание сложных состояний души другого возможно между близкими людьми, например, родителями и детьми. Но то, что в этих случаях проявляется отчетливо, в менее выраженных формах имеет место и в иных случаях восприятия «другого Я». Однако и этой концепции не удалось дать убедительного решения вопроса о *достоверности* знания о Д.с.

С середины века в аналитической философии проблема Д.с. была переведена в плоскость анализа ее *языка*. В этом виде она была в центре внимания Уиздома* и Остина*. Последний считал, что наше знание суть узнавание, которое состоит в восприятии признаков, известных нам по прошлому опыту. При этом содержание воспринимаемого не всегда может быть описано словами. Кроме того, узнавание опирается на память, которая часто неточна и ненадежна, это же относится и к ощущениям. В результате, по Остину, невозможно выделить специфические черты клас-

са суждений, в которых выражаются собственные ощущения субъекта. Поэтому и знание о чужих ментальных состояниях не должно опираться на эти суждения и возможно так же, как и знание о многом другом. Как и любое другое знание, полученное из «вторых рук», оно базируется на принципе доверия к словам собеседника, за исключением тех случаев, когда есть веские причины не доверять этому источнику.

Важный сдвиг в осмыслении проблемы Д.с. и в преодолении сопутствующего ей скептицизма и солипсизма связан с доказательством невозможности приватного языка Витгенштейном. Он показал, что внутренняя, ментальная сфера не может быть описана приватным языком без обращения к внешним ситуациям, что употребление слов должно регулироваться правилами, которые предполагают участников языковой игры*, иными словами, определенное сообщество. В результате проблема Д.с. оказывается в рамках «эгоцентрического допущения» противоречивой, и ее современное понимание требует отказа от посылок классического эпистемологического фундаментализма* как эмпирического, так и рационалистического типа.

Одно из таких нефундаменталистских решений проблемы связано с предложенной П. Чёрчлендом и др. специалистами по философии сознания идеей объяснительных гипотез «народной психологии» (folk-psychology). Под последнюю понимается сеть понятий и принципов, описывающих и объясняющих связи ментальных состояний между собой, с телесными проявлениями и с поведением. Эта «концепция» эволюционно складывалась в течение столетий в рамках естественного языка и здравого смысла, она позволяет достаточно успешно объяснять и предсказывать поведение человеческих существ. Согласно современным эпистемологическим представлениям, знание о *ненаблюдаемом* всегда требует той или иной

теории. Это относится и к ментальным состояниям, причем не только «другого Я», но и собственным, поскольку их непосредственная наблюдаемость весьма сомнительна. В принципе могут быть использованы разные теории для описания и объяснения Д.с. (нейрофизиологическая, бихевиористская и т.п.), однако среди этих альтернатив, даже на сегодняшний день, предпочтительнее по своему объяснительному и предсказательному успеху выглядит «народная психология». Достоинствами этого решения проблемы Д.с. являются простота и совместимость с принципами современной эпистемологии. Но чтобы его принять, нужно согласиться с тем, что концептуальная система здравого смысла для описания и объяснения ментальных состояний обладает основными свойствами *теории*. Не все сочтут это допущение приемлемым. К тому же тезис о том, что не только чужие, но и собственные ментальные состояния являются «теоретическими сущностями» может выглядеть довольно странным.

В результате проблема Д.с. продолжает оставаться открытой, что впрочем, не мешает нам на повседневном уровне и в позитивных науках верить в то, что мы можем знать, что переживают и о чем думают другие люди.

Е.Е. Суворцева, В.П. Филатов

▣ *Лапшин И.И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910 (история проблемы); *Григорян Г.П.* Декарт, эгоцентрический предикат и проблема чужих сознаний // Вопросы философии. 1980, № 1; *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч.1., М., 1994; *J. Wisdom.* Other Minds. Oxford, 1952; *J.L. Austin.* Philosophical Papers. Oxford, 1961.

ДЬЮИ (Dewey) Джон (1859–1952) — амер. философ, виднейший представитель и систематизатор прагматизма*. Преподавал в Мичиганском, Чикагском и Колумбийском (Нью-Йорк) ун-тах. Центральное понятие философии Д. — опыт, в который он включал все формы и проявления человеческой жизни. Филосо-

фия, по Д., возникла не из чувства удивления, а из социально-практических напряжений и проблем. Ее задача — способствовать реконструкции опыта, прежде всего социального, сделать человека способным решать те реальные проблемы, с которыми он сталкивается в жизни. Центром философии Д. считал теорию познания, однако познание для него — это не установление неких чистых истин, но возможность эффективного разрешения проблемных ситуаций, вызывающих затруднения и побуждающих к мышлению. В качестве средства для этого Д. предлагал свою *теорию исследования*, ядро которой составляет экспериментальная, или *инструментальная* логика решения проблем. В ней Д. выделяет пять этапов: (1) осознание затруднения, проблемы; (2) формулировка проблемы, прояснение ее содержания и границ; (3) выдвижение гипотезы для возможного решения проблемы; (4) выведение следствий из нее и критическое их рассмотрение; (5) экспериментальная, практическая проверка гипотезы. Все проблемные ситуации, по Д., уникальны, поэтому для их разрешения не существует общего ключа. Инструментальный метод требует каждый раз начинать все сначала и двигаться путем проб и ошибок. Таким образом, понятия, идеи, теории выступают для Д. в качестве интеллектуальных инструментов, необходимых для решения проблемы. В той мере, в какой они оказываются успешными и пригодными для этой цели, они признаются истинными.

Д. разработал педагогическую концепцию *прогрессирующего образования*, оказавшую большое влияние на современную педагогическую мысль и реформу школы. Основная ее идея состоит в том, что школа — не подготовка к будущей жизни, а сама жизнь в ее особой форме. Школа должна «обучать посредством делания»: не наполнять головы детей готовыми знаниями, а развивать у них навыки решения различных проблем. Интерес

Д. к социальному эксперименту в СССР привел его к участию в 30-е годы в работе международной комиссии по расследованию деятельности Л. Троцкого, объявленного на родине «врагом народа». Д. пришел к выводу о невиновности Троцкого и выступал в его защиту, чем вызвал недовольство советских властей. В своих социально-политических работах Д. отстаивал реформистскую программу постепенных и частичных улучшений жизни общества путем решения отдельных социальных проблем. Свой общий метод он считал пригодным для решения любых проблем в демократическом обществе, в защите принципов которого он видел свою главную социальную и моральную задачу.

Ю.К. Мельвил

- ☞ Психология и педагогика мышления. М., 1915; Введение в философию воспитания. М., 1921; Школа и общество. М., 1922; Свобода и культура. Лондон, 1963; Reconstruction in Philosophy. N.Y., 1920; Experience and Nature. N.Y., 1925; Logik: The Theory of Inquiry. N.Y., 1938; Problems of Men. N.Y., 1946.

ДЭВИДСОН (Davidson) Дональд (р. 1917) — амер. философ-аналитик и логик. Проф. ун-та в г. Беркли (Калифорния). Основные направления исследований Д. относятся к логическим проблемам естественного языка и философско-психологическим вопросам описания и истолкования человеческих действий. Главную свою задачу Д. видит в разработке формальной теории значения, тесно связанной с вопросами обучения языку. Для исследования структуры языка Д. использует аппарат первопорядковой экстенциональной логики, дополненной логической теорией наречий. Отталкиваясь от *семантической теории истины** для формализованных языков, он стремится эксплицировать механизмы порождения бесконечного количества истинных предложений естественного языка из конечного набора аксиом и правил вывода. Решение этой задачи, согласно Д., позво-

лит объяснить, как происходит понимание* говорящего в процессе коммуникации. Понимание отдельного предложения он связывает со способностью понимания человеком всего языка как единой концептуальной системы. В своей «радикальной теории интерпретации» Д. показывает связь семантического значения предложений с индивидуальными и социальными структурами убеждений, верований, желаний, целеполаганий, намерений и т.п. Семантическая теория Д. поэтому связана с теорией действий, построенной на основе *принципа рационализации* (как разновидности каузального объяснения действий). Свою философскую позицию Д. квалифицирует как «аномальный монизм», сущность которого в противовес «номологическому монизму» состоит в признании несводимости ментального к физическому, а также в приписывании «событиям» наряду с объектами базисного онтологического статуса. Д. развивает оригинальную теорию метафоры, согласно которой значение метафорических слов и выражений буквально, а употребление — специфично.

- ☞ Что означают метафоры // Теория метафоры. М., 1990; Материальное сознание // Аналитическая философия. М., 1993; Об идее концептуальной схемы // Там же; Essays on Actions and Events. Oxford, 1989; Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1985.

ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858-1917) — франц. социолог и философ, проф. ун-тов в Бордо и Париже, основатель и глава франц. социологической школы, группировавшейся вокруг журнала «*L'Année sociologique*». Продолжатель традиции Р. Декарта, последователь А. Сен-Симона и О. Конта, Д. испытал также влияние Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. Спенсера, Ш. Ренувье, Э. Бутру.

Д. обосновал особое место социологии среди наук о человеке, что определило его трактовку онтологических проблем социальной реальности. В противовес редуccionизму* биологического и психологического на-

правлений в социологии он не устал доказывать, что общество — это реальность особого рода, несводимая к другим формам реальности, в том числе к биопсихическим, индивидуальным аспектам человеческого существования. Человек, по Д. — это *homo duplex*, двойственная реальность, сочетающая в себе индивидуальное и социальное начала, причем последнее в человеке доминирует. Отсюда — дюркгеймовский «социальный реализм» умеренного толка, согласно которому общество, возникая как результат многообразных взаимодействий индивидов, образует внеиндивидуальную и надиндивидуальную реальность. Онтологический аспект социологической теории Д. тесно связал с ее методологическим аспектом. В кн. «Правила социологического метода» (1895) (в рус. пер. — «Метод социологии») Д. провозгласил главный принцип своей методологии в формуле: «Социальные факты нужно рассматривать как вещи». В его интерпретации это означало, что исследованию в первую очередь должны подвергаться не понятия о социальной реальности, а она сама непосредственно. В противовес интуитивизму* и интроспекционизму «философии жизни»*, Д. отстаивал необходимость распространения принципов рационализма и детерминизма на познание социальных явлений, настаивал на применении объективных методов по образцу естественных наук. В методологии Д. приверженность отдельным положениям предшествующего эволюционизма сочетается со структурно-функциональным анализом социальных явлений. Эволюционистская тенденция проявилась у него главным образом в типологии обществ, в трактовке сложных обществ как комбинации простых, в объяснении социальных институтов посредством обращения к их «элементарным» формам. В то же время, соединив присущий биоорганическому направлению взгляд на общество как на интегрированное целое, состоящее из

взаимозависимых частей, с идеей специфичности социального организма, Д. в развернутой форме представил один из первых вариантов структурно-функционального анализа. Под социальной функцией он понимал соответствие того или иного явления определенной потребности социальной системы. Отношение Д. к философии было двойственным и противоречивым. С одной стороны, он отмечал в качестве одного из отличительных признаков своего социологического метода независимость от всякой философии, что было обусловлено его отрицательным отношением к многочисленным умозрительным спекуляциям современной ему социальной философии. С другой стороны, Д. свойственно стремление решать философские проблемы с позиций социологизма*.

А.Б. Гофман

☞ Самоубийство. СПб., 1912. Социология и теория познания // Новые идеи в социологии. СПб., 1914, № 2; Социология. М., 1995; О разделении общественного труда. М., 1996; *Le formes élémentaires de la vie religieuse*. P., 1912; *Sociologie et philosophie*. P., 1924; *L'Education morale*. P., 1925.

ДЮФРЕН (Dufrenne) Микель (р. 1910) — франц. философ и эстетик. Использовал феноменологический метод Гуссерля* для анализа искусства и эстетического опыта. На мировоззрение раннего Д. наиболее сильное влияние оказали идеи Хайдеггера*, Мерло-Понти* и Канта. В дальнейшем испытал воздействие Адорно* и Маркузе*. В первый период своего творчества, в работе «Феноменология эстетического опыта» (1953), Д. занят исследованием специфики художественно-эстетического отношения человека к миру и сопряженного с ним чувственно-смыслового уровня субъективности. Д. занимался обоснованием онтологического значения эстетического опыта, возможности которого определяются особым видом аффективного априори. Оно одновременно задает как ценностно-смысловую структуру эстетического объекта,

так и экзистенциальную позицию субъекта, посредством чувств выражающую глубину человеческого в человеке. Поскольку аффективное априори у Д. идентично экзистенциальному и космологическому аспекту бытия, то эстетический опыт приобретает наибольшее значение. Искусство не только возвращает человека к самому себе, но и открывает «человеческий облик» вещей, выражая тем самым гармоничное единство человека и природы и позволяя ему вернуться к исконному, непотребительскому отношению к ней. Придавая большое значение анализу языка искусства, Д. выступил против одностороннего сведения художественного произведения к его знаковой структуре, лингвистическому или семантическому аспекту.

Во второй период творчества, начавшийся после студенческих волнений 1968, Д. акцентирует внимание на проблемах эстетизации повседневности*, взаимосвязи художественной практики и политики, искусства и революции. Критикуя официальное искусство, Д. развивает концепцию обновленного искусства, искусства-игры*. Последнее служит разрушению антигуманных технократических и бюрократических структур, преодолению отчуждения* человека. Это искусство освобождает воображение и творческие способности человека, возвращает утраченный вкус к наслаждению и счастью созидания прекрасного, превращая жизнь в праздник. Искусство-игра вписывает художественную практику с ее свободой и творчеством в повседневность, объединяет всех людей в общем деле, утверждает более гуманный тип ценностей в отношениях человека к миру, природе и самому человеку. Именно поэтому оно способно вдохновлять непрерывную культурную революцию и давать ей верную ориентацию.

В.Л. Кошелева

ДЮЭМ (ДЮГЕМ) (Duhem) Пьер (1861-1916) — франц. физик, философ и историк науки. Проф. физики в ун-тах Лилля, Ренна, Бордо. Физические исследования Д. относятся к области термодинамики, гидродинамики, теории упругости. Он является также автором многочисленных трудов по истории науки. Одним из первых Д. осознал важную роль истории науки для философско-методологического анализа научного знания. В своих работах он подчеркнул различие в понимании физической теории в двух научных традициях: Декарта—Лапласа (теория как объяснение) и Паскаля—Ампера (теория как описание). По мнению Д., физическая теория не должна быть гипотетическим объяснением эмпирически полученных законов на основе законов о некоторых сущностях, недоступных наблюдению. Подобные объяснения носят печать *метафизики**, от которой наука должна освободиться по мере своего развития. Основная цель теории состоит в описании — логической систематизации и классификации большого числа экспериментальных законов. В этом проявляется инструментализм* Д. в понимании статуса и роли научной теории. Этой установке в значительной мере противоречит его же тезис о том, что целью физической теории является также постепенное превращение ее в *естественную классификацию*, отражающую действительный порядок вещей, недоступный нашему восприятию. Д. отвергает традиционное толкование описания как индуктивного обобщения наблюдаемых явлений и резко критикует индуктивистскую историографию. Согласно Д., опытные данные не имеют самоодовлеющего характера и всегда рассматриваются сквозь призму теоретических понятий, превращающих экспериментальные данные в символические конструкции, несводимые к индуктивному обобщению. Критика индуктивизма Д. тесно связана с другой его важной разработкой, получившей впоследствии

☞ Phénoménologie de l'expérience esthétique. P., 1953; Pour l'homme. P., 1968; Art et politique. P., 1974; Esthétique et philosophie. P., 1967-1981.

имя «Дюэма — Куайна тезиса*». Суть его состоит в том, что экспериментальная проверка подлежат не изолированные теоретические положения, а теория в целом. Идея изолированной проверки гипотез вытекает из индуктивистской методологии, трактующей теоретический закон как результат последовательного обобщения опытных данных. Если прямой путь от опыта к теории отвергается и речь идет о переводе этих данных на символический язык целой группы теорий, то в развитой научной дисциплине невозможно отделить каждую гипотезу от целостного теоретического контекста этой дисциплины. Факты в связи с этим всегда *нагружены смыслом*, сообщаемым им теоретической системой в целом. На примере законов Кеплера, помещенных в контекст ньютоновской механики, Д. показывает, что при переходе к новой теории экспериментальные данные подвергаются теоретической переинтерпретации. Такой подход, однако, противоречит предположению самого Д. о развитии науки как кумулятивному и непрерывному процессе, при котором описательная часть прежних теорий почти целиком входит в новую теорию. Внутренняя противоречивость концепции Д. стала более явной, когда в рамках постпозитивизма* был развит ряд принципиальных идей Д., идущих вразрез с его же собственным позитивистским в целом пониманием науки и ее истории.

В. С. Черняк

☞ Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910; Les origines de la statique. V. 1-2. P., 1905-06; Etudes sur Léonardo de Vinci. V. 1-3. P., 1906-1913; Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée. P., 1908; Le système du monde. V. 1-10. P., 1913-1959.

ДЮЭМА (ДЮГЕМА) — КУАЙНА ТЕЗИС — объясняет особенности взаимоотношения научной теории и

опыта. Первоначально этот тезис был сформулирован Дюэмом*, согласно которому развитая (математизированная) физическая теория имеет системный характер, а ее отдельные положения получают значение лишь в контексте теории в целом. В случае установления несоответствия предсказаний теории экспериментальным данным оказывается *невозможным* зафиксировать, какая именно часть (или конкретная гипотеза) теории ошибочна. В тезисе подчеркивается, что потерпевшая предсказательную неудачу физическая теория может быть скорректирована самими различными способами. Все из них в принципе равноправны, так что выбор основывается лишь на конвенции ученых. На этом основании Дюэм отвергал возможность «решающего эксперимента» как такого способа эмпирической проверки теории, который позволяет однозначно подтвердить или опровергнуть ее.

Согласно Куайну*, нет научных положений, совершенно независимых от опыта, а само разделение на аналитическое* и синтетическое знание лишено смысла. В соответствии с такой установкой он дал более широкую интерпретацию тезиса, распространив его действие на любую научную теорию, ни одна из которых не обладает иммунитетом к пересмотру в свете опыта, хотя на практике и подвергается корректировке с целью ее сохранения. В целом тезис (в сильной или слабой его формулировке) отвергает возможность как окончательной сепаратной верифицируемости* научной гипотезы, так и ее окончательной сепаратной фальсифицируемости*. Комплекс идей, содержащихся в данном тезисе, является одним из центральных в современной философии науки.

Е

ЕСТЕСТВЕННАЯ УСТАНОВКА — понятие феноменологии* и феноменологической социологии, обозначающее «наивную» установку сознания, для которой миры — природный и социальный — несомненно, непосредственно даны и приняты на веру как само собой разумеющиеся. По Гуссерлю*, мир, воспринимаемый в Е.у., суть целостный естественный мир как обыденного, донаучного, так и позитивно-научного мышления. Этот мир фактичен и реален, он постоянно доступен нам и находится «здесь, перед нами». Для Гуссерля анализ Е.у. является предварительным для осуществления феноменологической редукции, в ходе которой происходит «воздержание» от Е.у., «заклочение ее в скобки» как путь к обнаружению и описанию трансцендентальной сферы «чистого» сознания. Такая трактовка Е. у. стимулировала более развернутые исследования наивного, ситуационно ограниченного сознания у Мерло-Понти*, Сартра* и др.

Отказавшись от гуссерлевского трансцендентализма, Шюц* сделал мир Е.у. основной темой феноменологического анализа. На этой основе он и его последователи разработали феноменологическую социологию, а затем и феноменологическую программу в современной социологии знания*. В рамках этого направления реальность, данная в Е.у., реальность повседневной жизни, трактуется как реальность *par excellence*, как высшая и наиболее самоочевидная реальность. По сравнению с ней другие реальности оказываются конечными областями значений, анклавами в ее рамках. Мир Е.у. окружает их со всех сторон, и сознание всегда возвращается

к нему из специализированных сфер значений. Таково отношение Е.у. и различных сфер теоретического мышления, религиозного сознания, искусства и т.п. Все это конечные области значений по сравнению с универсальным, неспециализированным восприятием мира в Е.у. повседневной жизни.

Реальность повседневной жизни предстает как intersубъективный мир, который человек разделяет с другими людьми. Благодаря intersубъективности* мир Е.у. отличается от других осознаваемых человеком сфер реальности. Повседневность* в качестве реальности имеет «само собой разумеющийся характер». Она не требует никакой дополнительной проверки сверх того, что она просто существует.

Понимание повседневной Е.у. как подобной базисной структуры привело к формированию новой, феноменологической перспективы в социологии знания. Прежде эта дисциплина занималась преимущественно теоретическим знанием. Между тем фокус внимания на интеллектуальное истории, на теориях не может быть главным в социологии знания. Только небольшая группа людей в обществе занята теоретизированием, производством «идей». Поэтому социология знания должна заниматься всем тем, что считается «знанием» в обществе, т.е. прежде всего тем, что люди «знают» как «реальность» в их Е.у. повседневной дотеоретической жизни.

□ Новые направления в социологической теории. М., 1978; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995; A. Schutz. The Phenomenology of Social World. Chicago, 1967.

Ж

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (нем. — Lebenswelt) — особая тема и понятие позднего Гуссерля* (особенно в его кн. «Формальная и трансцендентальная логика» и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»). Тема Ж.м. возникает в контексте его поиска первоначальных очевидностей, которые кристаллизуются в субъективной донаучной практике и определяют последующие научные интересы. Действительность мыслится им не в терминах реально и внесубъективно существующего, но как система значений и смыслов, производимых субъективностью, понимаемой как универсальный исток в своем особом трансцендентально-феноменологическом пределе или чистоте. Гуссерль поэтому не принимает картезианского разделения на природу и дух как онтологически первичного, равным образом и разделение наук для него есть лишь культурно-историческая поверхность, за которой лежит первичное единство жизненно-мирового опыта. В «Кризисе» Ж.м. рассматривается не только как основа объективных наук, но более универсально: как конкретно-историческая основа взаимосогласованного опыта, интересубъективная идентификация любого смысла, универсум складывающихся анонимно первоначальных очевидностей, априорных по отношению к логико-теоретическим схематизациям природы, культуры, жизни. В естественной установке* сознания Ж.м. предстает как мир человеческого опыта, или универсум сущего. В феноменологической установке (благодаря фе-

номенологической редукции) Ж.м. открывается как коррелят интенционально действующей субъективности, как сфера значений, конституированных трансцендентальной субъективностью. Редукция, благодаря которой Ж.м. становится предметом исследования, проводится относительно миров объективных наук и порождающих их теоретических интересов. Науки пытаются понять мир «сам по себе», рассматривая природу и человека как объекты, отвлекаясь от интересубъективных условий, при которых эти объекты попадают в поле теоретических интересов. В забвении европейской наукой своей жизненно-мировой основы, своих истоков Гуссерль видит основную причину ее кризиса. Этот кризис раскрывается как своего рода плата за те успехи, которых науки добились за счет замещения жизненно-мировых реалий логико-математическими предметами (*физикализм**), в рамки которых уже явно не вмещаются запросы к исследованиям мира и человека. Поэтому необходимо переосмыслить теоретическую практику человека исходя из ее жизненно-мировой основы, что, по Гуссерлю, возможно только на пути отказа от физикализма и перехода к трансцендентально-феноменологической установке. Ж.м. в такой установке раскрывается как горизонт*, определяющий все возможности действия субъективности, т.е. в своем трансцендентальном значении. В то же время Ж.м. выступает как универсум жизненно-мировых объектов, объединяющихся в жизненные миры различных социальных групп (онтологи-

ческое значение Ж.м.). Как горизонт Ж.м. анонимен; он остается в целом не-тематизированным. Понятие «Ж.м.» играет важную роль в феноменологической социологии (Шюц* и др.), в исследованиях «структур повседневности*», «обыденного мира» и т.п. Историко-научные исследования и социологию знания также можно рассматривать как выявление жизненно-мировой основы научного опыта — но без трансцендентально-субъективной ориентации.

В.В. Калинин

□ Новые направления в социологической теории. М., 1978; Феноменология в современном мире. Рига, 1991; *D. Carr. Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies.* Dordrecht, 1987; *P. Janssen. Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Speatwerk.* Haag, 1970.

ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ (франц. *élan vital*) — центральное понятие теории эволюции Бергсона*, изложенной в работах «Творческая эволюция» и «Два источника морали и религии». Согласно Бергсону, жизнь, зародившись первоначально в одном центре, развертывается в виде порыва через серию взрывов, качественных скачков по многим расходящимся, параллельно развивающимся направлениям. Жизнь растительная, инстинктивная и разумная — три различные направления эволюции. Каждый вид, каждая частная форма эволюционного процесса по достижении наивысшей стадии развития останавливается и вращается по кругу, в то время как эволюция идет по другим линиям. Вершина эволюции — «открытое общество»*, объединяющее «избранные личности» на основе христианских этических принципов.

ЖИЛЬСОН (Gilson) **Этьен** (1884-1978) — франц. религиозный философ, ведущий представитель неотомизма*. Ж. — автор многочисленных работ по истории европ. философии, академик (1946), проф. Коллеж де Франс, ун-тов Лилля, Страсбурга, Парижа, Гарварда. Директор Института средневековых исследований в Торонто (Канада). С 1921 — основатель и издатель журнала «*Etudes de la philosophie médiéval*».

Основной задачей своих исследований Ж. считал возрождение влияния учения Фомы Аквинского, утверждавшего необходимость гармонии разума и веры, тесного единства философии и богословия. Подобно Маритену*, Ж. предлагает экзистенциальное толкование божественного бытия: оно предстает чистым актом существования, благодаря которому появляется все многообразие природного и социального мира. В теории познания Ж. придерживается умеренно-непосредственного реализма, который предполагает, что состоящие из материи и духовной формы вещи непосредственно постигаются человеком на чувственной ступени познания. В суждении, опирающемся на интуицию бытия, констатируется существование вещи и одновременно выявляется ее сущность. Ж. создал также оригинальную историко-философскую концепцию. Философы разных эпох и народов, по Ж., по-своему интерпретировали бытие, постигая некоторые первопринципы. В этом смысле историк имеет дело с «вечной философией», никогда не прекращающей собственный путь к бытию. Природа философских заблуждений предстает как абсолютизация относительных, неполных представлений о мире и человеке. Уже в античной философии, в трудах Платона, Аристотеля и неоплатоников многое сделано для понимания бытия. Ее синтез с христианством, осуществленный представителями патристики и мыслителями средневековья, Ж. оценивает как продуктивный шаг, наметивший стратегию единства философии и теологии. Он видит вершину средневековой мысли в учении Фомы Аквинского, а все последующее развитие философии Ренессанса и Нового времени считает процессом, имевшим негативные следствия и приведшим к разладу философско-теологической мудрости и науки. Сциентистское поклонение науке, родившееся на его взгляд, в трудах Декарта и Канта, продолжается позитивистской традицией и имеет противоположным полюсом антисциентизм. Их противоборство, по

Ж., составляет важнейшую черту панорамы европ. философии XX в. и может быть преодолено лишь возрождением влияния тонизма.

Б.Л. Губман

☐ Разум и откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992; Философ и теология. М., 1995; Le thomisme. P., 1948; Being and Some Philosophers. Toronto, 1949; Christianisme et Philosophie. P., 1949; The Unity of Philosophical Experience. L., 1955.

ЖИРАП (Girard) Рене (р. 1923) — франц. литературовед, антрополог, философ. Преподавал сравнительное литературоведение в амер. ун-тах, в 80-е годы — проф. Стэнфордского ун-та. Мышление Ж., несмотря на свою традиционность, и даже консервативность, сближается в некоторых ключевых пунктах с постструктурализмом* — это касается проблематики репрезентации и *мимесиса*, новая теория которого лежит в основании всей «фундаментальной антропологии» Ж. «Религиозное» (священное, жертвенное) Ж. считает основанием всякого культурного и социального строя. Социальный строй, по Ж., возникает благодаря разрешению «жертвенного кризиса» — войны всех против всех — после принесения так называемой «заместительной жертвы». Это реальное, «основывающее», согласно Ж., событие воспроизводится затем в ритуалах с целью предотвращения подобного кризиса в будущем. Все виды ритуалов, а также социальных запретов Ж. относит к механизму «заместительной жертвы». Это замещение, по Ж., имеет двойной характер: сначала «изначальная жертва» заменяет всех «братьев-врагов», которые сражаются друг с другом в обществе, находящемся в состоянии кризиса, а затем ритуальная жертва замещает изначальную. Замещение регулируется механизмом мимесиса. Подобно насилью, мимесис может быть как смертельно опасным, так и благотворным. Так, например, Ж. считает, что «единодушное насилье» над жертвой кладет конец жертвенному кризису.

Структура желания, по Ж., миметична и трехчленна: наряду с субъектом и объектом имеется так называемая модель-соперник, которой отдается приоритет. Ж. считает, что субъект желает объект потому, что этот предмет желает его модель-соперник. Различие между моделью и учеником существует лишь для них самих: они не осознают миметического характера соперничества, превращающего в конечном счете модель в ученика, а их обоих — в тождественных друг другу двойников, желанием которых управляет «double bind» — противоречивое требование отождествления («Будь таким, как я; не будь таким, как я»). Мимесис неизбежно влечет за собой насилье, а насилье укрепляет миметическую установку. Эта «double bind» предопределяет «циклотимическое» состояние желающего индивида, при котором насилье-бытие отрывается от миметических соперников-двойников и непрерывно колеблется между ними. По Ж., встречаясь с насильем, субъект еще больше желает походить на свою модель, отождествляя в конечном счете насилье с божественностью и бытием, трансцендируя, «дегуманизируя» насилье, превращая его в «священное». Социальная система в состоянии кризиса состоит, по Ж., из двойников-«чудовищ», поскольку при совмещении взгляда изнутри системы, не видящего ничего, кроме различий, и взгляда извне, видящего лишь тождество, происходит наложение друг на друга двух реальностей — человеческой и божественной, человеческой и животной и т.д. Эта галлюцинация, считает Ж., свидетельствует о непризнании соперниками миметического насилия, которое позволяет произвольно и спонтанно избрать «заместительную жертву» — «чудовищного двойника», замещающего все, что каждый человек желает истребить.

А.В. Гараджа

☐ Mensonge romantique et vérité romanesque. P., 1961; Dostoievski, du double à l'unité. P., 1963; La violence et le sacré. P., 1972; Le Bouc émissaire. P., 1982.

3

ЗИММЕЛЬ (Simmel) Георг (1858-1918) — нем. философ и социолог. С 1901 — экстраординарный проф. Берлинского, с 1914 — проф. Страсбургского ун-та.

На разных этапах своего творчества испытал воздействие идей раннего позитивизма (Спенсер) и натурализма (Фехнер), философии жизни*, а также Гегеля и Маркса. Принято различать три этапа духовной эволюции З. Первый — *натуралистический* — связан с воздействием на З. прагматизма, социал-дарвинизма и спенсеровского эволюционизма с характерным для последнего принципом дифференциации, применяющимся в качестве универсального орудия при анализе развития в любой сфере природы, общества и культуры. Второй этап — *неокантианский*. В центре внимания З. на этом этапе — ценности и культура, относимые к сфере, лежащей по ту сторону природной каузальности; деятельность гуманитариев понимается как «трансцендентальное формотворчество». Источник творчества — личность с ее априорно заданным способом видения. Парадоксальное содержание так называемого «личностного априори» в более поздних работах выражается в понятии «индивидуального закона». В соответствии с формами видения возникают различные «миры» культуры: религия, философия, наука, искусство и др. — каждый со своеобразной внутренней организацией, собственной уникальной «логикой». Для философии, например, характерно по-

стижение мира в его целостности; эту целостность философ усматривает через каждую конкретную вещь, причем этот способ видения не может быть ни подтвержден, ни опровергнут наукой. З. говорит в этой связи о различных «дистанциях познания»; различие дистанций определяет различие образов мира. Индивид всегда живет в нескольких мирах, и в этом — источник его внутренних конфликтов, имеющих глубинные основания в «жизни».

В этот же период сформировались основные идеи З. в области социального знания и социологии культуры. Цель социологического изучения, возможного в разных науках об обществе — вычленение из их совокупного предмета особого ряда фактов, становящегося специфическим предметом социологии — форм обобществления (*Formen der Vergesellschaftung*). Социология в этом смысле подобна грамматике, которая отделяет чистые формы языка от содержания, в котором живы эти формы. За выявлением форм должны следовать их упорядочение и систематизация, психологическое обоснование и описание в историческом изменении и развитии. Противопоставление формы и содержания следует понимать как противопоставление «материи» социального взаимодействия — культурно-исторически обусловленных продуктов человеческого духа, целей, стремлений, потребностей индивидов, — и наиболее часто повторяющихся, характерных для всех и всяческих эпох

и событий структур взаимодействия, в сочетании, в совокупности которых и существует человеческое общество. Эти формы обобщения З. иногда называет культурными формами. Самая важная из классификаций культурных форм — классификация по степени их отдаленности от непосредственности переживания, от «потока жизни». Ближе всего к жизни спонтанные формы, такие как обмен, дарение, подражание, формы поведения толпы и т.д. Несколько более отдалены от жизненных содержаний экономические и прочие организации. Наибольшую дистанцию от непосредственности жизни сохраняют формы, названные З. чистыми или «игровыми». Они чисты, потому что содержание, когда-то их наполнявшее, исчезло. Это такие формы, как «старый режим», т.е. политическая форма, пережившая свое время и не отвечающая запросам участвующих в ней индивидов, «наука для науки» — знание, оторванное от потребностей человечества, «искусство для искусства», «кокетство», лишенное остроты и непосредственности любовного переживания.

Современное социально-культурное развитие З. рассматривает как постоянное усиление разрыва между формами и содержаниями в общественном процессе, постоянное и нарастающее опустошение культурных форм, сопровождающееся индивидуализацией человека и увеличением человеческой свободы. Конкретно это выражается в интеллектуализации общества и развитии денежного хозяйства. Эти два процесса идут параллельно, они к тому же аналогичны друг другу. Оба символизируют собой рост «формализации», оторванной от содержания. Интеллект «внекачественен», предметом интеллектуальных (логических) операций может быть что угодно, но критерии правильности этих операций безотносительны к предмету. То же самое относится к деньгам. Деньги — формальный критерий ценности, уравнивающий все и

вся, людей и вещи, людей между собой. Интеллект обеспечивает легкость понимания, обратной стороной которого становится уравнивание всего, понижение общего уровня душевной жизни и переживания. Точно также деньги все более исключают всякое проявление непосредственности. Воцаряется всеобщее отчуждение: деньги отнимают у производимой вещи ее целесообразный характер, превращают ее в средство, работник оказывается отчужденным от продукта своего труда; деньги пространственно, а затем и духовно отделяют человека от принадлежащих ему вещей — владелец отчуждается от владения и т.д. В этом процессе всеобщего отчуждения* люди теряют качества своей личности, переходят в одномерность, перестают быть предпочитаемыми и предпочитаемыми. Символом межлических отношений становится проституция. Природа проституции и природа денег аналогичны: «Безразличие, с которым они предаются всякому новому употреблению, легкость, с которой они покидают любого субъекта, ибо поистине не связаны ни с одним, исключаящая всякое сердечное движение вещьность, свойственная им как чистым средствам, — все это заставляет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией». З. следует культурную функцию денег и логического сознания во всех их тончайших опосредствованиях и проявлениях, обнаруживая «стилевое единство» современной культуры. Этот господствующий стиль — объективность: объективность денег и объективность логических форм. Стиль определяет смысл эпохи — нарастающее опустошение культурных форм, отрыв их от содержания, превращение в самодовлеющие игровые формы.

Для последнего, *третьего этапа* творчества З. характерна сосредоточенность на проблеме «жизни». Жизнь как порыв, чистая и бесформенная витальность, реализуется в самоограничении посредством ею же самой создаваемых форм. На виталь-

ном уровне эта форма и граница — смерть*; смерть не приходит извне, жизнь несет ее в себе. На «трансвитальном» уровне жизнь преодолагает собственную ограниченность, образуя «более жизнь» (*Mehr-Leben*) и «более-чем-жизнь» (*Mehr-als-Leben*) — относительно устойчивые образования, порожденные жизнью и противостоящие ей в ее вечной текучести и изменчивости. «Более-жизнь» и «более-чем-жизнь» представляют собой формы культуры. Культура противостоит не только витальности, голой жизненной силе, но и духовности, воплощенной в творчестве и эмоциональных движениях. Факты жизни, такие как труд, творчество, становятся ценностями культуры лишь тогда, когда превосходят рамки своего природного, в себе существования и, будучи рассмотренными с точки зрения определенного культурного идеала, помещаются в культурный контекст. Жизнь и дух образуют культуру путем саморефлексии.

На этом пути философия жизни трансформируется у З. в философию культуры*. Культура, «возвысившись» над жизнью, обретает собственную динамику, собственные относительно автономные закономерности и логику развития, но при этом, будучи оторванной от жизненной стихии, лишается жизненного содержания, превращается в пустую форму, в чистую «логику», не способную уже вмещать в себя движение развивающейся жизни. В самый момент их зарождения, в момент творчества культурные явления соответствуют жизни, но по мере ее развития как бы «отдаляются» от нее, становятся ей чуждыми и иногда даже враждебными. З. приводит примеры: астрономия, служившая потребностям земледелия и мореплавания, начинает развиваться «ради самой себя»; социальные роли, лишаясь своего жизненного содержания, превращаются в театральные маски; реальные схватки становятся игрой, спортом; любовь, оторванная от непосредственных жизненных им-

пульсов, принимает форму кокетства. Жизнь сама по себе бесформенна, говорит З., так что не может существовать форма, которая отвечала бы сущности жизни. Поэтому чередование культурных форм лишено целесообразности. Оно не представляет собой картину прогресса или регресса. Возрастание ценностного содержания жизни не есть, следовательно, развитие и углубление какой-либо культурной логики; оно представляет собой лишь количественный рост культурно оформленного материала жизни. Поэтому рост культуры есть, строго говоря, не прогресс культуры, а процесс релятивизации культурных ценностей. Этот процесс мог бы быть остановлен лишь в том случае, если бы жизнь сумела проявить себя в голой непосредственности, вне всяких форм. Однако — и в этом источник трагического внутреннего конфликта культуры — «все познание, воление, творчество могут лишь заменять одну форму другой, но никогда саму форму жизни — чем-то потусторонним по отношению к форме вообще» (Конфликт современной культуры. Пг., 1923, с.238). Противоречие жизни и культуры не может быть примирено: жизнь не способна выразить себя вне культуры, а культура не в силах дать жизни адекватное ей выражение. В осознании неизбывности этого противоречия состоит, по З., трагедия культуры.

Характерной чертой современного ему этапа развития культуры З. считал борьбу жизни против принципа формы вообще, то есть против культуры как таковой. З. — типичный философ *fin de siecle*, тонкий диагност своего времени, давший анализ и критику современного ему капиталистического образа жизни, его внутренне противоречивых тенденций. Главное противоречие заключается в том, что чем более формализуются социальные и культурные образования, тем более отчужденным от них оказывается индивид как таковой, воплощающий в своем творческом, «ду-

шевном» существовании глубинные тенденции самой жизни. Отчуждение оказывается равнозначным свободе, и единственным регулятором морального поведения становится индивидуальный закон — уникально-личностное априори, определяющее жизнь и поведение индивида и знаменующее собой (наряду с созданием культурных форм) способность жизни к творчеству и художественной саморегуляции. Выводами из его культурфилософской концепции становятся культурный пессимизм и глубокий индивидуализм. З. дал собственное объяснение истоков и природы «духа капитализма», объяснив его как господство денег и интеллекта. В отличие от Вебера*, предложившего альтернативное понимание капиталистического духа, концепция З. также оказалась глубоко пессимистической. И у Вебера, и у З. главную роль играет «рационализация» мира, но у Вебера пафос рационализации — это пафос безграничного познания и овладения природой и обществом, в то время как у З. речь идет о постоянном опустошении и обеднении мира, снижении качества душевного переживания, в конечном счете, снижении качества человека.

Идеи З. через посредство Лукача*, Блоха* и др. оказали воздействие на формирование культуркритической позиции неомарксизма* и нашли выражение в современной философской антропологии*. Хотя З. и не оставил после себя школы или группы преданных последователей, богатство идей, выраженных в его сочинениях, постоянно разрабатывается в самых разных направлениях философских и социологических исследований.

Л. Г. Ионин

☞ Проблемы философии истории. М., 1898; Избранное. Т. 1-2. М., 1996.

☞ Ионин Л. Г. Георг Зиммель — социолог. М., 1981; Филиппов А. Ф. Обоснование теоретической социологии: введение в концепцию Георга Зиммеля // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М., 1996.

ЗОМБАРТ (Sombart) Вернер (1863 — 1941) — нем. экономист, социолог и социальный философ. Обучался политической экономии и праву в Берлинском ун-те, был профессором экономики в ун-тах Бреслау (Вроцлава), затем Берлина. В 1904 вместе с Вебером* и Э. Яффе возглавлял журнал «Архив социальной науки и социальной политики», играл важную роль в Немецком социологическом обществе и Союзе социальной политики. З. был учеником известного экономиста, лидера нем. исторической школы в политической экономии Г. Шмоллера и в области экономического анализа разделял установки этой школы. Он отвергал представление об универсальных экономических законах и доказывал, что экономика тесно вплетена в социально-исторический контекст и национальные традиции общества. В фундаментальной работе «Современный капитализм» (1902) он рассматривает европейский капитализм как «исторический индивидуум», прослеживая стадии его развития и выявляя характерные для них системы хозяйственных ценностей. В генезисе капитализма решающую роль З. отводил евреям со свойственным им капиталистическим духом: бережливостью, рассудительностью, стремлением к деньгам (Евреи и их участие в образовании современного хозяйства. СПб., 1910). Эта концепция вызвала обширную критику, в том числе полемику между ним и Максом Вебером*, связывавшим развитие капитализма с протестантизмом. З. принадлежат интересные работы о характере и системе взглядов представителей основных социальных классов (Пролетариат. М., 1907; Буржуа. М., 1924, 1994). Общество он рассматривал как продукт духовной активности людей, поэтому он трактовал социологию не как специализированную научную дисциплину, но как универсальную науку, призванную объяснить всю систему межчеловеческих отношений и социокультурных феноменов, вклю-

чая религию, искусство, право, экономику и государство. Ранние работы З. отмечены сильным влиянием марксизма, в 1910-е годы он перешел на позиции нем. национализма. В скандально известной кн. «Торговцы и герои» (1915) он противопоставлял «утилитарно-торгашескую» установку англичан «героически-духовным» ценностям немцев. В 1930-е З. отстаивал принципы нем. национал-социализма как выражение «германского духа».

☐ Die drei Nationalökonomien. Munich, 1930; Die Zukunft des Kapitalismus. B., 1932; Deutsche Socialismus. B., 1934; Von Menschen. B., 1938.

ЗОНТАГ (Zontag) Сьюзен (1933-1994) — амер. писательница, литературный критик и теоретик искусства. Опираясь на опыт художественного и литературного авангарда XX в., З.

последовательно противостоит герменевтическому подходу к истолкованию произведения искусства. Размежевание с герменевтикой* находится в центре сборника статей «Против интерпретации» (1966), принесшего З. широкую известность. Нетрадиционному методу интерпретации, практикуемому З., соответствуют нетрадиционные, «неканонические» формы эстетической деятельности (хэппенинг, экспериментальное кино и фотография, порнографическая литература). Среди сквозных тем исследований З. — способы изображения болезни в литературе и искусстве, истоки и критерии «нового» в культуре, основные черты модерна (*modernity*) и постмодерна* в художественно-эстетической сфере.

☐ Мысль как страсть. М., 1997.

И И

ИГРА. В ряде социологических и эстетических концепций понятие И. имеет ключевое значение.

В «Человеке играющем» (1938) Хейзинга* обосновывает сквозное значение И. в развитии основных культурных форм человеческой жизни. Он отвергает популярные представления о служебной функции И. по отношению к утилитарным или биологическим целям. Одним из ключевых для Хейзинги был символ «духовной веселости» Франциска Ассизского, выявляющий смысловую вертикаль И., правила которой неотделимы от аскетического самоограничения, а свобода основана на искупительной самоотдаче. Францисканская радость вырастает из жертвенного зерна; здесь находится сакральный исток подлинной И., предлагаемой Франциском в качестве жизненного образца своим ученикам — «скоморохам Божьим». Антиномичность этого словосочетания подчеркивает возможность сочетания в бытийном составе человека двух начал: эмпирического и благодатного.

Предложенная Хейзингой дихотомия «состяжание — представление» детализируется франц. ученым Р. Кайюа, различающим четыре типа игры: И. головокружения, И. подражания; И. состязания; И. случая. Эта типология может быть прояснена через вопрос: «Кто играет?» В первом случае это — «скоморох Божий»; во втором — актер, исполняющий роль; в третьем — соперники в состязании, в четвертом — азартный игрок с волей

Случая или Рока. Наиболее сложной является И. первого типа, не локализованная сценой, стадионом или колесом рулетки. В ней человек устремлен к преодолению собственной ограниченности и скованности, к динамическому выявлению возможной полноты экзистенции*. Такая И. есть исполнение человека, исполняемого бытием. Здесь нет «другого», поэтому к такого рода И. неприменима субъект-объектная матрица. Стороны взаимодействия как бы погружаются внутрь самого человека. Между ними нет ни соперничества, ни подражания; есть «трепет», в котором человек выходит из состояния самотождественности, ощущает духовную амплитуду своего существования. В нем пробуждается и подает голос «человек возможный» — та бытийная ипостась, которая в принципе не может быть отделена от человека и передана дублеру наподобие маски. «Человек возможный» не является ролью, в которую можно «войти». Он не налагается на индивида извне, как личина, но высветляет в нем сокровенный и неовнешняемый слой бытия.

Существует драматизм, связанный с локальностью игровых ситуаций. Он неизбежен в И., поскольку совершающиеся в ней изменение структуры сознания и переориентация на истинную свободу происходят вне особых на то эмпирических оснований. В этом плане И. суть способность высвобождения из-под гнета обычных форм принуждения: идеологического, экономического, социально-

го. Противоположностью И. является не серьезность, а насилие. Ее даже можно определить как событие, снимающее с какой-то точки мира печать насилия.

Для Хайдеггера* И. есть «язык трансценденции», в котором открывается свобода человеческого поступка. Явленная искусством И. — это пространство спора земного и небесного, смертного и божественного. Критикуя обычное противопоставление И. труду, «серьезности», Финк* анализирует ее как основной способ общения человека с *возможным*. Гадамер* распространяет категорию И. на процесс герменевтического понимания текста, произведения искусства, которые покоряют нас, поглощают своим смыслом или красотой. Он ставит под вопрос субъективность участников «маятникового игрового движения», настаивая на примате «И. самой по себе» в отношении к субъективности играющих. Среди других известных подходов к игре — анализ Ортегой-и-Гассетом* роли спорта и зрелищ в массовом обществе, сходные размышления Гвардини* о соотношении культа, театра и спортивных игр в современной культуре. Метафора И. использована поздним Витгенштейном* в его концепции «языковых игр»*.

К.Б. Сигов

☐ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992; Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988;

ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП — одно из ключевых понятий социологии и теории познания Вебера*. Представляет собой мыслительную конструкцию, воспроизводящую своеобразие и логически-каузальную структуру образования и развития объекта исследования. По своему эпистемологическому статусу И.т. является не нормативно предписанным способом организации представлений о предмете, а неизбежной для ученого фор-

мой восприятия и осмысления эмпирического материала. Взаимосвязи, присущие исследуемому под одним из углов зрения объекту, «усиливаются», абсолютизируются исследователем и доводятся до состояния внутренней логической непротиворечивости. Явление получает «культурный смысл» и, будучи осознано как индивидуальный, отдельный от других историко-логический феномен, может быть встроено в причинно-следственную цепь истории культуры. Так как любой исследователь исторически ограничен наличным состоянием знаний и относительностью собственных ценностей, с позиций которых он усматривает в культурных явлениях смысл, образование И.т. неизбежно оказывается односторонним. Таким образом, усиление в выбранном направлении происходит за счет других перспектив концептуализации материала. Не будучи в состоянии полностью адекватно отразить исследуемую реальность, И.т. всегда остается методическим средством приближения к ней; каждое сопоставление эмпирических данных с их идеализированной, логически непротиворечивой моделью выявляет очередные недостатки и ограничения последней, и, требуя уточнений, направляет дальнейшее исследование.

Пример использования методологии И.т. дает веберовское исследование *социального действия*. Вебер отталкивается от наиболее простого и понятного для внешнего наблюдателя случая совпадения его представлений об объективно целерациональном поведении с субъективными представлениями действующего лица об адекватности своего поведения ситуации и собственным целям. Накладывая эту модель на эмпирический материал изучаемых социальных действий с целью понимания* присущего им субъективного смысла, Вебер последовательно устанавливает типологию форм поведения, в которых рациональное соответствие целей и средств логически убывает. образо-

ванные в результате идеальные типы *ценностно-рационального, традиционного и аффективного* поведения, в свою очередь, также остаются логическими абсолютизациями, сопоставление которых с конкретными социальными действиями ведет к прояснению индивидуальных исторических причин ограниченной рациональности того или иного явления.

Вебер проводил различие между социологическими И.т., существенные характеристики которых независимы от конкретных исторических условий, и историческими (генетическими) И.т. Он также предупреждал о необходимости отделять И.т. от других теоретических средств концептуализации материала: прежде всего от имеющих назывную и классификационную сущность *определений* и от *законов* и *статистических усреднений*, претендующих на универсальное обобщение определенного класса явлений. Предметом идеально-типического генетического описания оказываются в первую очередь индивидуальные явления (хотя сам Вебер отмечал, что И.т. обычно состоит из родовых по своей природе понятийных элементов). Важно также различение И.т. от «идеального» в нормативном смысле слова, поскольку для И.т. характерно отвлечение от всех участвовавших в его образовании культурных оценок ради требования логической и рациональной когерентности.

Разработанное Вебером понятие И.т. заняло одно из центральных мест в методологии гуманитарного знания XX века. Характер его интерпретаций и применений в последующих исследованиях варьируется от его понимания как средства построения теорий о культурно-исторических индивидуальностях до лишь частично контролируемого способа восприятия и систематизации эмпирических данных. Для методологической рефлексии над природой И.т. характерно изучение его места в арсенале средств гуманитарного знания и анализ его логичес-

ки-когнитивной структуры, сопровождающийся построением типологий И.т. В конкретных науках понятие И.т. успешно функционирует как метафора методологического оправдания актуального несовершенства и приблизительности теоретических концепций в социально-гуманитарных науках и, с этой точки зрения, играет конструктивную гносеологическую роль.

А.М. Перлов

☞ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; *M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1973; *C. Hempel. Problems of Concept and Theory Formation in the Social Sciences // Science, Language and Human Rights*. Philadelphia, 1952; *T. Burger. Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws and Ideal Types*. Durham, 1976.

ИДЕНТИЧНОСТЬ (*Identität, identity, l'identité*). Как *логическая категория* И. означает отношение, члены которого тождественны друг другу (например, понятия «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» идентичны — оба означают планету Венера). В качестве категории метафизики* И. (тождество) есть характеристика бытия, более фундаментальная, чем различие. Хайдеггер* в своих размышлениях об И. опирается непосредственно на элатов: И. для него есть всеобщность бытия. Всякое сущее тождественно самому себе и — в той мере, в какой оно есть сущее — всякому другому сущему. И., таким образом, исключает различие (ибо исключает иное бытие и, стало быть, то, что выступает причиной инаковости — изменение).

Понятие И. стоит в центре критики западноевропейской философской традиции, которую ведут в 60–70-е годы критическая теория*, Левинас* и французский постструктурализм*. Адорно* дезавуирует господствовавшее на протяжении столетий философствование в качестве «мышления идентичности»; это мышление систематически игнорирует «нетождествен-

ное» — непосредственность существования, не поддающуюся втискиванию в рамки той или иной самотожественной «тотальности». «Философии идентичности» Адорно и противопоставляет свою «негативную диалектику». Равным образом на критике фигуры И. (тождества) построена философия Иного (Другого) у Левинаса. Реабилитации «различия» (*différence*) — и, более того, демонстрации его первичности перед И. посвящены работы Делёза* «Различие и повторение» (1968) и Деррида* («Письмо и различие», 1967).

Философское употребление термина И. долгое время остается социально-научно и психологически иррелевантным. Культурная антропология, социология и социальная психология пользуются этим словом без всякого соотнесения с философией или вовсе не прибегают к термину И., довольствуясь традиционной понятийностью — «самость», «самосознание», «Я», «личностное самоопределение» и т.д. (Без термина И., обходились, например, Фрейд* и Мид*, хотя проблематика, обозначаемая сегодня в качестве «проблематики И.», занимает значительное место в их творчестве). Встреча различных словоупотреблений происходит в 60-е благодаря работам Эриксона*, который ввел слово И. в междисциплинарный научный оборот. И., по Эриксону, есть «длительное внутреннее равенство с собой», «непрерывность самопереживания» личности. Этот, находящийся на стыке психологии и социологии, подход, практиковался в англо-американской литературе Э. Гоффмана, а до него — Ч. Кули и Мидом. Кули (в 20-е годы) и Мид (в 30-е) продемонстрировали, в частности, то, что личностная И. (в их терминологии — *Self*) не есть априори человеческого поведения, но что она складывается из свойств, продуцируемых в ходе социального взаимодействия («социальной интеракции»). И. — изначально социальное образование; индивид видит себя таким, каким его видят другие. И. есть, таким образом — генерализирован-

ный, обобщенный Другой. К сходным выводам приходит, отправляясь от совершенно иных предпосылок, Лакан*, для которого «Я-идентичность» и Другой принципиально неотделимы друг от друга. Идеи Кули и Миды дали толчок развитию «символического интеракционизма» и «теории ролей», своеобразным синтезом которых стала «драматическая модель» идентичности Эрвина Гоффмана.

И. во всех этих случаях есть горизонт, в котором некоторая личность существует и действует как целое; к этому горизонту индивид может поразному относиться, но без него нельзя обойтись. И. здесь — характеристика отношения индивида к себе самому, его «самопринадлежность», тогда как в другом контексте (который может быть обозначен как «социальный» или «социокультурный») Идентичность характеризует принадлежность индивида некоторому коллективу. В соответствии с типом коллектива, с которым идентифицируют себя индивиды (государство, нация, партия, этническая или культурной группы, субкультура и т.д.) различают политическую, национальную, идеологическую, этническую, культурную И. При этом, однако, нельзя забывать, что И. в строгом смысле может быть атрибутирована только индивидам и что выражение «коллективная И.» всегда нуждается в дополнительных оговорках.

Роль философии в этой связи — критическая проверка словоупотребления, в отсутствие которой комплексные и проблематичные образования начинают выступать как нечто само собой разумеющееся и простое. На это обстоятельство обратил внимание Хабермас*, неоднократно выступавший против некритического употребления термина «И.» и, в частности, против подмены проблематики индивидуальной идентичности риторикой коллективной идентичности.

В. С. Малахов

□ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис (1969). М., 1996; *Ch. H. Cooley*.

Human Nature and Social Order (1922). N.Y., 1964; *J.-M. Benoist (ed.)*. L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Lévi-Strauss. P., 1977; *A. Giddens*. Modernity and Self-Identity. Cambridge, 1991; *E. Goffman*. The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, N.Y., 1959; *E. Goffman*. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs, 1963; *J. Habermas*. Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? // *J. Habermas*. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Fr./M., 1976; *J. Habermas*. Geschichtsbewusstsein und posttraditionelle Identität: Die Westorientierung der Bundesrepublik // *J. Habermas*. Eine Art Schadenabwicklung. Kleine politische Schriften V. 1. Fr./M., 1987; *M. Heidegger*. Identität und Differenz. Pfullingen, 1957; *Ch. Taylor*. Sources of the Self: the Making of Modern Identity. Cambridge, 1989.

ИДЕОЛОГИЯ. Впервые введенное в эпоху Французской революции, понятие И. столь многократно подвергалось изменениям и помещалось в столь различные контексты, что почти не представляется возможным проследить его употребление во всех нюансах. Кроме того, сам термин И. выступает не иначе как «идеологическое» понятие, как средство борьбы, а потому его концептуализация неизбежно связана с внетеоретическими мотивами. Построение «теории И.» всякий раз зависит от того, понимает ли себя данная теория как идеологическая или внеидеологическая («научная»). Сказанное относится не только к разделению науки и И., но и к более широкому понятийному полю, захватывая такие оппозиции, как дух-материя, теория-практика, базис-надстройка, имажинативное-реальное и т.п. Отношение между членами этих оппозиций часто описывается при помощи метафоры зеркала (отражение, искажение, обманчивое или, напротив, правильное отражение и т.д.), т.е. при помощи образа удачной или неудачной репрезентации. Проблематика И. связана, т.о., с проблематикой эпистемологии. Но если эпистемология отвечает на вопрос, в какой мере

возможно *познание* действительности, то критика И. ставит вопрос, в какой мере необходимо *искажение* действительности. Здесь задает тон формула Маркса, определившего И. как «ложное сознание». Отсюда необходимым образом вытекает вопрос о значимости и истинном статусе форм сознания. «Ложное сознание» есть, с одной стороны, следствие классового конфликта, и, в частности, выражение партикулярных интересов, выдаваемых за всеобщие. В этом смысле следует понимать утверждение, что господствующая И. — это всегда И. господствующего класса. С другой стороны, поздний Маркс относит И. вместе с политикой к «надстройке», детерминированной экономикой («базисом»). Природа этой детерминации стала предметом многочисленных истолкований — от трактовки надстройки как прямого отражения базиса (Ленин) до допущения ее относительной автономии, при котором постулируется лишь «детерминация в конечном итоге» (Энгельс). Одни настаивают на одинаковой значимости политико-идеологической логики для всех классов и, следовательно, на независимости этой логики от конкретных экономических позиций политических актеров, а значит — на нейтральности понятия И. (Грамши*). Другие полагают возможным снять понятие И. в более широкой концепции, охватывающей обе инстанции (и базис, и надстройку) — таковы концепция власти* у Фуко* и концепция дискурса у Эрнеста Лаклау. В зависимости от понимания отношения И. к базису можно выделить четыре основных фазы в осмыслении феномена И.

1. Охарактеризованная выше прямая детерминация (И. как обман и самообман).

2. Интерпретация И. как опосредованного, непрямого отражения. В рамках оппозиции теории и практики И. сначала локализируют на полюсе практики. После «языкового поворота» (*linguistic turn*) в современной фи-

лософии И. начинают описывать как исключительно языковой феномен.

3. Отмена понятия И. Таковы позиции структурализма* и постструктурализма*, согласно которым «за маской ничего не скрывается», что делает понятия искажения и обмана попросту излишними. Коль скоро нет жестко фиксированного референта, нет и ничего, что могло бы быть неверно репрезентировано.

4. Введение (хотя и с известными ограничениями) понятия И. заново. С «отрезвлением» постструктурализма И. вновь определяется как иллюзия, как неведение относительно универсальности социального.

Эти фазы не следует истолковывать хронологически; они представляют собой скорее логические возможности в осмыслении оппозиции реально-го и воображаемого. Так, Лукач* в «Истории и классовом сознании» исходит из представления о целостности или тотальности, детерминирующей все части целого таким образом, что всякая часть не может быть ничем иным, как выражением этой тотальности. Мышление и существование в модели Лукача тождественны друг другу в той мере, в какой они суть части единого исторического процесса. В этом процессе эпистемологическое предпочтение отдается пролетариату, ибо он совпадает с формой товара: будучи продавцом своей рабочей силы, пролетариат есть не что иное, как приходящая к своему самосознанию товарная форма. Пролетариат есть тот класс, которому суждено объединить в себе мышление и действительность, теорию и практику, поскольку для того, чтобы понять самого себя, ему необходимо понять тотальность общества, а для того, чтобы понять тотальность общества, он должен перейти к практике. Лежащее в основе концепции Лукача гегельянское представление о детерминизме (часть как выражение целого) стало объектом критики у Альтюссера*.

Перелом в осмыслении феномена И. внес Грамши, отказавшийся от

понимания И. как ложного, определенного заданными наперед позициями и интересами сознания. Разработанное им понятие *гегемонии* преодолевает противопоставление базиса и надстройки, охватывая и сферу экономики, и сферу гражданского общества и государства. Связующий член между базисом и надстройкой — политика; она подчиняется своей собственной логике и должна рассматриваться в ценностно нейтральном смысле. Гегемония обозначает не господство той или иной группы или блока, а логику политической артикуляции как таковой, что, кстати, позволяет другим группам или блокам достигать противогегемонии. Однажды утвердившись, гегемония проникает во все сферы общественной жизни, а это значит, что И. распространяется уже не в сфере духа или теории, но в сфере материальности или практики. И. перестает быть наименованием системы мыслей, становясь наименованием системы жизненных отношений. К этой концепции примыкает Альтюссер, разрабатывающий понятие «идеологического аппарата». Именно находящийся в руках государства идеологический аппарат есть та инстанция, посредством которой И. господствующего класса становится господствующей идеологией. И. есть нечто, «носящееся в воздухе»; она локализована в определенных организациях (церковь, школа, университет, семья) и определена материальными практиками этих организаций. Идеологический аппарат в концепции Альтюссера сходен с понятием гражданского общества в концепции Грамши. Идеологический аппарат государства следует отличать от репрессивного аппарата последнего, где И. направлена на прямое отправление насилия. Этим различием Альтюссер преодолевает традиционный марксистский догматизм, ибо «относительная автономия» надстройки им не только декларируется, но и теоретически обосновывается. Тем самым Альтюссер развивает

структуралистскую версию репрезентативной функции идеологии: И. есть не ложная интерпретация реальности, а ложная интерпретация отношения индивида к реальным условиям его существования. Тем не менее Альтюссер не выходит за рамки традиционной дихотомии реального-имажинативного, оставаясь в плену репрезентационизма.

Начало структуралистскому переосмыслению понятия И. было положено еще в 20-е годы. В работе В.Н. Волюшинова была разработана семиотическая теория И. Сознание и И. берутся здесь не просто в их противопоставленности материи, но в материальности *означающих*. Если И. и сфера знаков совпадают, а знаки (и, соответственно, дискурсы) ко-экстенсивны материальности, то модель отражения (материального) базиса (идеальной) надстройкой, по сути, снята. По тому же пути пошел и структурализм, опирающийся на знаковую теорию Ф. де Соссюра. Поскольку значение знака определяется не отношением к находящемуся вовне материальному референту, а различием знака по отношению к другим знакам в системе сигнификаций, постольку снимается вопрос о детерминации со стороны референта (или базиса) как гаранта фиксированного значения. Радикальность этого поворота особенно отчетливо просматривается в работах Лаклау. Некоторое сознание, согласно Э. Лаклау, может быть «ложным» только при условии наличия «истинной» идентичности социальных агентов. Но в той мере, в какой данность жестких классовых оппозиций ставится постмарксизмом под сомнение, остается неясным, применительно к какой инстанции истинности можно говорить о ложности того или иного сознания. В то же время мы не должны, по-Лаклау, окончательно отбрасывать понятие «обознания», «неверного знания» или «неведения». Ибо «неверным знанием» или «обознанием» следует считать как раз недоучет радикальной нежесткости позиций в сис-

теме обозначений и шаткого статуса любой позитивности. Тем самым Лаклау преобразует традиционное понятие И. Последнее обозначает теперь дискурсы, с помощью которых общество пытается фиксировать значения и тем самым проявляет неведение относительно бесконечной игры различий. И. есть «воля к тотальности» всякого тотализующего дискурса. Эту концепцию, опираясь на Деррида* и Лакана*, развивает в последние годы С. Жижек. Жижек вводит в модель, предложенную Лаклау, следующее: статически фиксированная идентичность невозможна; переживание этой невозможности находит внешне выражение в фигуре идеологического врага. Конститутивная для всякого субъекта «недостача» ищет заполнения в социальных фантазмах, пытаясь с их помощью преодолеть собственную изначальную недостаточность — субъект прибегает к самообману. Задачу идеологии Жижек, как и Лаклау, видит в том, чтобы обнаружить, проговаривать, «называть» невозможность любого идеологически мотивированного самозавершения.

Оливер Маркхарт (Вена/Эссекс)

■ *Барт П.* Мифологии. М., 1996; *L. Althusser.* Ideologie et appareils ideologiques d'Etat // *L. Althusser.* Positions. P., 1976; *R. Aron.* L'opium les intellectuelles. P., 1955; *C. Geertz.* Ideology as a Cultural System // *C. Geertz.* The Interpretation of Cultures. N.Y., 1978; *F. Jameson.* The Political Unconscious. L., 1975; *E. Lac-lau.* The Impossibility of Society // *J.B. Thompson.* Studies in the Theory of Ideology. Cambridge, 1984; *S. Žižek.* The Sublime Object of Ideology. L., 1989.

ЙЕЛЬСКИЕ КРИТИКИ — философско-литературоведческая школа, сложившаяся в 1970-е годы в Йельском ун-те на основе пересмотра принципов традиционной литературной критики с позиций, близких теории деконструкции Деррида*. Рассматривая литературную критику как фундаментальную гуманитарную деятельность, школа выделяется на фоне предшественников пристальным

вниманием к философии. «Не-манифестом» первого поколения школы принято называть книгу «Деконструкция и критика» (1979), представляющую позиции таких авторов, как Блум*, П. де Ман*, Хартман*, а также Миллер*. Ведущим теоретиком школы был П. де Ман, разработавший учение о риторике как деконструирующей деятельности. Внутренняя критика школы со стороны Блума, не отождествляющего свое учение с теорией деконструкции, оценивает исключительный интерес к риторике как «лингвистический нигилизм». Противостояние второго поколения школы (Б. Джонсон, Ш. Фелман, Джеймсон*, Г. Чакаворти, М. Фергюсон и др.) первому началось как противопоставление женского дискурса «бунтующих дочерей Йеля» мужскому репрессивному языку отцов, марксистского радикализма молодых — либерализму старших.

Deconstruction and Criticism. L., 1979; Rhetoric and Form. Norman, 1985.

ИДИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД

(от греч. *idios* — особенный, своеобразный и *graphō* — пишу) — предложенное Виндельбантом* и Риккертом* обозначение метода наук о культуре, сущность которого состоит в описании индивидуальных особенностей «существенных» исторических фактов. Согласно Виндельбанду, естествознание, использующее номотетический метод*, обобщает и устанавливает законы, в то время как историческая наука индивидуализирует и устанавливает «отношение к ценности» (*Wertbeziehung*), которое определяет величину индивидуальных различий, указывая на «существенное», «уникальное», «представляющее интерес» в бесконечном многообразии явлений. По Виндельбанду, применение И. м. придает материалу непосредственного переживания определенную форму за счет процедуры «индивидуализирующего образования понятий», т.е. отбора моментов, выражающих индивидуальные особенности рассматриваемого явления

(напр., исторической личности), а само понятие представляет собой «асимптотическое приближение к определению индивидуума».

ИКСКУЛЬ (Uexkuel) **Якоб Иоганн** (1864-1944) — этолог и теоретик биологии, в работах которого тесно переплетались научные и философские проблемы. Род. в Эстонии, в 1884 окончил ун-т в Дерпте (Тарту) и до 1903 работал там же. Затем переехал в Гейдельберг, в различных странах проводил полевые исследования поведения животных. В 1925-34 — проф. Гамбургского ун-та. Умер в Италии, на о. Капри.

В философском плане интересна попытка И. обосновать этологию и зоопсихологию, исходя из концепции опыта и знания Канта. Каждый живой организм, согласно И., живет в уникальном «окружающем мире» (*Umwelt*), определяемом его телесной организацией, числом и строением органов чувств и устройством нервной системы. Коррелятом окружающего мира является «внутренний мир» (*Innenwelt*) животного, мир его «субъективного опыта». В работах И. можно найти любопытные реконструкции того, как одни и те же фрагменты природы должны представлять «в глазах» птицы, собаки и др. существ. Подобно остальным животным, собственным окружающим миром обладает и человек. В этом, по И., глубинный смысл кантовской трансцендентальной эстетики. Однако Кант, не обладая еще необходимым биологическим материалом, не мог выразить этот смысл адекватно и не представил мир человеческого опыта как только один в большом ряду иных окружающих миров. Вместе со многими немецкими биологами начала века И. критиковал механистические схемы объяснения в биологии и отвергал дарвинизм, считая что вера в него носит квазирелигиозный характер. Идеи И. оказали влияние на некоторых представителей немецкой философской антропологии*.

Umwelt und Innenwelt der Tiere. B., 1909; Theoretische Biologie. B., 1920; Streifzüge

durch die Umwelt von Tieren und Menschen. В., 1934; Niesgeschautе Welten. В., 1936.

ИНГАРДЕН (Ingarden) **Роман** (1893-1970) — польск. философ, один из крупнейших представителей феноменологии*. Род. и умер в Кракове, изучал философию под руководством Твардовского* во Львове, затем — Гуссерля* в Геттингене, где также занимался математикой у Д. Гильберта и психологией у Г. Мюллера. В 1918 защитил диссертацию «Интуиция и интеллект у Анри Бергсона». С 1921 преподавал философию в ун-те Львова, в 1945-63 — в Ягеллонском ун-те Кракова. В период немецкой оккупации, когда польские ун-ты были закрыты, И. работал над своим главным трудом «Спор о существовании мира». В начале 50-х, отстраненный от преподавания уже коммунистами (до 1956), переводил на польский «Критику чистого разума» Канта.

В творчестве И. совместились нем. феноменологическая традиция и стремление к точности и строгости философских рассуждений, характерные для аналитического стиля Львовско-варшавской школы*. Разделяя основные идеи феноменологического метода Гуссерля, И. отвергал трансцендентальный идеализм своего учителя и доказывал, что феноменология совместима с реализмом. Ранние работы И. посвящены эпистемологии, однако известность ему принесли исследования по онтологии* и эстетике. Онтологию И. рассматривал как основу всех других философских дисциплин, поскольку наши способы осознания сущего определяются типами объектов и типами отношений между ними. В онтологическом анализе он различал *модусы существования* (абсолютное бытие, темпоральное (реальное) бытие, идеальное (вневременное) бытие, чистое интенциональное бытие) и *экзистенциальные моменты*. Бытие как универсальная характеристика само по себе не схватывает

ся нами в объекте. Мы можем воспринимать лишь отдельные экзистенциальные аспекты. Среди них И. выделяет четыре основные пары противоположностей: экзистенциальная автономия — экзистенциальная гетерономия; экзистенциальная первичность — экзистенциальная производность; индивидуальность и самостоятельность (выражающиеся в том, что для своего существования объект не требует существования других объектов) — экзистенциальная несамостоятельность; самодетерминированность — экзистенциальная случайность. Непротиворечивые комбинации этих и менее значимых экзистенциальных аспектов конституируют основные модусы бытия. Например, абсолютное бытие характеризуется автономностью, первичностью, самостоятельностью и самодетерминацией. В своих онтологических построениях И. опирался на длительную традицию учений о бытии, восходящую к Аристотелю и средневековым схоластам.

Эстетическая концепция И. тесно связана с его онтологией. Произведения искусства по их существованию он рассматривает как чистые интенциональные объекты. Они неотделимы от интенциональных актов их творцов и реципиентов, воспринимающих и переживающих их содержание. Они также многослойны. Так, в литературном произведении можно выделить следующие слои или уровни: визуальный или фонетический уровень; слой значения слов и предложений; слой описываемых в нем объектов; слой явленности этих объектов. Все эти страты полифонически взаимосвязаны в композиции единого феномена искусства.

☞ Исследования по эстетике. М., 1962; Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft. Halle, 1931; Spór o istnienie świata. T. 1-2, Krakow, 1947-48 (нем. пер. Der Streit um der Existenz der Welt. Tübingen, 1964-66).

ИНДИВИДУАЛИЗМ И ХОЛИЗМ (в социальном познании) — методологические, онтологические и ценностные установки, противостояние которых отразилось в стиле исторических, социологических и экономических концепций в XX в. В онтологическом плане индивидуализм полагает, что общество состоит только из людей и их действий, а каких-либо наиндивидуальных сущностей или субстанций не существует (социальный атомизм). Сторонники же холизма считают, что хотя социальные целостности зависят от действий и установок индивидов, онтологически они не тождественны этим действиям, а управляющие ими законы не редуцируемы к закономерностям поведения индивидов. Ряд философов и социальных теоретиков (Мизес*, Поппер*, Хайек* и др.) связывает холизм, «коллективизм» с определенной ценностно-идеологической позицией: враждебностью к политическому и экономическому либерализму, приверженностью к различного рода тоталитаристским и социалистическим идеологиям, а также идеям планирования социально-экономического развития. Хотя типичность таких связей нельзя отрицать, они не являются неизбежными, классическим примером чему может быть Т. Гоббс с его методологическим индивидуализмом, совмещающимся с политическим абсолютизмом.

В современных дискуссиях оппозиция «индивидуализм-холизм» трактуется прежде всего как методологическая проблема. Методологические индивидуалисты требуют, чтобы социально-исторические и экономические «макрособытия» объяснялись через совокупности или конфигурации действий, установок, диспозиций, связей и обстоятельств отдельных индивидов. Нередко такое требование обосновывается ссылками на естественные науки, в которых решающий прогресс был достигнут, когда макроскопические характеристики и качества веществ и процессов стали объяс-

няться через свойства микрочастиц — атомов и молекул. В социальном познании аналог этому методологическому индивидуализму находят в парадигматических сдвигах в экономической науке, перешедшей в XIX в. от холистских рассуждений о «богатстве нации» и макрохарактеристиках рынка к их объяснению через диспозиции и рациональные выборы индивидуальных производителей и потребителей товаров. В ответ сторонники методологического холизма указывают на то, что в естествознании с отказом от классической механистической парадигмы в XX в. широко распространились холистские (волновые концепции, теории поля и т.п.) способы объяснения, а методологический индивидуализм маржиналистской экономической теории был потеснен теорией Кейнса* с ее центральными понятиями национального дохода и сбережений, которые отражают системные, «макроскопические» процессы. Сходное противостояние имеет место и в методологии теоретической социологии, где оно восходит к оппозиции методологического индивидуализма Вебера* с его установкой на объяснение общественных явлений через социальные действия людей и методологического коллективизма Дюркгейма* с его известным требованием рассматривать их как «вещи», как коллективные явления, не редуцируемые к сознанию и действиям индивидов.

И. В. Филатов

□ *Поппер К.* Ницета историцизма. М., 1993; *Мизес Л. фон.* О некоторых распространенных заблуждениях по поводу предмета и метода экономической науки // *Теория и история экономических и социальных институтов и систем.* Вып. 4. Научный метод. М., 1994; *Бхаскар Р.* Общества // *Социологос.* Вып. 1. М., 1991.

ИНДИВИДУАЦИЯ — в аналитической психологии Юнга* процесс психического развития индивида путем ассимиляции сознанием содержаний личного и коллективного бессоз-

нательного. Поскольку центром психики, по Юнгу, является архетип Самости, самореализация индивида происходит путем погружения в глубины коллективного бессознательно. Конечной целью индивидуально-го развития является достижение личностной целостности и неповторимости. Процесс И. может происходить автономно и спонтанно. В психотерапевтической практике Юнга и его последователей преодоление пациентом невротических симптомов понимается как момент процесса И.

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — одна из важнейших методологических установок прагматизма*. Согласно Джеймсу*, сознание есть средство приспособления к действительности, а не отражения объективной реальности. Для И. в трактовке Дьюи* понятия, идеи, гипотезы, научные теории являются интеллектуальными инструментами, служащими для решения задач и ориентации в проблемных ситуациях, возникающих в различных сферах опыта. Хотя каждая ситуация, по Дьюи, уникальна и требует специфического способа ее решения, некоторые используемые для этой цели понятия и идеи могут оказаться пригодными для употребления и в других ситуациях в качестве некоторых общих инструментов. Вместе с тем все понятийные средства предназначены лишь для преобразования опыта, предвидения и учета последствий и не являются образами реальности как таковой. В соответствии с этим для И. характерно функциональное понимание истины как знания, обеспечивающего успех в конкретной ситуации.

В философии науки* И. выражается в виде трактовки научных законов и теорий как свободных изобретений ученых, не имеющих дескриптивно-го значения (т.е. не описывающих и не объясняющих реальный мир) и представляющих собой совокупности правил, инструкций для вывода одного фактуального суждения из других

фактуальных суждений В этом смысле И. пересекается с конвенционализмом* и операционализмом*, и его модификации обнаруживаются у Беркли, Маха*, Дьюма*, Пуанкаре* и некоторых представителей неопозитивизма*. Оппозицией И. в этом отношении являются различные виды реализма и прежде всего научный реализм*.

☐ *Поннер К.* Три точки зрения на человеческое познание // *Поннер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (от лат. *intentio* — стремление) — в феноменологии* — первичная смыслообразующая устремленность сознания к миру, смыслоформирующее отношение сознания к предмету, предметная *интерпретация** ощущений. Термин «И.», широко использовавшийся в схоластике, в современную философию ввел Brentano*, для которого И. — имманентная предметность и критерий различия психических и физических феноменов. Ключевым это понятие становится у Гуссерля*, понимавшего И. как акт придания *смысла* (значения) предмету при постоянной возможности различия предмета и смысла. Направленность сознания на предметы, отношение сознания к предметам — все эти определения И. требуют дальнейших структурных описаний, ибо речь идет не об отношении двух вещей или части и целого. С точки зрения Гуссерля, ошибочно полагать, что переживается предмет и наряду с ним интенциональное переживание, которое на него направлено. Сознание направлено на предмет, но не на значение предмета, не на переживание смысла предмета — последнее и есть направленность сознания в феноменологическом смысле слова. И. — структура переживания, фундаментальное свойство переживания быть «сознанием о...». В отличие от Brentano, у Гуссерля И. — не есть признак, различающий внутренние и внешние психические и физические феномены. Не

все, что относится к сфере психического, интенционально (ощущение боли, напр., не имеет предметной интерпретации, боль, как таковая, не содержит в себе смысла). Кроме того, структура переживания не зависит от того, реален или нереален предмет, ставший мишенью объективирующего акта. В общем виде структура И. — различие и единство интенционального акта, интенционального содержания и предмета.

В экзистенциализме Сартра* И. выражает постоянное напряжение между человеческой реальностью и миром, их нераздельность и взаимную несводимость, которая обнаруживает онтологическую значимость человеческого бытия. В аналитическую философию* тема И. вошла благодаря кн. Э. Энскомб «Интенция» (1957), в которой она обсуждала возможности описания интенционального поведения. Затем это понятие стало широко использоваться в аналитической философии действия, философии сознания и языка.

ИНТЕРНАЛИЗМ — течение в историографии и философии науки*, сложившееся в 30-е годы как оппозиция экстернализму*. Представлен в трудах историков науки Койре*, А.Р. Холла, Г. Герлака и др., в философии науки — прежде всего в попперовской школе, особенно у Лакатоса*. И. продолжает традиции «интеллектуальной истории науки», «истории идей» и рассматривает в качестве основной движущей силы развития науки *внутренние*, связанные с природой знания факторы: объективную логику возникновения и решения проблем, эволюцию интеллектуальных традиций и исследовательских программ. В качестве концептуального базиса историко-научных реконструкций И. полагает описание собственно познавательных процессов, отводя личностным, культурным, социально-экономическим и прочим их аспектам роль факторов, способных, в зависимости от ситуации, лишь тормозить или ускорять

имманентный ход познания. Вместе с тем, в отличие от традиционных историй идей, И. не игнорирует в своих исторических реконструкциях реальные связи между динамикой познания и его социально-культурным контекстом.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ — в историко-гуманитарных науках: истолкование текстов, направленное на понимание их смыслового содержания; в математической логике, логической семантике, философии науки*: установление значений выражений формального языка.

В качестве практики И. существовала уже в античной филологии («аллегорическое толкование» текстов), в средневековой экзегетике (христианская И. языческого предания), в эпоху Возрождения («критика текста», лексикография, «грамматика», включавшая в себя стилистику и ретиорику) и Реформации (протестантская экзегетика XVII в.). Первые попытки создания теории И. относятся к XVIII в. и связаны с возникновением герменевтики* как всеобъемлющего учения об «искусстве понимания». Ф. Шлейермахер различал объективную («грамматическую», или «лингвистическую») и субъективную («психологическую», или «техническую») стороны И. В герменевтике Дильтея* И. заключается в постижении смысла текста путем «перемещения» его в психологический и культурный мир автора и реконструкции этого мира внутри собственного опыта исследователя. Под влиянием Дильтея формируется «духовно-историческое» направление в И., и, частности, школа «биографического анализа» (Р. Унгер, Э. Эрматингер, Г. Миш и др.). Параллельно с герменевтическим существовал *позитивистский* подход к И., заключающийся в редукции содержания текста к совокупности «условий» или «причин» его порождения. Против позитивистски трактуемого историзма*, а также против наметившегося в рамках герменевтики психо-

логизма* заострен так называемый «формальный метод» И., утверждающий независимость произведения от обстоятельств его создания (амер. «новая критика», Башляр*, В. Кайзер, Э. Штайгер и др.). В течение 60-х годов XX в. складывается противостояние двух основных подходов к И.: экзистенциально-герменевтического и структурно-семиотического. В основе герменевтической И. лежит представление о тексте как объективации духа. В качестве смыслообразующих компонентов здесь выступают «индивидуальность», «жизнь», «внутренний опыт», «объективный дух» и т.д. Методологическую основу структурно-семиотической И. составляет трактовка текста как совокупности определенных образом взаимосвязанных элементов (знаков); смыслообразующими компонентами здесь выступают независимые от субъекта «порядки», по которым эти знаки организованы. В герменевтике И. направлена на постижение смысла текста как сообщения, адресованного потенциальному читателю, в структурализме — на расшифровку кода, обуславливающего взаимодействие знаков. В постструктурализме* (Деррида*, Кристева* и др.) проблема И. усложняется, поскольку знаки рассматриваются в аспекте их неотменяемой материальности, а процесс смыслопорождения предстает как взаимное переплетение персонального и имперсонального, субъективно-личностного и объективно-значимого.

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — свойство опыта о мире различных субъектов, связанное с объективностью, независимостью этого опыта от личностных особенностей и ситуаций. Проблема И. возникает как попытка ответить на вопрос, как индивидуальное сознание выходит к опыту другого «Я» и через это — к универсальному горизонту опыта. Эта проблема возникает в монистически ориентированных версиях трансцендентализма (впервые в ясном виде у

Фихте), где трансцендентальный субъект полагается реально действующим началом смысловой определенности мира и изучается как таковой путем выявления действий, производящих как собственные, так и трансцендентные структуры. К числу последних относятся не только внешне воспринимаемые предметы, но и другие личности.

И. получила специальную разработку в феноменологии Гуссерля*, («К феноменологии интерсубъективности», «Картезианские медитации», «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»), где она исследуется через раскрытие имплицитных и эксплицитных интенциональностей* и мотиваций, в которых трансцендентальное Я удостоверяется в существовании и опыте Другого. Важную роль здесь играет телесный опыт. Этот опыт Другого (находящегося всегда в абсолютной точке «там», вне моего тела) не может быть мной (живое тело которого всегда в абсолютной точке «здесь») пережит в своей подлинности. Аппрезентация Другого в сфере моего собственного опыта возможна благодаря переносу в фантазии моей телесности на тело Другого и пониманию на этой основе по аналогии со своей — чужой субъективности. В конечном счете механизм характера бытия-сознания: Другой во мне самом получает значимость через мои собственные воспоминания самого себя (внутреннее сознание-время). Интегральным аналогом интенционального предмета И. выступает *жизненный мир**, лежащий в основе всех опосредованных связей между людьми.

Сартр* заменяет трансцендентальное Я потоком безличных актов свободы, в которых конституируются все значимые феномены, в том числе и само Я; отношение между отдельными сознаниями мыслится как фундаментальный конфликт несовместимых свобод. Для Мерло-Понти* исходным является не самосознание, а

тело, которое через восприятие выступает основой языка и истории как intersубъективных феноменов. Сознание при этом характеризуется посредством *вовлеченности* в мир — своего рода экзистенциальным аналогом интенциональности. К проблематике И. относятся и многие разработки психоанализа* (напр., идея «архетипа»* Юнга*). В аналитической философии* понятие И. обсуждается в контексте проблематики объективных значений языковых и логических форм, а также — «языковых общностей» (Хинтика*). С ним также связан вопрос о возможности знания о других сознаниях*. Понятие И. — одно из ключевых в феноменологической социологии (Шюц*, А. Сикурел, Г. Гарфинкель), ее анализ ведется в поиске типических, взаимосогласованных структур сознания и поведения индивидов, формируемых в коммуникациях, интеракциях, в смене социальных ролей и т.д.

В. В. Калинин

☞ *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1970; *K. Held.* Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phenomenologischen Transzendentalphilosophie // *Perspektiven transzendentalphenomenologischer Forschung.* (Hrsg. *K. Held, U. Claesges*). Haag, 1972.

ИНТУИТИВИЗМ — философско-методологическая установка, ставящая в центр непосредственное, «живое» отношение человека и мира, которое преодолевает расчленение реальности на субъект и объект. Как особое философское направление И. представлен такими мыслителями, как Бергсон*, Н. О. Лосский (1870-1965) и др. Понимание интуиции серьезно варьируется у представителей различных философских школ. Так, в учении Бергсона, более всех способствовавшего популярности И., исходное противопоставление интеллекта и интуиции призвано подчеркнуть примат жизни над косной материальностью. Интеллект противостоит интуиции, прежде всего, предметно: он

знает только одну материю, потому что его метод работы — рядоположение, расчленение на элементы и установление внешних отношений между ними. Математический формализм Бергсон считает высшим проявлением интеллектуальной деятельности, механизм — общей формой предметности, открытой рациональному познанию. С его точки зрения, математическое естествознание порождено потребностями практической ориентации в мире и потому довольствуется относительностями, достаточными для этого целями. Познание же в собственном, «чистом» смысле слова предполагает незаинтересованное погружение в предмет, преодоление дистанции, которую субъект рационального знания заботливо удерживает по отношению к объекту своего исследования, и потому требует именно интуиции. Определение интуиции как *симпатии* показывает, что Бергсон в своем И. ориентирован на художественную модель познания в противоположность научной. Искусство порывает с миром внешнего, конвенционального символизма, прозревая подлинную суть вещей. То же самое делает и философия («метафизика»), которая интенсифицирует до предела познавательные возможности художественной интуиции и позволяет войти в соприкосновение с «абсолютными глубинами» мироздания. Это — знание-переживание, которое принципиально не может быть концептуализировано.

В отличие от Бергсона в своей трактовке интуиции Гуссерль* отталкивается от картезианской модели математического знания. Для него она есть, прежде всего, «сущностное видение», «идеация», непосредственное созерцание общего, как, напр., в геометрии, когда перед нашим умственным взором возникает геометрическая фигура и нам важен только ее тип, а не размеры, способ начертания или к.-л. другие случайные эмпирические признаки ее появления в нашем сознании. Общую установку И. Гус-

серль обобщил в виде так называемого «принципа всех принципов», согласно которому всякий вид интуиции образует законный источник познания; поэтому все, обнаруживающее себя посредством интуиции, должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, и в тех пределах, в каких оно себя обнаруживает. Это установка на *описание* — в противоположность *конструированию* или дедукции из общих предпосылок. Но это — описание не эмпирических фактов, а «идеальных сущностей» — смыслов, непосредственно открывающихся философскому сознанию, концентрирующемуся на постижении сущности, «эйдоса», а не факта или соотношения фактов. Эта операция переключения внимания с факта на смысл получила название редукции. Поэтому редукция, по Гуссерлю, есть необходимое условие «идеации», т.е. интеллектуальной интуиции. Шелер* распространил феноменологический И. на иные сферы, сформулировав положение об «эмоциональном априори», представляющем собой «интуицию ценностей», которая реализуется в актах любви и ненависти со всеми градациями этих чувств. Учение Шелера послужило одной из предпосылок экзистенциализма*, в котором интуиция потеряла гносеологические характеристики и превратилась в особый способ бытия человека в мире.

М.А. Киссель

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО — понятие ряда социологических и футурологических концепций, полагающих главным фактором социального развития производство и использование информации. Концепция И.о. является разновидностью теории постиндустриального общества* (З. Бжезинский, Белл*, Тоффлер*). Рассматривая общественный прогресс как «смену стадий», сторонники теории И.о. связывают его становление с доминированием «четвертичного», информационного сектора

экономики, следующего за сельским хозяйством, промышленностью и экономикой услуг. При этом утверждается, что капитал и труд как основа индустриального общества уступают место информации и знанию в И.о. Революционизирующее воздействие информационных технологий приводит к тому, что в И.о. классы заменяются социально недифференцированными «информационными сообществами». Громоздким корпорациям индустриальной эры Тоффлер противопоставляет «малые» экономические формы — индивидуальную деятельность на дому, «электронный котедж» как модель человеческого существования в постиндустриальном информационном обществе. Компьютерная революция приводит к замене традиционной печати электронными носителями информации и глобальными информационными сетями, она изменяет идеологию*, превращает безработицу в обеспеченный досуг. Социальные и политические изменения рассматриваются в теории И.о. как прямой результат революции в микроэлектронике. Перспективы развития демократии связываются с распространением информационной техники. Тоффлер и Дж. Мартин отводят главную роль в этом телекоммуникационным сетям, которые обещают двустороннюю связь граждан с правительством, позволят учитывать их мнение при выработке политических решений. Технологическую трактовку получают проблемы преодоления социальных антагонизмов, отчуждения* и дегуманизации. Концепция И.о. вызывает критику со стороны гуманистически ориентированных философов и ученых, отмечающих несостоятельность технологического оптимизма и указывающих на негативные последствия компьютеризации общества.

ЙОНАС (Jonas) Ханс (р.1903) — нем.-амер. философ, ученик Гуссерля*, Бульмана* и Хайдеггера*. Изучал философию, теологию и историю

искусств в ун-тах Фрейбурга, Гейдельберга, Марбурга. В 1933 по причине еврейского происхождения эмигрирует сначала в Великобританию, затем — в Палестину, где поступает на военную службу; после войны переезжает в Канаду (1949-54) и США, где с 1955 по 1976 является проф. Новой школы социальных исследований (Нью-Йорк). С выходом на пенсию — приглашенный проф. ун-тов Принстона, Гарварда и многих других.

Первые работы Й. посвящены позднеантичному гностицизму, который Й. интерпретирует с позиций экзистенциальной герменевтики (*Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I. 1934). В 50-е годы интересы Й. смещаются в сферу философской биологии. Выдвигаемая им концепция жизни (*The Phenomenon of Life*, 1966) полемически заострена против дуализма природы и свободы. Свобода, по Й., изначально укоренена в жизни, ибо уже на уровне элементарного обмена веществ в органическом мире просматриваются духовные формы. Отсюда специфика положения человека в мире — его «межбытие» (*Zwischensein*), нахождение между бытием и небытием. Позднее Й. обращается к этической проблематике. Итогом его работы в этой области стала кн. «Принцип ответственности» (*Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*, 1979), принесящая Й. международную известность. Средоточие размышлений Й. — преодоление дихотомии сущего и должного, характерной как для позитивистского мышления технократов, так и для традиционной философской этики. Положения своей морально-философской теории Й. энергично отстаивает в общественной и публицистической деятельности. На протяжении последних трех десятилетий Й. — один из самых заметных участников интернациональных дискуссий по проблемам врачебной этики и дебатов вокруг генной инженерии. Среди значительных

публикаций 80-х годов: «Власть и бессилие субъективности» (1981), «Техника, медицина и этика» (1985) и «Понятие Бога после Освенцима» (1987).

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ (от лат. *ir-rationalis*) — лежащее за пределами досягаемости разума, недоступное постижению в рамках логического мышления, противоположное рациональному. И. имеет два смысла: негативный и позитивный. Позитивный смысл, определивший иррационализм как направление в философии, заключается в том, что под И. понимается нечто, противостоящее разуму, полагающее разум неспособным охватить все богатство и разнообразие духовной и материальной действительности; нечто темное, бессознательное, алогичное. Позитивно понимаемое И. никогда не переходит в рациональное: рациональное и И. противостоят друг другу как непримиримые антагонисты. В негативном смысле И. предстает перед субъектом познания в качестве подлежащего познанию. Будучи чем-то бесформенным, хаотичным, оно в то же время становится предметом рационального освоения, объектом рационализации. Такое И. мыслится как нулевое осуществление рационального, как участвующее в мыслимом и до крайности неуловимое. В процессе рационализации И. осуществляется процесс перехода его в рациональное, познанное, логически оформленное и дискурсивно выраженное, причем И. становится четко ограниченным, заключенным в строгие рамки логики, насквозь просвеченным человеческим разумом и встроенным в логически стройную систему знания. Негативно — И. нерасторжимо связано с рациональным. Это взаимопроникновение рационального и И. составляет смысл и жизнь работы разума. Наличие иррациональных пластов в человеческом духе порождает ту глубину, из которой вновь и вновь появляются новые смыслы.

ИСТОРИЗМ (*Historismus, historicism, historicism*). В XX в. значение понятия И. колеблется от нейтрального (Теодор Литт, Манхейм*) и позитивного (Ротхакер*, Ф. Майнеке) до негативного (Гиллих*, Хайдеггер*, Кроче*).

Негативные коннотации термин И. приобрел в последнюю треть XIX — начале XX века. В противовес словоупотреблению постгегелевского идеализма (где под «историзмом» понимали спекулятивную философию истории), в неокантианстве* И. означает либо смешение теории и истории, подмену «систематического» измерения философствования «историческим» (Наторп*), либо фетишизацию детерминизма (Зиммель*), либо релятивизм (Риккерт*). Хайдеггер, опираясь на Ницше*, понимает И. как историографию, лишённую собственно истории, как «неисторическую историю» (*ungeschichtliche Historie*). В первые десятилетия XX в. И., по сути, тождественен историческому позитивизму — бессистемной фактографии, накоплению исторических данных без вопрошания об их значимости и безотносительно к современной тому или иному историку эпохе. В этом полемическом контексте появляется труд Трельча* «И. и его проблемы» (1922, рус. пер. 1994). Главная проблема И. — это проблема релятивизма. В этой связи Трельч особое внимание уделяет наследию Дильтея*, которого считает «самым пронизательным, тонким и живым представителем чистого И.». Трельч в этой работе полон решимости освободить И. от отрицательных побочных значений, но уже несколькими годами позже (*Historismus und seine Überwindung*, 1924) отказывается от этих попыток. Это предприятие занимает Ротхакера (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1920), стремящегося продемонстрировать ёмкость и неоднозначность явления, именуемого И. Он по Ротхакеру, связан далеко не с одним позитивизмом: историзация мышления начата философией немецкого

романтизма и Гегелем. Проблематику И. трактует в том же ключе и Фридрих Майнеке (*Die Entstehung des Historismus*, 1936). Непреходящая ценность И. заключается, по Майнеке, во-первых, в индивидуализирующем рассмотрении духовных явлений, и, во-вторых, во внедрении в мышление понятия развития. Такое понимание И. разделялось и практиковавшимся в странах социализма диалектическим и историческим материализмом.

В русском, как и в других негерманских языках, различие между терминами «историзм» и «историцизм» едва уловимо. Так, в англ. и франц. переводах немецкое *Historismus* выглядит, соответственно, как *historicism* и *historicisme*. Слово «историцизм» имеет, в отличие от «историзма» почти исключительно негативную смысловую нагрузку. У Ницше *Historizismus* повинен в архивном, музейном обращении с человеческой историей. Гуссерль* спорит с И. как с опасностью не меньшей, чем натурализм*: если последний натурализирует предметы сознания, то И. превращает их в «духовно-исторические» образования. Полемизируя с Дильтеем, Гуссерль настаивает на том, что релятивность философских систем и мировоззрений нельзя преодолеть, находясь на исторической точке зрения — для преодоления релятивизма необходим ориентированный на общезначимость идеал истины. Позиция философии как строгой науки должна быть поэтому над-исторической. Поппер* (Нищета историцизма, 1957, рус. пер. 1993) понимает под И. все социально-философские теории, основанные на вере в «историческую необходимость», ориентированные на открытие в истории «тенденций» и «законов» развития и тем самым притязующие на предвидение будущего. Сколь бы различны при этом ни были социальные теории (например, воззрения Платона и Маркса), их объединяет страсть к социальной инженерии — обустройству общества сообразно некоторому идеалу.

В. С. Малахов

ИСТОРИЦИЗМ — см.: *Историзм*

ИСТОРИЧНОСТЬ (*Geschichtlichkeit*). Понятие И. было введено в немецкоязычный философский оборот Дильтеем* и получило широкое хождение в 1920-е после публикации переписки Дильтея с графом Йорком (фон Вартенбургом). Хайдеггер* усмотрел в И. определенность человеческой экзистенции*: то, что человек имеет историю, не есть случайное обстоятельство, но представляет собой способ человеческого бытия. Историю, заключенную в понятии И., следует мыслить не как (завершенное) прошлое, а как (незавершенное) движение, в котором мы сами находимся. Рефлексия на И. должна поэтому способствовать преодолению исторического релятивизма, опасность которого несет в себе историзм*. Человек существует исторически в той мере, в какой он не просто «предоставлен» своим историческим условиям, а в той, в какой он оп-

ределенным образом относится к ним. Тем самым он относится к своим собственным возможностям. Это отношение к исторически определенному миру как пространству возможностей развертывается в понимании*. Понимание как отношение к возможностям, в свою очередь, исторично, ибо всегда связано с ситуацией. И. — это единство связанности с определенной ситуацией и *трансцендирующего* характера человеческой экзистенции. Трансцендирование(выход за пределы) собственной ситуации делает возможным понимание другой исторической ситуации. В ходе установления отношения к другой ситуации обретается понимание собственной, т.е. самопонимание. Понятие И. в хайдеггеровской интерпретации превратилось, начиная со второй половины 30-х годов, в интеллектуальную моду, затронув, главным образом экзистенциально-герменевтическое направление в философии (Липпс*, Георг Миш, Больнов*, Гадамер*).

К

КАМЮ (Camus) **Альбер** (1913-1960) — франц. философ и писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Род. в г. Мондови (Алжир) в семье сельскохозяйственного рабочего. В Алжире К. учился в лицее (где встретился с Ж. Гренье, оказавшим серьезное влияние на него как на будущего писателя), затем в ун-те. После учебы начал заниматься литературной деятельностью (первые сборники — «Изнанка и лицо» и «Бракосочетания»), журналистикой, пробует себя в театре и как актер, и как режиссер. В 1940 К. перебирается в Париж. В годы второй мировой войны возглавляет подпольную газету. Тогда же к нему приходит известность (повесть «Посторонний», философское эссе «Миф о Сизифе»). После войны К. становится одним из властителей дум европейской интеллигенции. Публикуются его роман «Чума», насыщенный глубокой и разнобразной символикой, философское произведение «Бунтующий человек», ставятся его пьесы. В эти годы К. много занимается публицистикой (3 тома «Злободневных заметок»).

В ранних произведениях К. заметно стремление обосновать «согласие» между человеком и миром через телесное единство всех элементов универсума. Мир человека (в данном случае история) — это еще не весь мир. Его единство заключается в «абсурдной простоте», недоступной для все усложняющего разума. Мир как таковой индифферентен по отношению к человеку, но лишь к такому челове-

ку, который требует для себя в нем особого места, например место «царя природы». Природа — это мир, где разум умирает, чтобы дать место истине. Мир — это «интервал между да и нет». Не следует, однако, думать, что таковы лишь ранние взгляды К. Известно, что он не просто разрешил переиздать в 1958 свой первый прозаический сборник «Изнанка и лицо», но и предпослал ему обширное предисловие, где указал на то, что всякий литератор имеет свой «центр», подлинный источник его творчества. Для самого К. таким центром в какой-то степени и являлся круг идей, обрисованных в первых его эссе — наследие средиземноморской цивилизации, некое «просвещенное язычество», воплощающее жажду цельности. Тем не менее для того, чтобы вернуться к своему «центру», К. испробовал много обходных путей. Впрочем, путь от философии единения с миром ранних эссе к философии абсурда «Мифа о Сизифе» вполне логичен. Сам абсурд возникает в качестве основной темы этого «эссе об абсурде» как раз вследствие поиска единства между миром и человеком, заданного европейской мыслью античной и, в частности, позднеантичной философией. Не случайно К. избрал темой университетской дипломной работы творчество Платона. Специфику «Мифа о Сизифе» составляет, однако, и бескомпромиссная опора на разум, столь же, впрочем, традиционная для французской философии, выросшей из картезианского *cogito*. Абсурд возникает из

стремления к «предельной ясности». Взгляд на мир «с позиции разума», опирающийся на провозглашенную Ницше «смерть Бога», делает теперь уже невозможными ни мистическое слияние со сверхразумным божественным началом, ни дионисийское растворение в иррациональной действительности. Все это означает для К. капитуляцию перед бытием в пользу воображаемых ценностей. Такого рода капитуляция обнаруживается К. у многих философов-экзистенциалистов. Сизиф в качестве подлинного «абсурдного героя» оставляет все иллюзии, обнаруживая всю бесплодность своих усилий. Он действует «ни для чего», вполне сознавая всю безнадежность собственного удела и находя удовлетворение в самом «ясном видении» бесплодности всех своих усилий. Воспроизведение подобной трезвости в отношении к жизни практически воплощается в перманентном бунте.

Бунт образует смысловой центр другого важнейшего философского эссе К. — «Бунтующий человек». Если в «Мифе о Сизифе» обсуждается проблема самоубийства, то в «Бунтующем человеке» — проблема убийства. Оправдано ли убийство, к которому рано или поздно приходит последовательный бунт? Библейский Каин — первый бунтовщик, но он же и первый убийца. Уже в «Мифе о Сизифе», отвергая правомерность самоубийства, К. постулирует «жизнь как единственное необходимое благо». Теперь же он пытается совместить абсолютность права на жизнь и необходимость бунта (К. трансформирует картезианскую формулу, утверждая «я бунтую, следовательно мы существуем»). Он отвергает такое понимание бунта, которое не признает за ним никакого «положительного» содержания. Подлинный бунт есть Абсурд и возникает, с точки зрения К., из сочетания несочетаемого — поиска человеческим разумом осмысленности и разумности в мире, стремления обнаружить единство мира и человека на почве универ-

сального царства смысла, с одной стороны, и принципиальной неразумности и, следовательно, чуждости человеку мира — с другой. Абсурд возникает из неустранимой дисгармонии между коренным стремлением человека к всепониманию и невозможностью найти какой-либо отклик на это стремление в самой реальности, в которую заброшен индивид. Таким образом, абсурдна уже не «простота мира», но несоизмеримость запредельной мировой простоты и неизживаемой человеческой сложности, обнаружение в человеке того, что достойно защиты. В бунте человеку открывается солидарность с другими людьми. Однако для К. ясно и то, что метафизический бунт всегда чреват бунтом политическим. Последний же легко приводит к утрате памяти о том, каковы истоки бунта. Политическая история XIX-XX веков показывает, что такого рода бунт порождает тоталитарные режимы, утверждающие свое господство через перманентное насилие и террор. Человек в таких режимах утрачивает самоценность. Его рассматривают как некий мост в будущее, как материал истории, с помощью которого осуществятся когда-то в будущем великие принципы, ради которых некогда и затевался сам бунт. Перерождение бунта возможно в том случае, когда бунт выливается в чистое отрицание, в безоговорочное «нет». Однако К. видит, что такое «нет» оборачивается «да» убийству ради принципа. Тот бунт, который ведет к освобождению человека, а не к еще большему его порабощению, должен, по мнению К., отныне включать в себя и «да», и «нет». И отказ, и согласие. Бунт должен вылиться в некую философию меры, на которой издавна основывалась мысль Средиземноморья. Восстание человека против бессмысленности своего удела оборачивается обнаружением бесконечной ценности каждого из людей, но и общим для всех «солнечным пределом», в который возвращается и из которого ис-

ходит как из некоего универсально-бытийного лона всякое событие человеческой жизни.

В.И. Стрелков

☞ Бунтующий человек. М., 1990; Избранные произведения. М., 1993; Théâtre, récits, nouvelles. P., 1962; Essais. P., 1965.

КАНЕТТИ (Canetti) Элиас (1905–1994) — писатель, драматург, социальный мыслитель. Лауреат многих литературных премий, в том числе Нобелевской премии по литературе (1981). Род. в Русуке (Русса), в Болгарии в семье испанских евреев. Жил в Манчестере, учился в Вене, Цюрихе, Франкфурте; изучал естественные науки в Венском ун-те. В 1938 после присоединения Австрии к нацистской Германии переехал в Лондон, где остался до конца своих дней. Писал на немецком языке. Автор нескольких романов, пьес, мемуарных и публицистических книг, сборников афоризмов. Идеи К.-писателя близки К. Краусу, Г. Броху, Ф. Кафке.

Главное социально-философское произведение — «МАССА И ВЛАСТЬ» (1960). В кн. получили оригинальное освещение темы взаимоотношения власти* и массы, поднимавшиеся ранее Ницше*, Лебоном, Ортегой-и-Гассетом*, Фрейдом*. Исходный феномен массы — преодоление страха перед прикосновением. Человек страшится и избегает прикосновения других людей, старается держаться от них на некотором отдалении (социальные дистанции, системы статусов — одна из форм такого дистанцирования). В массе страх перед прикосновением снимается, все дистанции ликвидируются. Происходит психологическая *разрядка*. В массе один человек равен другому. Масса живет своей особой жизнью как целостное существо со своими закономерностями возникновения, существования и распада. Изначальный феномен власти — выживание (*das Überleben*). Властитель — это тот, кто выживает, когда другие гибнут. В изначальном феноменологическом смысле власти-

тель — это тот, кто стоит, когда все вокруг пали. Архетип властителя — герой, стоящий над трупами павших, причем не важно даже, кто эти павшие — уничтоженные им враги, или погибшие друзья, союзники и т.д. В счет идет лишь выживание. Чем больше тех, кого он пережил (все равно, враги это или друзья), тем величественнее, «богоравнее» властитель. Подлинные властители всегда остро чувствуют эту закономерность, подлинная власть всегда воздвигает себя на грудах мертвых тел, как в фигуральном, так и в прямом смысле. Масса есть предпосылка и фундамент власти, независимо от того, идет ли речь о массе живых или массе мертвых. Угроза смерти* — основное орудие власти в управлении массой. Любой приказ — это отложенная угроза смерти. Другими словами, страх смерти — конечная мотивация исполнения любого приказа. Голос власти — это «львиный рык», от которого приходят в ужас и бросаются в бегство стада антилоп (масса).

Первоначальный импульс к разработке этих идей К. получил, наблюдая массовый экстаз на улицах Вены в 1914 в начале первой мировой войны. Вообще, нынешнее столетие — «самое варварское из всех эпох мировой истории». Но в «Массе и власти» XX век остается «за кадром». В поисках основы тех ужасов, что пережило человечество в XX столетии, К. использует исключительно историческую архаику, записи древних историков, разнообразный и богатейший этнологический материал. Он дает не описание и критику современности, но выявляет архетипические структуры взаимоотношений власти и массы. Современность оказывается «частным случаем» всеобщей закономерности, справедливой для всех эпох истории. Применительно к современности К. проследил обнаруженные им принципы на примере взаимоотношений массы и властителя в нацистской Германии (эссе «Гитлер по Шпееру»). В некоторых главах «Массы и власти», а

также в ряде эссе К. вскрывает изначальную связь структур мышления параноика и властителя. Паранойя — не просто болезнь «власти». Паранойей и власть — это два способа реализации одной и той же тенденции, имеющейся в любом человеческом существе. Таким образом К. универсализирует открытые им закономерности отношений массы и власти, обосновывает их всеобщий и фундаментальный характер. Результатом становится формирование основных принципов политической антропологии, родственной по стилю идеям Хоркхаймера и Адорно («Диалектика просвещения») и «микрофизике власти» у Фуко*, но оригинальной по фундаментальным интуициям. Одновременно возникает более или менее целостная общепсихологическая концепция, коренящаяся в идее напряженной динамики страха перед прикосновением другого и радостного (освобождающего) слияния с другим и другими. Именно в реализации этих двух аффектов воплощается человеческая жизнь. Этому служат многочисленные и разнообразные ритуалы (систематически разобранные К.), составляющие в своей совокупности основополагающие институты человеческого общежития (стая, религия, война и др.). В этом смысле концепция К. представляет собой также теорию культуры.

Личная позиция К. по отношению к власти (выраженная в художественных произведениях, в публицистике и афористике) — интеллектуальный анархизм. Власть смертоносна и отвратительна, власть это смерть. Борьба против власти — это борьба против смерти. Его призыв к каждому человеку — вырвать из себя «жало приказа», т.е. ликвидировать в себе тот психологический отпечаток, который оставляет каждый приказ, как исполненный, так и отданный. Попросту говоря, это призыв не исполнять приказов власти. В то же время его анализ психологической динамики отдачи и исполнения приказов, данный в «Массе и власти», показывает, что

призыв этот по сути дела неисполним. Это призыв к гуманизму в мире, который антигуманен по глубинному своему устройству.

В художественном творчестве К. исследует другими средствами по сути дела те же самые феномены — взаимоотношения массы и власти «в силовом поле смерти».

Л. Г. Ионин

☐ Гитлер по Шнеепу // Социологические исследования. 1986, №4; Человек нашего столетия. Художественная публицистика. М., 1990; Масса и власть. М., 1997.

☐ Canetti lesen. München, 1975; Einladung zur Verwandlung. Essays zu Canettis «Masse und Macht». München, 1996.

КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891-1970) — австр. философ и логик, ведущий представитель неопозитивизма*. Род. в Ронсдорфе, в Германии. В 1910-14 изучал физику, математику и философию в ун-тах Фрейбурга и Йены. В Йене одним из его учителей был Фреге*, который наряду с Расселом* оказал наибольшее влияние на формирование взглядов К. В 1921 получил докторскую степень за работу «Пространство», которая была опубликована на следующий год в *Kantstudien*. В 1926 по приглашению Шлика* К. перешел в Венский ун-т и вскоре стал лидирующей фигурой Венского кружка*. Вместе с Рейхенбахом* в 1930 К. основал журнал *Erkenntnis*, задачей которого была разработка и распространение идей *научной философии*. В 1931 возглавил кафедру философии в Немецком ун-те в Праге, продолжая активное сотрудничество с Венским кружком. Не приема идеологии нацизма, К. в 1935 эмигрировал в США, где до 1952 работал в Чикагском ун-те, затем в Принстоне, а с 1954 до 1961 возглавлял философское отделение в Калифорнийском ун-те.

Отталкиваясь от идей Фреге, Рассела, от «Логико-философского трактата» Витгенштейна*, К. вместе с другими членами Венского кружка разработал неопозитивистскую модель на-

учного знания. Согласно этой модели, в основе знания лежат абсолютно достоверные протокольные предложения*, выражающие чувственные переживания субъекта. Все остальные предложения науки должны быть верифицированы, т.е. сведены к протокольным предложениям. Те предложения, для которых процедура верификации* оказывается невозможной, не имеют смысла и должны быть устаренны из науки. Большая часть традиционной философии при таком подходе оказывается спекулятивной метафизикой*, лишенной смысла. Функция же научной философии заключается в том, чтобы с помощью логического анализа очистить язык науки от бессмысленных псевдопредложений. В течение нескольких десятилетий К. пытался решать проблемы, встающие в рамках этой модели. Он сформулировал верификационную теорию значения. Согласно ей, смыслом обладают только те предложения, которые сводимы к протокольным предложениям. Он полемизировал с Нейратом* о природе протокольных предложений и языковых формах их выражения. К. разработал логическую технику определения диспозиционных предикатов и других теоретических терминов; ему принадлежит ряд моделей формализованного языка, способного выразить содержание научных теорий; он во многих отношениях развил метод логического анализа языка науки и т.п. Ему принадлежат также значительные результаты в области логической семантики и вероятностной логики. В своих поздних работах К. заметно отошел от той узкой модели науки, которая первоначально была сформулирована членами Венского кружка. Предложения им подходы к решению обширного круга методологических проблем содействовали выработке более адекватных представлений о науке и развитии философии науки*.

А.Л. Никифоров

☞ Значение и необходимость. М., 1959; Философские основания физики. Введение в

философию науки. М., 1971; Der Logische Syntax der Sprache. W., 1934; Testability and Meaning. New Haven, 1954.

☞ The Philosophy of R. Carnap. La Salle (Illinois). L., 1963.

КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (1874-1945) — нем. философ, один из ведущих представителей марбургской школы неокантианства*. Учился в Берлине, Лейпциге, Гейдельберге. С 1896 — ассистент Когена* в Марбурге. Преподаватель философии в Берлинском (1908-19) и Гамбургском (1919-33) ун-тах, ректор последнего в 1930-33. С приходом к власти Гитлера эмигрировал, преподавал сначала в Оксфордском ун-те (Англия), затем (1935-41) — в Гётеборгском ун-те (Швеция). В 1941 переехал в США, где остался до конца жизни, преподавая в Йельском и позднее в Колумбийском ун-тах. Уже с первых работ по истории философии и философии науки определилась основополагающая установка его философского мировоззрения, связанная с «марбургской» интерпретацией критицизма* Канта. Речь идет о замене метафизического противоположения мышления и бытия на трансцендентальный* метод, направленный не на действительность, а на научные формы ее познания. Объектом процесса познания, согласно К., не могут быть предметы, поскольку в противном случае мы вынуждены были бы признать, что они уже до познания были независимо определены и даны как предметы. Таким образом, человек познает не предметы, а предметно, создавая внутри содержания опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи. Убеждение в том, что предмет впервые конституируется формой сознания, и что познание имеет дело не с вещью, а с отношением, не с данным, а с заданным, сохраняет силу для всех этапов теоретической эволюции К., которая представляет собой путь от отвлеченной философии к философии человеческого существования, от философии

фии науки* к философии культуры* и философской антропологии*. Типично кантианскую методологию К. поначалу распространил на обширный историко-философский материал и данные точных наук. Дальнейший путь к феноменологии культуры и созданию собственной оригинальной концепции явился для К. лишь расширением проблемного поля и применением прежнего метода к таким новым с точки зрения традиционного кантианства областям как язык, миф*, религия, гуманитарные науки. Результатом этой новой ориентации стало появление в 1923–29 трехтомной работы «Философия символических форм», принесшая К. прижизненную славу, а также множество работ по проблемам философии языка*, мифологического мышления, искусства, философии истории*, политики, истории культуры. Из всех неокантианцев, выходящих за пределы традиционно кантианской проблематики, К. оказался едва ли не единственным, кто видел в системе Канта не конец, а начало критики познания.

В «ФИЛОСОФИИ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ» доминирование кантианских подходов смягчено влиянием целой гаммы «инородных» философских систем — от Платона до Лейбница и Гегеля, — хотя последнее слово все же остается за кантианством. Таково центральное для К. понятие символа*, представляющее собой не что иное, как модификацию кантовской «априорной формы», т.е. означающее формальный синтез чувственного многообразия. Вопрос о том, есть ли реальность помимо символа, К. характеризует как философски неуместный и мистический. Решение проблем культуры и человеческого бытия сводится к отысканию формообразующего принципа, а не к раскрытию содержания, могущего скрываться за символическими формами. К. не отрицает интенциональной* природы символа как указующего на «нечто». Однако под этим «нечто» подразумевается у него единство функции само-

го формообразования, т.е. правила символического функционирования. С этой точки зрения миф открывает нам не «воспоминание о космическом таинстве» (формула Вяч. Иванова), а правила собственной грамматики. Поэтому философские притязания К., по его словам, не выходят за рамки разграничения морфем и идиом грамматики символической функции, с одной стороны, и структурального анализа их функционирования в установленных пределах — с другой.

К.А. Свасьян

☐ Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. М., 1995; Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Там же; Познание и действительность. СПб., 1996; Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. B., 1906–1920; Substanzbegriff und Funktionsbegriff. B., 1910; Idee und Gestalt. B., 1921; Philosophie der symbolischen Formen. B., 1923–29; An Essay on Man. N.Y., 1944.

КЕЙНС (Keynes) Джон Мейнард (1883–1946) — знаменитый англ. экономист. Сын Дж. Невилла Кейнса, известного в свое время экономиста и методолога науки, автора кн. «Предмет и метод политической экономии» (1891, рус. пер. 1899). Образование получил в Кембриджском ун-те, был учеником А. Маршалла. В 1909–15 — преподаватель экономической теории этого ун-та. В 1912–45 — редактор «*Economic Journal*». Главное произведение К. «Общая теория занятости, процента и денег» (1936) произвело настоящую революцию в экономической науке и во взглядах на государственную экономическую политику. Он стал основателем влиятельного направления в экономической науке, получившего название кейнсианства. К виднейшим представителям этого направления относятся Дж. Хикс, Р. Харрод, Е. Домар, Э. Хансен, Дж. Робинсон и др. К. активно занимался экономической политикой. В 1919 участвовал в Парижской мирной конференции, посвя-

шенной вопросам послевоенных репараций, стоял у истоков создания международных финансовых организаций.

В экономической теории К. доказывал ограниченность постулатов классического микроанализа, построенных на методологическом индивидуализме*. Он подчеркивал важность строгого каузального метода в экономической науке. В его теоретической системе основное внимание уделяется активным факторам (склонность к потреблению, норма процента, предельная эффективность капитала), оказывающим влияние на зависимые переменные (уровень занятости, национального дохода). Для объяснения поведенческих мотивов субъектов экономической деятельности К. вводит «психологические законы» склонности к потреблению и предпочтения ликвидности. К. считают одним из основоположников современного макроэкономического анализа. В его теории акцент делается именно на совокупных, агрегированных показателях — потоках доходов, сбережений, потребления в масштабах всего общества. Ценность экономической науки рассматривается К. с прагматической точки зрения как средства обоснования и проведения экономической политики государства. В этом смысле кейнсианская теория представляет собой методологический поворот от социально нейтральной экономики к исследованию государственного регулирования.

К. собственно философской проблеме у К. относится «Трактат о вероятности» (*A Treatise on Probability. L., 1921*), в котором он развивает оригинальную философию вероятности и индукции. Понятие вероятности, по К., относится только к предложениям: некоторое предложение (пропозиция) может быть вероятным или невероятным по отношению к некоторым другим предложениям, которые выступают как предпосылки. Основной тезис К. состоит в том, что существуют такие типы рассуждений, в ко-

торых выводы не вытекают прямо и вполне определенно из предпосылок; тем не менее, есть более или менее объективные основания для того, чтобы верить в эти выводы. Предполагается, что есть различные степени таких импликаций, которые и являлись вероятностями в смысле К. Такую трактовку вероятности он применил для анализа проблемы индукции, видя в ней средство для преодоления идущего от Юма скептицизма в отношении значимости и достоверности индуктивных выводов. Он также предпринял в своей работе попытку усовершенствовать известные методы индукции Дж.С. Милля. Место К. в экономической мысли хорошо очерчено Дж. Робинсон в ее кн. «Философия экономики» (1962).

И. В. Филатов

Трактат о денежной реформе. М., 1925; Избранные произведения. М., 1993.

КЁРНЕР (Kömer) Стефан (р. 1913) — брит. философ. В 1952-79 — проф. Бристольского ун-та, в 1970-83 — также проф. Йельского ун-та (США). В своих работах К. стремится синтезировать методы аналитической философии* и методы традиционной философии Канта. При исследовании основных направлений обоснования математики К. интерпретирует интуитионизм на основе кантовского конструктивизма. В философии науки* важнейшую роль, по К., играет различение информационных и объяснительных функций научных теорий; тесно связанное со специфическими особенностями эмпирического и теоретического мышления. В эмпирическом мышлении, где на основе опыта определяются индивидуальные объекты, классы и отношения, действует логика неточных (нестрогих) предикатов. Теоретическое мышление осуществляется в рамках классической логики, с помощью которой путем уточнения и модификации результатов эмпирического мышления создаются предпосылки для дедук-

тивного получения теоретических следствий. Научное знание тесно связано с представлениями здравого смысла и, взятое в его целостности, развивается путем теоретической идеализации (замены понятий и представлений здравого смысла теоретическими конструкциями) и последующей деидеализации, приводящей к обогащенным представлениям здравого смысла. В этом процессе изменение информации логически независимо от соответствующих теорий, и информация может использоваться для их сравнения и оценки.

В теоретическом мышлении, согласно К., основополагающую роль в развитии знания играет *категориальный каркас* (принимаемое учеными множество взаимосвязанных категорий), в рамках которого происходит категоризация исследуемых объектов, эксплицируется используемая логика, формулируются intersубъективные критерии принятия научных утверждений или отказа от них. Фиксируя высшие, метафизические принципы научной деятельности, категориальный каркас, однако, не является единственным и априорным (как считал Кант), но подвержен историческим изменениям и органически связан с эволюцией человеческого знания в целом. Основные принципы философии науки К. позволяют ему выдвинуть серьезные критические аргументы против парадигматической концепции научных революций Куна* и методологии научно-исследовательских программ Лакатоса*.

☞ The Philosophy of Mathematics. An Introductory Essay. L., 1960; Kant's Conception of Freedom. L., 1967; Categorical Frameworks. Oxford, 1970; Metaphysics: Its Structure and Function. Cambridge, 1984.

КЛАГЕС (Klages) **Людвиг** (1872-1956) — нем. философ. Развивал идеи философии жизни*. Одна из основных тем К. — противоречивость взаимоотношения между жизнью и духом. Человек, согласно К., формируется на инстинктивно-творческой ос-

нове и в то же время испытывает внешнее организующее воздействие духа. Изначальное единство души и тела расчленяется, по К., деструктивной деятельностью духа. Позитивная природа духа в его концепции не определяется. Функция духа заключается в вечном противополжении душе, исторические ступени развития которой были всегда сопряжены с его разрушающей силой. К. считает, что полноту духовного уничтожения первичных оснований жизни демонстрирует разъединение понятия и вещи. Человек имеет шанс вернуться к подлинным первоначалам, лишь постепенно растворяясь в нейтральной, безличной основе непосредственного чувствования, переходя порог наличного существования. К. соотносит метод истинного постижения жизненной целостности с непосредственным видением, созерцанием, выраженным в сказаниях, мифах, образах, где субъект и объект существуют слитно. Первооснования человеческого мира открываются, по К., путем «непосредственного физиогномического наблюдения» самой жизни в целостном языке символов*. Исходя из этого, К. в работах «Проблемы графологии» (1910) и «Графология» (1932) обосновал научность графологии, определяющей в почерке неповторимую уникальность индивидуальной души, возвышал до уровня философской дисциплины учение о характере в книгах «Принципы характерологии» (1910) и «Основы характероведения» (1926). Критические позиции К. по отношению к духовной культуре современности были односторонне восприняты в национал-социалистической идеологии.

☞ Mensch und Erde. Leipzig, 1920; Vom kosmogonischen Eros. München, 1922; Der Geist als Widersacher der Seele. Leipzig, 1929; Geist und Leben. Leipzig, 1934.

КЛОССОВСКИ (Klossowski) **Пьер** (1905-1995) — франц. писатель и художник. В 30-е был близок сюрреализму, в 1935 примкнул к основанной

Батаем* и Андре Бретоном группе «Союз борьбы революционных интеллектуалов». К. создал концепцию интегрального атеизма, которую противопоставил доктрине рационального атеизма материалистов XVIII века. Он считает, что рациональный атеизм наследует нормы монотеистических религий, лишь заменяя теоцентризм антропоцентризмом. Интегральный атеизм, который разрабатывает К., отказывается признать, что общественные институты и социальные нормы принципиально *внетекстуальны*, что они «записаны» в существующих отношениях до всякого текста. Заменяя представления текстуальными действиями, К. совершает «агрессию против языка институтов», вне которого Я немыслимо как субъект. «Мое» тело*, по К., есть продукт языка общества и существует как «мое» исключительно внутри логически структурированного языка, поддерживающего в человеке субординацию жизненных функций. Лишь из языка институтов человек узнает, что тело, в котором он есть, есть «его» тело. Таким образом, преодоление логически структурированного языка являет собой преодоление социальности как таковой. Эта проблема решается философией и литературой — точнее, философией как литературой — в опыте выхода за пределы языка, а следовательно, и за пределы субъекта, истории, сознания. Возникающее в результате такого преодоления текстуальное образование является внешним по отношению к любой системе норм, ко всякому набору культурных запретов, и в этом смысле оно безвластно. Подлинное Я в его рамках есть Другой. Индивидуальная структура личности оказывается в концепции К. множеством психических состояний, не имеющих между собой ничего общего. Трансгрессивный текст утверждает не оптимизм, а максимум движения, он стремится не представлять становление, а быть им.

☛ Сад и революция // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992; Sade mon prochain. P., 1947; Nietzsche et le cercle vicieux. P., 1969.

КОГЕН (Cohen) Герман (1842-1918) — нем. философ, глава марбургской школы неокантианства*. Преподавал в Галле (1865-76) и Марбурге (1871-1902). К. стремился преодолеть дуализм «вещи в себе» и «явления» на пути дальнейшей разработки кантовского трансцендентализма. Он считал, что при решении этой задачи следует исходить не из понятия объективной действительности, как это делает «наивный реализм», и не из понятия сознания, как это делает субъективизм, а из понятия научного знания: философия должна изучать логические условия возможности науки, исходя из факта ее существования в виде «напечатанных книг». Опираясь на кантовское положение о том, что вне знания нет ничего, с чем это знание можно сравнить, К. рассматривал научное знание как самостоятельную и бесконечно саморазвивающуюся систему, в пределах которой развертываются все отношения между частными содержаниями научных положений, в том числе и отношения между субъектом и объектом, или познанием и действительностью. Исследование познания не должно брать ощущение в качестве основы, поскольку представление об ощущении опирается на представление о причинной связи, т.е. на категорию рассудка. Ощущение должно получить свое обоснование в науке как физиологическое, психологическое или биологическое явление. По К., «действительность» есть категория знания — форма, в которой мы мыслим достижения знания, а поэтому она меняется в зависимости от изменения этого знания. Различие между объективно существующим предметом и нашим знанием о нем есть лишь различие между этапом развития знания, к которому мы стремимся, и уже достигнутым знанием. Предмет познания не «дан» познающему субъекту, а «задан». Сущность процесса познания К. видит в решении этого «задания», где «неизвестное X», служащее лишь импульсом для развертывания мышле-

ния, но не представляющее собой никакого содержания, постепенно определяется в серии актов категориального синтеза, протекающего по априорным законам мышления. Сконструированный подобным образом предмет познания остается всегда незавершенным, поскольку каждый синтез открывает все новые возможности последующих синтезов. Бесконечный процесс познания предмета является вместе с тем и процессом становления самого предмета как определенного сущего.

Перед философией К. ставит задачу найти «первоначало» (*Ursprung*), лежащее в основе этих процессов. Универсальную модель такого «первоначала» он усматривает в почерпнутом из математического анализа понятии бесконечно малой величины, в которой он видит единство логической единицы мышления и элементарного «атома» бытия. В этой точке соприкосновения мышления и бытия, не имеющей никакой определенности, и начинает формироваться мысленный объект как предмет познания. Согласно К., кантовский априоризм должен быть понят лишь в «трансцендентальном» смысле — не как объективная логическая предпосылка возможности математического естествознания, а как основополагание, все время заново совершаемое мышлением. Поэтому категории он считал не изначально данными правилами мышления, а никогда не завершаемым рядом мыслительных структур. Пространство и время К. рассматривал не как формы созерцания, а как систему идеальных отношений, на основе которых математика должна развиваться как чисто спекулятивная наука, не нуждающаяся в созерцании. То же требование выдвигается и в отношении теоретической физики, химии и др. наук. В результате философию К. понимал как методологию, предметом которой являются отдельные науки. Например, философия права рассматривает не само право, а возможность науки о праве, философия

искусства — возможность науки об искусстве и т.д. Свое этическое учение он строил как логику «чистой воли», в основе которой лежит идея свободы человеческой личности как абсолютный идеал. Эта концепция получила развитие в «этическом социализме». В основу разработанной К. эстетики положено понятие «чистого чувства» — любви к «человеческой природе» как высшей эстетической ценности.

Т. Сойейка (Вильнюс)

☐ Kants Begründung der Ethik. В., 1877; Kants Theorie der Erfahrung. В., 1885; Kants Begründung der Ästhetik. В., 1889; System der Philosophie. Bde. 1-3, В., 1922-23.

КОГНИТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

(от лат. *cognitio* — знание, познание). Оформление этого направления в психологии обычно связывают с именем амер. ученого У. Найссера, опубликовавшего в 1967 кн. под одноименным названием (*Neisser U. Cognitive Psychology*. N.Y., 1967), которая стала в определенном смысле программной. Возникновение К.п. в значительной степени обусловлено стремлением преодолеть скептицизм в отношении роли внутренней организации психических процессов, характерный для доминировавшего в США необихевиоризма. Вместе с тем К.п. унаследовала от последнего убежденность в значимости лабораторных исследований, а также отношение к проблематике научения и памяти как принципиально важной для понимания мышления и поведения. К числу важнейших принципов К.п. относится трактовка человека как существа, активно воспринимающего, перерабатывающего и продуцирующего информацию, руководствующегося в своей мыслительной деятельности определенными когнитивными схемами, правилами, стратегиями. Для К.п. характерна также специфическая направленность исследований, выражающаяся в движении от понимания сложного феномена к пониманию простого (в отличие, напр., от бихе-

«виоризма», для которого типична противоположная исследовательская стратегия: понять сложный процесс на основе предварительного изучения простых); рассмотрение активности индивида как иерархически организованной. Существенное влияние на развитие понятийного аппарата К.п. оказали теория информации и исследования в области искусственного интеллекта. Первоначально основной задачей когнитивного подхода было изучение преобразования информации, происходящее с момента поступления сигнала в органы чувств до получения целостного образа предмета или ситуации. При этом сторонники К.п. исходили из уподобления мышления человека тем процессам переработки информации, которые протекают в вычислительном устройстве (так называемая «компьютерная метафора»). Сейчас все больше осознается ограниченность подобной аналогии. Однако использование сложных динамических информационных моделей для описания мыслительных процессов сыграло и продолжает играть значительную позитивную роль. Стремление выявить и описать закономерности преобразования информации в процессе ее восприятия, переработки и хранения дало возможность использовать в К.п. определенные математические формализмы, а также привело к появлению в ее языке таких понятий, как сигнал, фильтр, информационный поток, различные виды памяти и т.п. Еще одной сферой, оказавшей большое влияние на стиль когнитивного подхода, явились исследования в области структурной лингвистики, в частности в области трансформационных грамматик, разработанных Хомским*. К.п. переживает определенные трудности, связанные с обилием моделей, предлагаемых для интерпретации различных аспектов мыслительного процесса, и отсутствием достаточных оснований для аргументированного выбора среди них. В настоящее время К.п. рассматривается как часть

более общей, междисциплинарной «когнитивной науки», исследующей мыслительные процессы на стыке концепций и методов психологии, лингвистики, информатики, нейрофизиологии, антропологии и философии.

И.А. Бескова

☐ *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981; *Солео Р.Л.* Когнитивная психология. М., 1996.

КОЖЕВ (Kojève, наст. фамилия А.В. Кожевников) **Александр** (1901-1968) — рус.-франц. философ. Род. в Москве, в 1920 уехал из России. Учился у Ясперса* в Гейдельберге. С 1928, во Франции, был близок к евразийскому движению. В начале 30-х посещал семинары Койре*, который предложил ему вести занятия по философии Гегеля. Его лекции 1933-39 годов в Практической школе высших исследований по «Феноменологии духа» Гегеля привлекли внимание многих позднее ставших известными франц. интеллектуалов — Арона*, Батая*, Клодески*, Лакана*, Мерло-Понти* и др.

Отвергнув гегелевский панлогизм, К. ввел представление об «онтологическом дуализме», согласно которому природной реальности противопоставляется человек, наделенный способностью как к самоотрицанию, так и к отрицанию природы, что раскрывается в истории. Согласно такому представлению, только история развивается диалектически, в природе же диалектика полностью отсутствует. Поэтому К. отбрасывает спекулятивную философию природы Гегеля, обращая всецело к размышлениям над философией истории*. Целью философии является постижение «фактичности истории». Истина измеряется ее осуществимостью в истории. К. стремился придать абстрактной гегелевской диалектике вкус и краски реальной истории с ведущейся в ней жестокой борьбой, порой за ничтожные цели. Именно этот аспект его философии с энтузиазмом был воспринят

теми, кто искал в экзистенциализме* обновления философии. В интерпретации К., гегелевская философия связывает сущность и существование и рассматривает человека как историческое существо. Поэтому он считал, что философия Гегеля является такой же «экзистенциальной», как и философия Хайдеггера*, и должна служить основой для онтологии*. Идея «дуалистической онтологии» К. впоследствии была развита Сартром*.

После второй мировой войны К. отошел от постоянной философской работы, занимал крупные административные посты. В эти годы он построил свою историко-философскую концепцию, в которой пытался представить все развитие философии как введение в гегелевскую систему, принятую им за «абсолютную дискурсивную мудрость» человечества. Для его историко-философской концепции характерна крайняя схематизация диалектики, сочетающаяся с формально-логическим и лингвистическим анализом философии как «речевой деятельности», направленной на производство абсолютно истинных высказываний о мире в целом. В основу изложения истории философии положен конечный набор триад. Формы языка представлены как триада «дискурсия-графизм-метризм», формы рассуждений — как «тезис-антитезис-синтез», а структура философии задается триадой «онтология-энергология-феноменология». В силу того, что содержание истории философии мыслится как абсолютно заданное, целью исследований становится исключительно классификация материала по готовым триадическим графам.

В. П. Визгин

Конец истории // Танатография эроса. СПб., 1994; *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. P., 1968-1973.

КОЙРЕ (Коуге, наст. фамилия Койранский) **Александр** (1892-1964) — рус.-франц. философ и историк науки. Родился в Таганроге, учился в гимназиях Тифлиса и Ростова-на-

Дону, в 1908 уехал в Париж изучать математику и философию. В 1909-11 годах — в Геттингене, где слушал лекции Гуссерля* и был активным участником феноменологического кружка. Влияние феноменологии отразилось на стиле работ К., хотя он не принимал некоторые идеи Гуссерля, в частности его трактовку отношения науки и жизненного мира*. В первую мировую войну воевал добровольцем сначала во французской, затем в русской армии. После войны вернулся во Францию, в 1929 получил докторскую степень за работу о Я. Беме. В 1930-1963 — сотрудник Практической школы высших исследований в Париже. В 1920-30-е годы опубликовал серию статей по истории русской философской мысли — о Чаадаеве, И. Киреевском, Герцене, о влиянии Гегеля в России, а также две книги по этой тематике: «Философия и национальное движение в России в начале XIX века» (1929) и «Очерки истории философских идей в России» (1950).

С начала 30-х годов интересы К. смещаются в область истории науки. После опубликования «Этюдов о Галилее» (1939) он стал признанным лидером интерналистского* направления в историографии науки, объясняющего развитие науки интеллектуальными факторами — эволюцией философских идей и внутренней логикой научной мысли. После второй мировой войны возглавлял франц. Центр исследований по истории науки. К. разработал ряд методологических принципов, определивших новый способ видения и интерпретации научного знания. Ему удалось поднять историю науки на теоретический уровень путем выявления глубинных устойчивых идеальных структур, определяющих условия возможности или невозможности возникновения и функционирования конкретных научных идей. Основополагающим в теории К. является принцип единства научной, философской и религиозной мысли. Другая его важная установка — требование представить ход научной

мысли в ее творческой созидательной активности, для чего необходимо поместить изучаемые источники в интеллектуальный и духовный контекст эпохи, представив их в аутентичном значении и не пытаясь прояснить «темную и смутную» мысль наших предков путем перевода ее на современный язык. Существенное значение, по К., имеет также включение как значимого для историко-научного исследования того способа, каким научная мысль определенной эпохи осознавала себя и противопоставляла себя тому, что ей предшествовало и сопутствовало. При этом он признавал необходимым изучать заблуждения и ошибки науки, поскольку они не менее поучительны, чем ее достижения. Одним из первых он выдвинул идею *некумулятивного развития науки* и вопреки позитивистской историографии сумел показать, что это развитие совершается в тесном единстве с философией, что великие научные революции всегда определялись переворотами или изменениями философских концепций. Наиболее важной в этом отношении он считал научную революцию XVI-XVII веков, которая нашла выражение в глубоком преобразовании нашей картины мира — в «разрушении старого Космоса» и утверждении принципиально иного понимания универсума. Основную линию становления новоевропейской науки К. видел в отказе от античного и средневекового понятия «космоса» и замене его понятием бесконечного и однородного пространства, а также в переходе от качественных и неточных понятий аристотелевской и средневековой физики к абстрактным идеализированным объектам математической физики Галилея и Декарта.

В. С. Черняк

☞ Очерки истории философской мысли. М., 1985; *Études Galiléennes*. V. 1-3. P., 1939; *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, 1957; *La Révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*. P., 1961; *Études Newtoniennes*. P., 1968.

КОЛЛИНГВУД (Collingwood) Робин Джордж (1889–1943) — брит. философ-неогегелевец и историк. К. разработал своеобразную версию историзма*. В кн. «ЗЕРКАЛО ДУХА, ИЛИ КАРТА ЗНАНИЯ» (1924) он перерабатывает концепцию абсолютного духа Гегеля, отказываясь от «мифологического элемента» — от представления о вневременной и единосушей мировой основе, божественном Логосе. Мышление образует восходящую иерархию «форм духовной активности», которая основывается на воображении, символизации и абстракции. В отличие от Гегеля, в иерархии форм опыта (искусство — религия — наука — история — философия) К. отводит самостоятельное место историческому знанию как воплощению конкретного мышления, противопоставляя его науке, выделяющей на одном полюсе абстрактно всеобщий закон, а на другом — иррациональную единичность факта. В истории сам факт становится предметом знания, но прошлое все еще рассматривается как объективно сущее и внеположное духу. Устранение этой «ошибки» поднимает мысль на ступень абсолютного знания, которое есть вместе с тем адекватное осознание того важного обстоятельства, что всякий предмет знания — это собственное творение духа и что, следовательно, вне духа нет никакой реальности. Всякая внешняя по отношению к действующему субъекту реальность воображаема, т.е. содержит неосознаваемый — и тем самым неопределенный — интуитивный момент, в котором и заложена вся суть внеположности вообще. Художественный образ, религиозный символ, система природы ученого и, наконец, картина прошлого историка — вот, по К., этапы прогрессирующего освобождения сознания от власти воображения и вместе с тем прогрессирующего понимания того, что функция интуиции — определение абстракции, превращение последней в самостоятельное сущее. К. утверждает, что победа над воображением и его

двойником, абстракцией, кладет конец «феноменологии ошибок» и выявляет самосозидающий процесс мышления, в котором теоретическое познание есть одновременно и практическое созидание, поскольку в абсолютном духе все противоположности снимаются в высшем единстве. Он понимает Абсолют как историческое целое, частью которого является индивидуальный дух. Абсолютная реальность — это само историческое сознание, опредмеченным моментом которого является историческое бытие. Этот подход породил центральную для концепции К. проблему согласования тезисов о непрерывной исторической изменчивости и об абсолютной природе философского знания: с одной стороны, если абсолютом является историческое сознание, то самостоятельно существующая теоретическая философия становится невозможной, поскольку всякое знание вовлекается в гераклитовский поток всеобщего становления, а философская рефлексия мыслителей определенной школы не может считаться полномочным представителем менталитета человечества. С другой стороны, без абсолютного предела, к которому стремится человеческое самосознание, невозможна и вся схема движения мысли, нуждающаяся в начале и конце как двух опорных точек, между которыми разворачивается имманентно-необходимый диалектический процесс. Отталкиваясь от искусства, процесс самопознания необходимо заканчивается философией, но если философия растворяется в истории, то процесс уходит в бесконечность, и философская истина становится недостижимой. Эта дилемма обусловила постоянные колебания К. между догматизмом абсолютного идеализма и релятивизмом.

Временное примирение между ними достигнуто в «Очерке философского метода» (1933), где содержится его теория диалектики. К. синтезирует диалектику противоположностей Гегеля и диалектику различий Кроче*.

Структура диалектической системы (К. называет ее «шкалой форм») такова, что каждое звено в иерархии ее форм само по себе качественно специфично и, тем самым, отличается от остальных, являясь противоположностью по отношению к высшей и низшей формам. Напр., наука представляет собой особую форму знания, относительно независимую и отличную от всех остальных, и в то же время она противоположна религии как истина заблуждению и философии — как заблуждение истине.

Пафос поздних трудов К. составляет защита научной историографии, которую он противопоставляет двум основным фазам предыстории исторического знания — компилятивной и критической. Переход к научной историографии К. связывает с «бюроновской революцией» в истории последней четверти XIX в., которая в значительной степени благодаря археологии освободила ученых от «плена» письменных источников. Впервые историк получил возможность самостоятельно ставить и решать проблемы посредством систематического мышления, проверяющего свои выводы фактическими данными и не зависящего абсолютно и слепо от сведений «авторитетов». Единственными авторитетами историка, как и любого другого ученого, становится логика и фактическая подтверждаемость теоретических выводов. Сближая историю с естествознанием в логико-методологическом отношении, К. по-прежнему отстаивает ее эпистемологическую автономию как особой деятельности духа, основанной на априорном воображении. Поэтому он отвергает социологические обобщения, использующие исторический материал, поскольку считает это натурализмом*. Познаваемость исторического прошлого гарантируется, по К., лишь постольку, поскольку вся история есть история мысли. Из этого тезиса вытекает его методологический индивидуализм* как требование объяснить исторические события исключительно

но на основе целеполагающей активности людей.

В кн. «ОЧЕРК МЕТАФИЗИКИ» (1940) К. разработал оригинальную концепцию метафизики*, трактуящую последнюю как опирающийся на историческое познание анализ *абсолютных предпосылок* научного мышления. Будучи абсолютными, эти предпосылки лежат в основании всех логических рассуждений и выводов, они не полагаются сознательно, а предполагаются неявно. Столь же неосознаваемым является процесс изменения этих предпосылок, и об их изменении можно узнать только *a posteriori*, на основе исторического анализа. Эта концепция абсолютных предпосылок повлияла на взгляды Тулмина* и через него на историческую школу философии науки*. Хотя до окончательного изменения абсолютных предпосылок их содержание невозможно осознать, можно все же констатировать определенные «напряжения» в системе предпосылок, образующих «динамическую логику цивилизации». Так, кризис современной западной цивилизации, по К., есть следствие постепенного отказа от ее главной предпосылки — от веры в разум как основу организации культуры и социальной жизни. Симптом этого отказа К. видит в философском иррационализме* и его политическом следствии — фашизме, который, по его убеждению, представляет собой сознательный вызов цивилизации. Анализируя теоретические истоки фашизма, К. резко критикует гегельянский культ государства как вызов классической политике, которая, начиная с античности и вплоть до Локка, отстаивала идею политического консенсуса как принципа социального управления. Идеи К., не столь популярные при его жизни, ныне играют определенную роль в движении западной философии по пути осторожного «возрождения метафизики».

М.А. Киссель

Идея истории. Автобиография. М., 1980.

КОММУНИКАЦИЯ — в широком смысле: передача сообщения, общение. У Ясперса* проводится различие между «объективной» и «экзистенциальной» К. Объективная К. обусловлена любого рода общностью между людьми (общие интересы, общая культурная принадлежность и т.д.). Экзистенциальная К. имеет место в ситуации общения двух «самостей». Понятие К. является центральным в теории «коммуникативного действия» Хабермаса* и одним из главных в «трансцендентальной прагматике» Апеля*. Условия, которые должны быть выполнены для того, чтобы двое говорящих могли со-общаться, Хабермас определяет в понятии «коммуникативной компетенции». К. в современном обществе, пронизанном отношениями власти*, подвергается искажению идеологией*. Но даже и эта К. имеет своей предпосылкой идеал К., свободной от господства (*hershafsfreie Kommunikation*). Данный идеал предполагает, что ни один участник К. не подвергается ограничениям, вызываемым властными отношениями. Апель распространяет теоретико-познавательное требование объективности и истинности на само сообщество аргументирующих — таково понятие «трансцендентального коммуникативного сообщества». Все притязания на объективность и истинность, а также на нормативную правильность могут быть обоснованы только в рамках коммуникативного сообщества. Решение относительно того, какие из притязаний на общезначимость являются правомочными, может быть принято только на основе консенсуса*, достигаемого в ходе свободной от принуждения аргументации, которую ведут нацеленные на понимание индивиды.

Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). Киев, 1994; J.Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Fr./M., 1981; K.Jaspers. Philosophie. Bd. 2. B., 1932; K.Jaspers. Von der Wahrheit. München, 1947.

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ (от лат. *conventio* — соглашение) — направление в философии науки*, согласно которому в основе научных теорий лежат соглашения (конвенции) между учеными, а выбор их обусловлен соображениями удобства, простоты и т.д. — критериями, не связанными непосредственно с их истинностью. Возникновению К. способствовало появление неевклидовых геометрий, а также возрастание роли концептуальных средств в физике в ходе научной революции начала XX в. Существование альтернативных систем аксиом геометрий Евклида, Лобачевского и Римана поднимало вопрос о том, какая из них соответствует реальному физическому пространству. Основатель конвенционализма Пуанкаре* снял этот вопрос, доказывая, что аксиомы геометрии являются не более чем удобными конвенциями. «Основные положения геометрии, как, например, постулат Евклида, — писал он, — суть также не что иное, как соглашения, и было бы настолько же неразумно доискиваться, истинны ли они или ложны, как задавать вопрос, истинна или ложна метрическая система. Эти соглашения только удобны, и в этом нас убеждают известные опыты». Пуанкаре распространил К. и на физические теории, такие, как классическая механика, термодинамика, электродинамика Максвелла и др., считая, что их исходные положения (напр., принцип инерции) также являются произвольными соглашениями, и единственное требование, которому они должны удовлетворять — это требование непротиворечивости.

Тем самым К. был превращен в определенную философскую концепцию истолкования науки. Ее основной чертой является уход от решения проблемы соотношения концептуального уровня науки и реальности в сторону инструменталистского истолкования концептуальных средств. Особенно ярко это проявилось в логическом позитивизме*, рассматривавшем в качестве средства анализа языка на-

уки аппарат формальной логики. С этих позиций научная теория может быть представлена как формальная система, а ее исходные понятия в принципе могут быть выбраны произвольным образом. Это нашло отражение в «принципе терпимости» Карнапа*, согласно которому каждый волен строить свою логическую систему при условии соблюдения правил синтаксиса. В еще более резкой форме эту идею выразил Айдукевич* в своем тезисе «радикального К.», утверждающем, что изображение мира зависит от понятийного аппарата, в выборе которого мы свободны. Впоследствии, однако, как Айдукевич, так и Карнап смягчили свои позиции; последний, напр., стал утверждать, что выбор той или иной «языковой формы» делается на основе прагматических критериев.

В К. нашел отражение та сторона научного познания, что научные теории не являются непосредственными обобщениями опытных данных, и в этом смысле конвенциональные элементы неустранимы из структуры научного знания. Поэтому большинство концепций современной философии науки содержит те или иные элементы конвенционалистской методологии. Принципиальными противниками К. как общей теории научного знания выступают прежде всего сторонники научного реализма*.

Н.Н. Пугачев

▣ *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959; *Пуанкаре А.* О науке. М., 1983; *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; *I. Giedymin.* Science and Conventions: Essays Henri Poincaré's Philosophy of Science and the Conventional Tradition. Oxford, 1982.

КОНСЕНСУС (от лат. *consensus* — согласие, соучастие) — в обычном употреблении — означает единство мнений, суждений, взаимное согласие людей. В социологическом смысле К. суть согласие индивидов относительно норм и целей социальной общности, членами которой они яв-

ляются, а также относительно распределения ролей и вознаграждений внутри этой общности. Понятие отражает чувство солидарности и причастности индивидов тем или иным ценностям, традициям и т.п. По Веберу* поведение людей, основанное на К., является предпосылкой более формальных типов социальной интеграции, обусловленных общественным договором, законами и т.д. В феноменологической социологии Шюца* К. анализируется как внутренне присущее сознанию свойство социальности (интерсубъективности*), формируемое путем взаимопонимания индивидов, основанного на том, что субъекты взаимно мотивируют друг друга в своих коммуникативных актах и духовных проявлениях. В социологии науки* исследуются механизмы достижения интеллектуального К. внутри различных научных сообществ*. Научный К. как согласованная оценка имеющегося фонда знания, а также новых открытий достигается в основном не за счет вполне убедительных доказательств или опровержений, а в процессе неформальных дискуссий и личных взаимодействий ученых, в которых интеллектуальные аргументы соседствуют с апелляциями к интуиции, вере, мнению научной «элиты». Существенную роль научный К. выполняет в проведении грани между общепринятыми научными дисциплинами и так называемыми «девиантными» (отклоняющимися от нормы) исследованиями: между психологией, биологией, астрономией, физикой, с одной стороны, и парапсихологией, астрологией, уфологией и т.п. — с другой. На достижение К. здесь влияют не только принятые внутри научного сообщества критерии научности, но и давление общественного мнения, степень распространения данных о параявлениях в средствах массовой коммуникации.

КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ — понятие, обозначающее распространившиеся в 1920-х годах в Ев-

ропе, особенно в Германии, новые формы радикального консерватизма. В них видели выход из кризисной ситуации в обществе, последовавшей за первой мировой войной. Идеологи К.р. отстаивали ценности порядка и коллективной солидарности, дисциплины и иерархии, противопоставляя их анархии, индивидуализму и эгалитаризму, связанным с утверждением демократических и либеральных форм жизни. Термин «К.р.» впервые появился в статье Томаса Манна «Русская антология» (1921).

Несмотря на некоторое ехидство с романтизмом старого политического консерватизма и национализма, новые «консервативные революционеры» воодушевлялись уже не ценностями традиционных форм жизни и культуры. Их основной интенцией было аналогичное нищезанемому отрицание тех феноменов, которые обычно связываются с капиталистической модернизацией. Они отстаивали органические целостности против индивидуализма и социального атомизма, веру против скептицизма, метафизику* против науки, жизнь против механизма, героизм против буржуазной расчетливости, реальное материальное производство против коммерции и спекуляции, духовную иерархию против стереотипности мешанства. Они были настроены антибуржуазно и антилиберально, но вместе с тем считали устаревшими идеи классовой борьбы. Большинство из них не разделяло марксистских взглядов, однако синдикалистские идеи Ж. Сореля и подчеркивание важной роли политических мифов находили сторонников в этой среде. Среди многочисленных мифопорождающих работ, написанных в духе К.р., выделяются по влиянию на современников книги Шпенглера* «Пруссачество и социализм» (1920) и Юнгера* «Рабочий. Его господство и облик» (1932). Шпенглер верил, что выход из кризиса может быть найден в слиянии двух ранее разделенных традиций: во-первых, издавна культивировавшихся в

качестве прусских ценностей чувств обязанности, дисциплины, самоотречения и, во-вторых, социалистической идеологии. Они должны объединиться в общем стремлении к преодолению пагубного распространения индивидуализма и либерализма. В правоконсервативных пророчествах Юнгера не шпенглеровский юнкер-социалист, но «рабочий» должен стать архитектором нового общества и государства. Однако его героический «рабочий» имел мало сходства с обычным работником индустриального производства. Скорее в нем угадывается перерожденный сверхчеловек Ницше*, пронизанный духом экстатического коллективизма. Эта новая историческая фигура должна стать универсальным типом человека в современном государстве. В последнем не только в условиях войны, но и в мирное время должна осуществляться ситуация «тотальной мобилизации», в которой не должно быть места либеральным свободам и гражданским структурам, основанным на формально-правовых нормах. Их место должен занять перспективный «рабочий план», который выражает абсолютную волю нового государства и который реализуется этими героическими рабочими. Особую роль в этом отводилась технике, именно через нее реализуется воля к власти. Для рабочего техника становится мировоззрением и этикой, определяющими его образ жизни. Государство, которое превращается во всемогущую человеко-техническую тотальность, в состоянии вывести общество из того уныния и хаоса, в котором оно оказалось после мировой войны.

Идеи К.р. были популярны среди ряда нем. интеллектуалов 20-х годов, прямо или косвенно они подготовили почву для национал-социализма и фашизма в Европе. В русской мысли сходные построения в это время можно найти у евразийцев.

Т.Ю. Сидорина

□ Шпенглер О. Прусская идея и социализм. Берлин, 1922; A. Mohler. La revolution conservatrice en Allemagne (1918-1932). Puisseaux, 1993.

КОНСТИТУИРОВАНИЕ (от лат. *constituo* — устанавливать, формировать) — одно из основных понятий феноменологии Гуссерля*. Обозначает специфическую способность сознания, процесс, в котором сознание не воспринимает мир, а активно его воссоздает в себе, из себя и для себя. В К. выражается активность сознания, его продуктивный (а не репродуктивный) характер. Проблематика К. проходит через все этапы эволюции философии Гуссерля. Различаются формальное К. предмета и материальное К. природы, духовно-личностного мира. К. относится не только к активным сторонам жизни сознания, но и к сфере «пассивных синтезов», к исследованию которых Гуссерль обращается в ходе анализа внутреннего сознания времени. В этой сфере понятие К. теряет однозначность, обозначая процессы как смыслообразования, так и творчества. Расширение понятия К. отличает трансцендентальный идеализм Гуссерля от трансцендентального идеализма Канта, который понимал синтез лишь как проявление формальной активности сознания.

КОНТРАДИКЦИЯ (от лат. *contra* — против и *dictio* — изречение, высказывание) — логически противоречивое высказывание, т.е. высказывание, нарушающее формально-логический закон противоречия. К. содержит курсив понятия или включает в себя более простые суждения, находящиеся в противоречивом отношении (отношении противоречия). Контрадикторными понятиями называют такие несовместимые понятия, объемы которых полностью исключают друг друга, напр. «счастливый» и «несчастливый» и т.п. Контрадикторными считаются такие суждения, которые не могут быть ни одновременно истинными, ни одновременно ложными, т.е. если известно, что данное суждение истинно, то контрадикторное ему обязательно ложно, и наоборот, если некоторое суждение ложно, то контрадикторное — истинно.

КОРЕТ (Coreth) **Эмерих** (1919-1991) — австр. философ и теолог, неомист. Член ордена иезуитов, проф. христианской философии, один из теоретиков католического модернизма. В центре внимания К. стоит антропологическая проблематика. Он полагает, что все традиционные темы томистской метафизики и теории познания могут получить обоснование лишь через детальный анализ специфики человеческого существования. Сама же томистская антропология нуждается в модернизации на базе использования идей Хайдеггера* и Гадамера*, а также философской антропологии Шелера*, Гелена* и Плеснера*. Используя инструментарий герменевтики*, К. трактует пребывание человека в мире как исходную априорную константу человеческого бытия. «Мир» для него — совокупность феноменов* сознания, обладающих социокультурным и индивидуальным содержанием. Через горизонт* мира, по К., человек подключается к целостности исторического опыта, запечатленного в языке, и обретает видение бытия. Под слоем феноменов обнаруживается сущность человека как сложной духовно-материальной субстанции. В духовно-личностном начале он усматривает основу диалога индивида с другими людьми, его деятельности по созиданию культуры. Объясняя сущность культурно-исторического творчества, К. утверждает, что в «открытости» и «трансцендировании», самопревосхождении человека по отношению к Богу рождается история.

☞ *Metaphysik. Innsbruck, 1961; Grundfragen der Hermeneutik. Freiburg, 1969; Was ist der Mensch? Innsbruck, 1973.*

КОТАРБИНЬСКИЙ (Kotarbinski) **Тадеуш** (1886-1981) — польск. логик и философ, один из главных представителей Львовско-варшавской школы*. С 1919 — проф. Варшавского ун-та, в 1957-62 — президент Польской академии наук. К. занимал позицию, близкую к номиналисти-

ческому материализму, сочетавшемуся с рационалистической теорией познания и аналитическим стилем, акцентирующим логическую реконструкцию языка философии и науки как условие освобождения от смутных и неоднозначных понятий. В 20-е годы К. сформулировал направленную против субъективно-идеалистических и неореалистических интерпретаций науки программу «реизма», или «конкретизма» (от лат. *res* — вещь, *concreto* — материя, вещество). Она постулировала реальность существования только телесных объектов (вещей) и отвергала реальность существования свойств и отношений помимо вещей. Значением имени является вещь, а общие имена, названия свойств и отношений должны рассматриваться как метафоры или сокращения, которые в принципе можно элиминировать из языка науки. Вещь — любой предмет с пространственно-временными характеристиками. «Реизм» отвергает психофизический параллелизм и трактует психические процессы как деятельность организмов и состояния нервной системы.

Номиналистическая программа «реизма» встретила с принципиальными затруднениями: невозможностью «реистического» обоснования объективности познания, адекватности субъективных образов познаваемого предметам, разрывом между вещами, с одной стороны, и их свойствами и отношениями — с другой. В плане методологии трудность состояла в интерпретации теоретических терминов: последовательный «реизм» должен видеть в этих терминах «псевдоимена», не имеющие реальных дисигнатов, но в то же время теоретические термины неустранимо существенны для развития научного познания. Номиналистическая трактовка логики и математики сталкивается с непреодолимыми препятствиями при «переводе» классических понятий (классы классов, кардинальные числа и проч.) в язык первопорядкового ис-

числения предикатов. В более поздних работах К. признал объективность свойств и отношений, настаивая, однако, на вторичном, производном характере их существования.

Аналитический стиль мышления был перенесен им в сферу этики и практической деятельности. Он сформулировал программу *праксеологии* как общей теории рациональной деятельности, привлекающую внимание ученых различных специальностей: логиков, экономистов, психологов, кибернетиков. Основной принцип этики К., которую он противопоставлял утилитаризму, а также религиозной морали, гласит: «человек должен стремиться к уменьшению зла в жизни всех существ, на судьбы которых он может оказать влияние». Принцип «минимизации зла» допускал различные прочтения: индивидуалистическое самоусовершенствование, непротивление злу насилием, активное сопротивление злу, включая борьбу за социальное равенство и справедливость.

В. Н. Порус

⊞ Развитие праксеологии // Польское обозрение. 1962, № 12-13; Избранные произведения. М., 1963; Трактат о хорошей работе. М., 1975; *Utylitaryzm w etyce* Milla i Spencera. Krakow, 1915; *Wybór pism*. Т. 1-2. Warszawa, 1957-58; *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław, 1961.

КОЭН (Cohen) Лоуренс Джонатан (р. 1923) — брит. философ-аналитик. С 1957 преподавал в Оксфордском ун-те. Его первые исследования относятся к социальной философии, где К. попытался, базируясь на своем опыте службы во время второй мировой войны в Индийском океане, определить интеллектуальные предпосылки существовавшего в то время мирового сообщества с его экономическими и социальными связями, соответствующими социальными институтами. По мнению К., мир в середине XX в. существенно иной, чем в социальных учениях Гоббса и Гегеля, исходивших из полной независимости нацио-

нальных государств, но он весьма далек и от модели сверхнационального государства. С начала 60-х годов К. занимается главным образом исследованием способов концептуального анализа, в частности, применительно к телеологическому объяснению в биологии, фундаментальным понятиям юриспруденции, медицины и т.п. Предпринял попытку синтезировать разные, но взаимосвязанные подходы к проблеме значения, разработанные в синхронической и диахронической лингвистике, в истории и социологии познания, в формальной логике и аналитической философии. Наибольший интерес, согласно К., представляет процесс изменения значения при установлении соответствия научных гипотез вновь открытым научным фактам. Для анализа таких ситуаций необходимо отделить проблему индукции от более широкой проблемы научного рассуждения и трактовать индукцию как способ получения нетривиальных обобщений. Степень надежности последних зависит от разнообразия потенциально релевантных обстоятельств, в рамках которых терпает неудачи попытка фальсификации* таких обобщений. Для индукции, по К., наряду с традиционным критерием индуктивного подкрепления не меньшее значение имеют структурные критерии типа простоты, успешности и т.п. Такой подход К. применил к анализу доказательства фактов в процессе судебного разбирательства, к исследованию психологии индуктивного и вероятностного рассуждения. Оценивая современное состояние аналитической философии, К. пришел к выводу, что ее трактовка как чисто лингвистической деятельности является слишком узкой: задачи философии необходимо связаны с решением вопроса о том, что представляют собой разум, рациональность* в той или иной конкретной ситуации.

⊞ Является ли эпистемология науки разновидностью логики или истории науки? // Вопросы философии. 1980, № 2; *The Prin-*

principles of World Citizenship. Oxford, 1954; The Implications of Induction. L., 1970; The Probable and the Provable. Oxford, 1977; The Dialogue of Reason. Oxford, 1986.

КРАФТ (Kraft) **Виктор** (1880–1975) — австр. философ. Основная сфера интересов — эпистемология и теория науки. Вся жизнь и деятельность К. прошли в Вене. В течение некоторого времени примыкал к Венскому кружку*, однако не разделял его крайние антиметафизические и физикалистские позиции. Значительное влияние на взгляды К. оказала традиция австрийской мысли (Мах*, Brentano*, Мейнонг*, Йодль). От первой крупной работы (Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, 1912) и до последней (Grundlagen der Erkenntnis und Moral, 1968) творчество К. отличалось устойчивостью взглядов и содержательным единством. Он дистанцировался как от трансцендентального идеализма, так и от имманентной философии, доминировавших в теории познания в начале века, и придерживался принципов эмпиризма и реализма конструктивистского толка. По К., имманентным сознанию является опыт, но сознание всегда предполагает «мир». Поэтому теория познания имеет дело с различными способами конструирования мира, среди которых научное познание обладает наибольшей предсказательной силой. В решении психофизической проблемы К. критиковал физикализм* и редукционизм и придерживался дуализма, полагая, что основная проблема состоит не в том, существует ли этот дуализм, а в том, как он может быть адекватно понят. Основным мотивом философствования К. считал создание «системы мира», которая делала бы умпостигаемым мир как целое. С этой точки зрения он оценивал прошлые достижения философской мысли. Из историко-философских работ К. наиболее известна его книга о Венском кружке.

☞ Philosophie und Geschichte der Philosophie. W., 1915; Grundformen der wissenschaftli-

chen Methoden. W., 1925; Der Wiener Kreis. W., 1950.

КРЕАТИВНОСТЬ (от лат. create — творить) — порождающая способность, характерная черта творческой личности, проявляющаяся в изменении универсума культуры, опыта индивида, сферы культурных значений и смыслов. Существует несколько трактовок К. Психоаналитическая теория К. основывается на идее сублимации сексуальных влечений. Бихевиоризм* трактует ее как биологическую функцию приспособления поведения к новым условиям посредством проб и ошибок. В гештальт-теории* К. понимается как целенаправленная трансформация проблемной ситуации в целом. В диалогической теории культуры К. порождает культурные ценности посредством интеракции личностей, социальных групп и различных культур.

КРИПКЕ (Kripke) **Сол Аарон** (р. 1940) — амер. философ и логик. Проф. Принстонского ун-та (с 1976). Основные области исследования: философия языка*, логическая семантика, модальная логика, аналитическая философия*. Позиция К. сформировалась под влиянием логических и эпистемологических идей Аристотеля, Локка (учение о реальных и номинальных сущностях), а из современных философов — Рассела*, Тарского*, Карнапа*, Витгенштейна*, Гудмена*, Куайна*. Ему принадлежит оригинальная концепция имен собственных, согласно которой такие имена указывают на сущностные характеристики объектов, не являясь при этом дескрипциями объектов. Имя получает «первое крещение» путем указания на его носителя, а затем исходное значение передается от поколения к поколению (так называемая каузальная теория значения). «Привильным» употреблением имени будет употребление, соответствующее исходному значению. Свою трактовку имен собственных К. распростра-

няет и на слова, обозначающие «естественные виды» («вода», «золото», «лошадь» и проч.). В связи с этим К. различает жесткие десигнаторы, т.е. имена, выполняющие референтную функцию в любом из «возможных миров»* (напр., «Р.Никсон», «квадратный корень из 25» и др.), и нежесткие десигнаторы, которые в контрфактических ситуациях (т.е. в иных «возможных мирах») не обозначают тот же самый объект (напр., «изобретателем бифокальных очков» может при изменившихся обстоятельствах оказаться и не Б. Франклин). Истинные утверждения тождества между жесткими десигнаторами должны иметь необходимый характер. Однако, подчеркивает К., тождество между жесткими десигнаторами, обозначающими те или иные психические состояния (напр., состояние боли) и состояния нервной системы, не имеет необходимого характера, поскольку возможны такие мозговые процессы, которым не соответствуют никакие психические состояния. Это рассматривается как логический аргумент против теорий, отождествляющих психическое и телесное.

К. дает неформальное философское обоснование ряду понятий и концепций современной логики. Так, «возможные миры» он рассматривает как абстракции возможных состояний реального мира. Он отдает предпочтение изучению модальностей самих вещей и явлений (*de re модальности*) перед изучением модальностей, выраженных в языке (*de dicto модальности*). Он критикует характерное для логического позитивизма отождествление необходимых утверждений с априорно-аналитическими утверждениями, допуская возможность необходимо истинных утверждений *a posteriori*. К. также занимается проблематикой семантических парадоксов. В 80-е годы развернулась дискуссия вокруг интерпретации его взглядов позднего Витгенштейна и так называемого скептического парадокса, ставящего под сомнение постоянство

значения употребляемых нами слов и знаков. С точки зрения К., реальным гарантом и ограничивающим условием такого постоянства может быть только само «лингвистическое сообщество», конвенционально устанавливающее правила употребления, которым следует в своей практике включенный в коммуникативную ситуацию конкретного «сообщества» индивид.

А. Ф. Грязнов

☞ Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XII. М., 1982; Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. М., 1986; Naming and Necessity. Oxford, 1980; Wittgenstein on Rules and Private Language. Oxford, 1982.

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлия (р.1941) — франц. философ, специалист в области семиологии и философии языка*. Родилась в Болгарии; после защиты диссертации по структурной лингвистике работала ассистенткой у Леви-Строса*, в 60-е годы — активный член круга «Тель-Кель»*; проф. ун-та Париж-VII, приглашенный проф. Колумбийского ун-та (США). Испытала влияние Лакана*, Деррида* и других представителей франц. постструктурализма*.

Текст для К. — поле напряжения между желанием и знаком. Смысл текста складывается из взаимного наложения и взаимного пересечения бессознательного* и сознательного, непонятого и понятного, укорененного в сфере влечений и прошедшего рефлексивную проработку. За знаково-символической деятельностью, лежащей в основе текстовой практики, стоит наделенный телом* субъект, поэтому структуры влечения с самого начала неотделимы от смысловых структур текста. В центре внимания текстового анализа, проводимого К. на материале литературного авангарда рубежа веков — множественность и противоречивость смысла, принципиальная полисемия литературного произведения.

К. принято относить к теоретикам феминизма*, однако проблематика

полового различия в ее работах — интегративная часть проблематики различия (*différence*) как такового.

☞ Бахтин, слово, диалог и роман // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск. 1993, №4; Дискурс любви // Тапатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994; Semeiotike: Recherches pour une Sémanalyse. P., 1969; La Révolution du Language Poétique: L'avant-garde à la fin du XIX siècle, Lautréamont et Mallarmé. P., 1974; Le Language. Cet inconnue: Une Initiation à la Linguistique. P., 1981; Histoires d'Amour. P., 1983; Etrangers à nous-mêmes. P., 1988.

КРИТИЦИЗМ. В широком смысле слова К. обозначает методологический подход, восходящий к «критике разума» Канта. Ряд философских школ XX в. — эмпириокритицизм (Мах*, Р. Авенариус), критический реализм*, Франкфуртская школа*, критический рационализм* — рассматривает К. как свою основную ориентацию. Если критический реализм и эмпириокритицизм поясняют смысл К. аналогиями с кантовской критикой метафизики*, а Франкфуртская школа — с марксовской критикой буржуазного общества, то критический рационализм специально разрабатывает систему методологических регулятивов К., обеспечивающих рациональность* научного и философского мышления.

В узком смысле К. совпадает с критическим рационализмом Поппера*, Уоткинса*, Лакатоса*, Агасси*, Альберта* и близкими к нему концепциями Фейерабенда*, У. Бартли и др. Как философское направление К. возник в 1930-е годы в ходе критики неопозитивизма* и эволюционировал в ходе дискуссий с представителями исторического направления в философии науки* (Полани*, Кун*, Тулмин*). К. предполагает, что не существует метода, обеспечивающего строго логическое приращение истинного знания, а потому задача ученого — поиск и выбраковка ложных теорий с помощью формально-логических

способов (напр., *modus tollens*). Поэтому ядром К. является принцип фальсификации*. Будучи первоначально чисто негативной методологической установкой, К. в дальнейшем приходит к осознанию ограниченности своих положений, невозможности свести науку и ее методологию к совокупности критических процедур.

КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ — одно из обозначений философской позиции Франкфуртской школы*. Парадигматическое значение для К.т. имела статья Хоркхаймера* «Традиционная и критическая теория» (1937). В отличие от традиционной философии К.т. исходит из того, что мир не является неизменной данностью, но может и должен быть изменен. Восходящее к Декарту разделение действительности на «бытие мыслящее» и «бытие протяженное» скрывает то обстоятельство, что человеческая действительность есть результат общественного производства, в ходе которого трансформируется не только мир, но и видение человеком мира. В этом смысле мир *производится* человеком. Навязываемое традиционной философией представление об «объективной реальности» есть не что иное, как иллюзия, мешающая человечеству развиваться в направлении своего сознательного самоопределения.

☞ *M.Horkheimer. Kritische Theorie. Fr./M., 1968; H.Markuse. Philosophie und kritische Theorie (1937) // H.Markuse. Kultur und Gesellschaft. Fr./M., 1965.*

КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ — направление англ. и нем. философии, ядро которого составляют методологические и социально-политические идеи Поппера* и его последователей (Агасси*, Уоткинс*, Лакатос*, Альберт*, Э. Топич, Х. Шпинер и др.). Термин «рационализм» в названии этого направления имеет несколько различных, но связанных между собой смыслов. Прежде всего, в нем выражено стремление отграничить сферу рациональности*,

ядро которой составляет научная рациональность, от псевдонауки, метафизики* и идеологии* как сфер, которые не обладают «врожденным иммунитетом» против влияния иррационализма*. В этом отношении К.р. продолжает традицию «демаркационизма», имея непосредственными предшественниками и оппонентами логических эмпиристов, с которыми, правда, серьезно расходится в вопросе о критериях демаркации* и, соответственно, в понимании рациональности. Хотя сторонники К.р. декларируют принципиальную антиидеологичность, проблема демаркации имеет не только методологическое значение. По мысли Поппера, наука и рациональность могут и должны стать основой в отстаивании принципов свободного, «открытого общества»* и противостоянии тоталитаризму* и всякого рода глобальным историцистским проектам, попытки реализовать которые привели в XX в. к катастрофическим последствиям для жизни миллионов людей. Во-вторых, рационализм Поппера противопоставлялся эмпирицизму неопозитивистов Шлика*, Нейрата*, Карнапа*, Рейхенбаха* и др. Разногласия касаются принципов обоснования научного знания, проблемы «рациональной реконструкции» истории науки, понимания сущности научного метода. В противовес индуктивизму К.р. выдвинул на первый план гипотетико-дедуктивную модель научного исследования, в которой преимущественное значение имеют рационально конструируемые схемы объяснения эмпирических данных, а сами эти данные, опирающиеся на конвенционально определяемый эмпирический базис, во многом зависят от указанных схем. В-третьих, рационализм этого направления выступает не только как характеристика научного знания и научных методов, но и как *норма поведения* ученого в ситуации исследования. Рационально действует тот ученый, который строит смелые теоретические гипотезы, открытые са-

мым разнообразным попыткам их опровержения. Синонимом рациональности является соблюдение принципа бескомпромиссной *критики*, опирающейся на научную методологию (принцип фальсификации*). Это подчеркнуто и в самом названии К.р. Важнейшим следствием этой синонимии является признание принципиальной гипотетичности, предположительности знания, критика джастификационизма* и эпистемологического фундаментализма*, поскольку претензия знания на абсолютную истинность противоречит принципу критцизма и, следовательно, нерациональна.

В 60-70-е годы К.р. стал теоретической основой целого ряда политических программ и практик, проводимых как брит. и амер. консерваторами, так и нем. социал-демократами. В этом плане он отстаивает принципы «социальной инженерии» и «социальной терапии», образуя совокупность концепций, направленных на решение конкретных проблем социальной жизни. Глобальным идеологическим планам он противопоставляет стратегию конкретных «рациональных проектов» производственного, культурного, политического развития. Улучшение качества жизни и исправление социальных дефектов — социотехнические задачи, требующие системы «рациональных образцов» и «рациональных ориентиров». Эти установки К.р. оказались привлекательными для многих людей в западном обществе, воспринявшей их как наиболее приемлемую философию социального действия.

В развитии К.р. различимы четыре этапа: 20-30-е годы — формирование методологической доктрины Поппера; 40-50-е — распространение его идей на область социальной философии и социально-исторического знания; 60-70-е — его сращивание с реформистскими политологическими и социологическими концепциями; 70-80-е — ревизия «ортодоксального» попперианства и его модернизация с

помощью новых методологических и социологических идей, вступающих в заметные противоречия с исходными принципами К.р. Методологическая концепция К.р. развивалась от первоначального «наивного фальсификационизма» (опровергнутые опытом гипотезы и теории немедленно отбрасываются и заменяются новыми) к «усовершенствованному фальсификационизму» (теории могут сравниваться по степени «правдоподобия», хорошо подтвержденные теории не отбрасываются немедленно при обнаружении «контрпримеров», а уступают свое место лишь тогда, когда появляются более продуктивные в объяснении фактов теории). Наиболее важной в этом методологическом сдвиге была концепция меодологии научно-исследовательских программ Лакатоса. Следующий шаг в сторону либерализации требований рациональности связан с деятельностью «еретика» попперовской школы Фейерабенда*, отбросившего идеи демаркации и фальсификации и, по сути, отождествившего в своем «методологическом анархизме» рациональность с прагматическим успехом и творческим произволом. Другое направление ревизии К.р. выразилось в «панкритическом рационализме» (У. Бартли, Альберт и др.), провозгласившем принцип «критики собственных оснований» этой доктрины. Однако данный принцип остался в значительной мере декларативным. Распространение принципов К.р. на социальное знание означает прежде всего их ориентацию на общие для науки принципы рациональности. Причем, предлагаемый круг методологических идей и рецептов здесь невелик и не играет заметной роли. Речь прежде всего идет о превращении принципа критицизма в нормативно-этическую основу деятельности научных сообществ, занятых социально-историческими исследованиями. С точки зрения попперианцев, в этих сообществах еще слишком распространены групповые, политико-идеологические и личностные

пристрастия, что уводит социальных ученых от научной рациональности. В качестве идеала научного сообщества в этом плане опять же предлагается модель «открытого общества» беспристрастных и критически настроенных исследователей. С этих позиций подвергаются критике социальные учения и теории, содержание и практика реализации которых не соответствует этому образу.

В.Н. Порус

☐ Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; В поисках теории развития науки. М., 1982; Критика современных немарксистских концепций философии науки. М., 1987; *Popper K.* Открытое общество и его враги. Т. 1-2. М., 1992; *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge, 1972; *Kritische Rationalismus und Sozialdemokratie.* Bde. 1-II. Bonn, 1975-76.

КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ —

один из видов философского реализма, развивавшийся в первой половине XX в. Для его сторонников характерно требование *эпистемологического* обоснования реальности предметов сознания и познания. Продолжая традицию кантовского критицизма, К.р. противопоставлял себя «догматическому реализму» — некритическому постулированию объективности внешнего мира. К такому догматизму относился как «наивный реализм» обыденного мышления, так и идеализм, сводящий предмет познания к опыту. Важное значение К.р. придавал качественному различению объекта и его представления в знании. В трактовке их отношения представители К.р. притирались разных версий. Ряд философов (А. Риль, Э. Бехер, Г. Шварц) продолжали трансцендентализм — знание имеет объективное основание, но предметность создается самим сознанием. В Вундт, О. Кюльпе и их последователи, напротив, большое значение придавали анализу психологических механизмов освоения и представления реальности в сознании. Онтология* К.р. также неоднозначна. В ней встречаются материалистические тезисы, одна-

ко сам по себе реализм не тождествен материализму. Поэтому многие представители К.р. допускают реальность идеальных сущностей.

В США К.р. как философское течение сформировался на базе критики неореализма*. В 1920 Р.В. Селларс*, Дж.В. Пратт, Лавджой*, Д. Дрейк, А.К. Роджерс, Ч.О. Стронг выпустили программный сборник «Очерки критического реализма» (*Essays in Critical Realism*. L., 1920). Вскоре к группе примкнул Сантаяна*. Объединяющим амер. К.р. основанием было неприятие неореалистических идей прямого «схватывания» субъектом объекта и «имманентности независимого». Любое содержание человеческого сознания рассматривалось как результат, опосредованный сложным познавательным процессом в контексте взаимодействия субъекта и объекта. Этим объясняется значительное внимание К.р. к анализу механизмов познания, особенно чувственного, и реабилитации классической корреспондентной теории истины как соответствия знания предмету. Однако в трактовке объектов познания, природы «чувственно данного» и критериев истины позиции представителей К.р. расходились. У Р.В. Селларса совокупным объектом познания выступала физическая реальность. Стронг и Роджерс трактовали объекты в духе идеалистического эссенциализма. Позиция Сантаяны была противоречива, но он также склонился к эссенциалистскому варианту. Согласно К.р., адекватность знания обеспечивается его соответствием объекту, опосредованным идеальными структурами и опытными данными, которые принципиально не могут быть «похожими» на объект. Расхождение мировоззренческих позиций в К.р. было еще более значительным. Лавджой и Р.В. Селларс склонялись к материалистическим взглядам, другие критические реалисты близки к объективному идеализму, нередко теистического толка (Пратт, Дрейк). Несмотря на непродолжительное

существование, амер. К.р. сыграл заметную роль в развитии натурализма* и научного материализма* в США. Как особое течение К.р. в настоящее время уже не существует. Однако некоторые его идеи в модифицированном виде воспроизводятся в научном реализме* и разрабатываются в рамках конкретных философских концепций. К ним, напр., относится «радикальный критический реализм» амер. философа М. Мандельбаума, который испытал влияние Лавджоя и стремился разработать критико-реалистическую методологию исторического познания.

А.М. Каримский

□ *Хилл Т.И.* Современные теории познания. М., 1965, гл. 5, 6; *A. Peacocke.* Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion. Notre Dame, Indiana, 1984; *R. Harre.* Varieties of Realism. Oxford, 1986; *H. Albert.* Kritik der reinen Erkenntnislehre: Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive. Tübingen, 1987.

КРОНЕР (Kroner) Рихард (1884-1974) — нем. философ. Сначала ассистент, затем доцент и проф. ун-тов Фрейбурга (1919-24), Дрездена (1924-29), Киля (1929-34), Франкфурта-на-Майне (1934-35). В 1910 вместе с Героргом Мелисом и русскими философами Федором Степуном и Сергеем Гессеном К. основал международный журнал «Логос» и до 1933 был редактором его нем. издания. Лишенный нацистами права преподавания (1935), выехал в Англию, где работал в Оксфордском ун-те, в 1940 переехал в Канаду, а оттуда в США. В 1949-52 — проф. философии религии в Объединенной теологической семинарии (Нью-Йорк), с 1953 в Темплском ун-те (Филадельфия). Взгляды К. на протяжении жизни претерпели ряд существенных изменений. Начав как ученик Риккерта*, он унаследовал от неокантианства* интерес к проблеме ценности. На страницах «Логоса» К. с дуалистических позиций выступает против философского монизма. Под впечатлением от катастрофы мировой войны К. обращается к философии Гегеля. В этот — неогегель-

янский* — период своего творчества, отразившемся в кн. «От Канта до Гегеля» (1921-24) К. попытается реконструировать целостный ход развития нем. идеализма. Здесь впервые в историко-философской литературе раскрыто значение идей Ф. Шиллера для истории нем. классической философии. По К., интерпретируя интеллектуальную интуицию как эстетическую, Шиллер способствовал переходу от этического идеализма Канта и Фихте к эстетическому идеализму Шеллинга. В кн. «Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры» (1928) К. выдвигает положение, согласно которому сущность и смысл культуры коренятся в потребностях человеческого духа, во внутренне присущих последнему противоречиях (природное и божественное, чувственное и разумное, единство и множественность). На этом систематическом основании К. строит работу «Культурфилософский базис политики» (1931), объясняя противоположность внешней и внутренней политики, демократии и монархии, сословного и классового государства. В годы эмиграции начинаете третий этап его философской эволюции, связанный с религиозными исканиями. К. обращается к С. Кьеркегору и к идеям диалектической теологии*. В кн. «Спекуляция и откровение в истории философии» (1958-61) К. утверждает, что отношение между спекуляцией и откровением было «нервным центром» истории философии от ее начала до системы Гегеля. Спекуляция, по К., есть предельная проблема философии, философский Абсолют. Но спекуляция знает только научную истину, т.е. истину «теоретическую», безличную, отделенную от мыслящего субъекта. В отличие от спекуляции, откровение не зависит от человека, оно — всецело дело Бога. Истина, передаваемая откровением, — истина «практическая», недоказуемая, личностная, она адресована конкретному человеку. Поэтому, между сферами откровения и спе-

куляции существует пропасть, ибо истина обеих требует «предельности». Теоретическое знание с необходимостью ограничено конечными вещами, что только и делает возможным объективное, безличное познание. Бог же недоступен объективному познанию, ибо является субъектом, имеет личностный характер и бесконечную природу. Поэтому Бог является себя, то есть открывает человеку «свои действия и цели не в теологической системе, а в эпическом повествовании или драматическом диалоге. Различия откровения и спекуляции не исключают, однако, их единства, т.к. религия и спекуляция в конечном счете выражают один и тот же Абсолют.

А.Г. Ваשתов

Философия творческой эволюции (А. Бергсон) // Логос: международный журнал по философии культуры. Кн.1. М., 1910; К критике философского монизма // Логос. Кн.3-4. М., 1913; Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век. М., 1995; Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1921-24; Die Selbstverwirklichung des Geistes. Tübingen, 1928; Speculation and Revelation in the History of Philosophy. V. 1-3. Filadelfia, 1956-1961; Between Faith and Thought. N.Y., 1966.

КРОЧЕ (Сгосе) **Бенедетто** (1866-1952) — итал. философ, представитель неогегельянства*, историк, литературный критик и публицист, общественный деятель, прозванный за свое влияние в кругах интеллигенции первой трети XX в. «светским папой». В молодости К. испытал влияние марксизма*. С начала века К. развивал систему философии духа на манер гегелевской, исключая из нее логику и натурфилософию, в которых усматривал результат некритического воспроизведения некоторых положений христианского теизма.

Единственную реальность, по К., представляет дух, развертывающий свое бесконечное содержание в историческом процессе, вне которого нет ни «идеи», ни природы. Внутренний

ритм исторического движения воспроизводится с помощью диалектики, которую К. понимает иначе, чем Гегель. Он отвергает триаду и высший синтез противоположностей, а также однонаправленное движение от низшего к высшему. Согласно К., движение духа происходит в замкнутом круге его основных форм, и потому бессмысленно искать, где начало этого движения и где его конец. Основные формы духа определяются традиционной триадой — истина, добро и красота, которым в философии соответствуют логика, этика и эстетика. К ним К. добавляет еще и «жизненное», т.е. полезную целесообразность, «экономику». Диалектический ритм духовного развития К. разбивает на четыре такта: сама сфера духа делится на две формы — теоретическую и практическую, и в каждой из них движение совершается от особенного ко всеобщему. В области практики это движение от экономики, т.е. всякого действия, имеющего структуру целесообразности, к этике, вдохновляющейся всеобщим императивом, а в области теории — от эстетики (интуиции) к логике (понятию). При этом К., в противовес Джентиле*, пытавшемуся снять различие теоретического и практического в стихии «чистого акта», отстаивает примат практики над теорией и их несводимость друг к другу. С точки зрения К., позиция Джентиле ведет к ликвидации различия между познанием и жизнью, мышлением и действием, понятием и волей.

Наибольший общественный резонанс получили взгляды К. в области эстетики и теории историографии. Вначале К. видел сущность искусства в деятельности чистой интуиции, в простой функции выражения индивидуального, единичного в деятельности автономного воображения. К. стремился опробовать выработанные теоретические принципы в конкретных исследованиях. Исследуя творчество Гомера, Ариосто, Тассо, Гете, К. пришел к выводу, что их эстети-

ческий мир гораздо богаче, чем то предполагала его собственная теория, и что искусство нельзя отождествить с общей деятельностью языкового выражения. Этот вывод подрывал устойчивость всей схемы философии духа. Сходный результат имела и разработка К. философии истории*. Здесь особенную популярность приобрел его тезис — «всякая истинная история есть современная история». Подлинная история, по К., имеет глубокие корни в общественной жизни настоящего, которому принадлежит и сам историк со всеми его мыслями и чувствами. Исторический процесс реально существует в преемственности поколений, каждое из которых живет своим настоящим, прошлое не может держаться своей собственной силой. Согласно К., историческое знание всегда организовано системой ценностей историка, а «мертвая хроника» событий — только подготовительный материал, а не сама наука. Однако из его теории остается неясным, чем гарантирована объективность исторической истины и возможна ли она вообще. Не меньшие трудности встретила и его теория исторического процесса, согласно которой история есть путь разума и свободы, а периоды реакции и террора — всего лишь «абстрактный момент» диалектической конкретности. В политике К. придерживался либерально-демократических позиций, что привело его к отказу от компромисса с режимом Муссолини и к критике расовой теории.

М.А. Киссель

☐ Saggio sullo Hegel. Bari, 1948; La storia come pensiero e come azione. Bari, 1973.

КРЮГЕР (Krüger) **Феликс** (1874–1948) — нем. философ и психолог, основатель так называемой «второй» лейпцигской школы «целостной психологии», (первой была психологической школа Вильгельма Вундта), в которую входили Г.Фолькельт, Ф. Зандер, А. Веллек и др. Философско-психологические воззрения К.

складывались под воздействием нем. мистицизма и 'романтизма, идей И. Гердера и Гегеля о мире как саморазвивающемся целом, а также философско-психологических взглядов Г. Корнелиуса и Т. Липпса. Протестуя против «догматического феноменализма» современной ему эмпирической психологии сознания, К. стремился построить систему психологической науки на основе философской концепции объективно-идеалистического толка и вернуть в науку понятие «душа» (*Seele*). Это понятие К. не отождествлял ни с сознанием, ни с переживаниями человека. В конкретно-психологическом плане это означало изучение не только феноменального мира, актуального человеческого сознания, но и лежащего «за» ним трансфеноменального мира диспозиций, смысловых и ценностных структур — потенциального и «сущностного» в человеческой психике. Исследования К. внесли существенный вклад в разработку проблемы целостности в психологии, решение которой в лейпцигской школе существенно отличалось от подходов гештальтпсихологии*, также рассматривавшей эту проблему, проблем «единиц анализа» психики, развития аффективной сферы и самореализации личности. Отдельные идеи К. оказали влияние на Шелера* в поздний период его творчества, а также на Плеснера*, Бинсвангера*, Ф. Лерша и некоторых представителей «гуманистической психологии» (Г. Олпорт и др.).

☞ *Der Strukturbegriff in der Psychologie.* Jena, 1924; *Das Wesen der Gefühle.* Leipzig, 1937; *Die Lehre von dem Ganzen.* Bern, 1948.

КУАЙН (Quine) Уиллард ван Орман (1908-1997) — амер. философ и логик. Преподавал в Гарвардском ун-те. При разработке своего учения испытал влияние прагматизма*, а также эмпирического позитивизма*, будучи непродолжительное время членом Венского кружка*. Однако в дальнейшем К. подверг критике ряд основопола-

гающих неопозитивистских идей. В 1951 в статье «Две догмы эмпиризма» выступил, во-первых, против разграничения аналитических предложений, т.е. необходимых предложений логики и математики, зависящих только от значения составляющих их терминов, и синтетических (эмпирических) предложений, основывающихся на фактах. Во-вторых, против редуccionистского тезиса о том, что каждое осмысленное предложение эквивалентно некоторой конструкции из терминов, указывающих на непосредственный чувственный опыт субъекта. Источник этих «догм» К. видел в ошибочной установке рассматривать изолированные предложения, отвлекаясь от их роли в контексте целостной языковой системы или теории. Данной установке он противопоставил холистскую установку, согласно которой проверка в науке подлежит система взаимосвязанных предложений теории, а не отдельные предложения, гипотезы. Этим объясняется относительная устойчивость теории при ее столкновении с опытом, ее способность к самокоррекции на основе соглашения ученых (конвенционализм*).

Философия, согласно К., принципиально не отличается от естественных наук, выделяясь лишь несколько большей степенью общности своих положений и принципов. Собственную позицию он квалифицирует как натурализм*, или научный реализм*. Цель *натурализированной эпистемологии* он видит в сугубо научном объяснении связей между наблюдениями и теориями. Большой резонанс вызвали исследования К. в области онтологии*. Он доказывает, что «концептуальная схема» языка определяет онтологические характеристики. При экспликации онтологической проблематики на языке экспансиональной логики он формулирует свой знаменитый тезис: «Быть — значит быть значением связанной переменной». Предпочтение одних онтологий другим объясняется сугу-

бо прагматическими мотивами. С этим связан и тезис «онтологической относительности», в соответствии с которым наше знание об объектах, описываемых на языке одной теории, можно рассматривать лишь на языке другой теории, а этот язык, в свою очередь, должен рассматриваться в отношении к языку следующей теории, и так далее до бесконечности. Таким образом, онтологическая проблематика связывается с вопросом о переводимости языков (естественных или искусственных). Но «радикальный перевод», по К., является *принципиально неопределенным*, ибо предложения любого языка способны обозначать самые разные объекты, и способ их референции (указания на объект) остается «непрозрачным» (неясным). В своей философии К. широко использует данные лингвистики, антропологии, бихевиористской психологии (критикуя при этом психологический ментализм). Язык рассматривается им как важнейшая форма человеческого поведения, а наука — как один из путей приспособления организма к окружающей среде. Он вводит понятие «стимульного значения» — совокупности внешних стимулов, которые вызывают согласие или несогласие с произносимой фразой, и в этой связи исследует проблему синонимии как тождества таких значений для говорящих на одном языке. В своих работах по формальной логике К. подчеркивает преимущества экстенционального подхода перед интенциональным (включая модальную логику), в философии математики развивает оригинальную версию крайнего номинализма, в философии языка критикует лингвистический нативизм Хомского*, которому противопоставляет учение о языке как комплексе приобретенных диспозиций к вербальному поведению.

А. Ф. Грязнов

☞ From a Logical Point of View. Cambridge, Mass., 1953; Word and Object. Cambridge, Mass., 1960; Ontological Relativity and Other Essays. N. Y., 1969; The Roots of Re-

ference. La Salle, 1974; Theories and Things. Cambridge, Mass., 1981; The Time of My Life. Cambridge, Mass., 1985; Pursuit of Truth. Cambridge, Mass., 1990.

КУМУЛЯТИВИЗМ (от лат. *cumulatio* — увеличение, скопление) — установка ряда направлений истории и философии науки*, согласно которой историческое развитие знания происходит путем постепенного добавления новых положений к накопленной сумме истинных знаний. Такое понимание роста знания акцентирует его непрерывность, исключает возможность качественных изменений знания. Эпистемологическую основу К. составляют фундаментализм*, идея непрерывности познавательного опыта и понимание заблуждения как чисто субъективного момента познания. Существуют два основных вида К. Его *эмпиристская* версия ожидает роста знания с увеличением его эмпирического содержания, с постоянной кумуляцией раз и навсегда установленных фактов, *рационалистическая* — трактует развитие знания как такую последовательность теоретических систем, в которой каждая последующая включает предыдущую в качестве своего частного случая. Большинство концепций современной философии науки отрицает К. в его строгом понимании и предлагает некумулятивистские модели развития науки.

КУН (Kuhn) Томас Сэмюэл (1922-1995) — амер. историк науки и философ, один из лидеров исторического направления в философии науки*. Первоначально изучал физику, но под влиянием прослушанного курса истории науки стал заниматься историей и философией науки. Первая его книга посвящена истории коперниканской революции. Концепция исторической динамики научного знания К. в значительной мере сложилась под влиянием работ по истории науки Койре*, Мейерсона*, Мещжер*, А. Майера. Кн. польского ученого

Флека* «Возникновение и развитие научного факта», а также идеи Витгенштейна* способствовали разработке его центрального понятия «парадигма*». Его трактовка научной революции как изменения взгляда на мир и идея несоизмеримости парадигм во многом стимулировались работами в области гештальтпсихологии*, лингвистики (гипотеза Сепира—Уорфа), логики (концепция онтологической относительности Куайна*). Свои взгляды К. отстаивал и уточнял в полемике со сторонниками стандартной модели науки, восходящей к неопозитивизму*, а также с критическими рационалистами попперовской школы. В центре дискуссий оказалась проблема соотношения философии и истории науки. Стратегия, выдвинутая К., заключалась в том, что именно история науки должна стать источником и пробным камнем эпистемологических концепций. Он предложил отказаться от господствовавшего в неопозитивистской и попперианской философии образа науки как системы знаний, изменение и развитие которой подчинено канонам методологии и логики, и заменить его образом науки как деятельности научных сообществ*. Специфика этого образа состояла в том, что логико-методологические факторы развития науки утрачивали свою надисторическую нормативность и ставились в функциональную зависимость от господствующего в те или иные исторические периоды способа деятельности научного сообщества.

В 1962 вышла его главная кн. «СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ», в которой этот круг идей был изложен и обоснован на историко-научном материале. Работа была переведена на многие языки и вызвала широкий резонанс. Наиболее оригинальным и важным в ней считается рассмотрение когнитивного аспекта науки в неразрывной связи с динамикой научного сообщества. Согласно К., научное сообщество состоит из специалистов определенной области на-

уки, получивших сходное образование и исследовательские навыки, усвоивших одну и ту же учебную литературу и отвечающих за развитие своей дисциплины, включая обучение научной смены. Цели сообщества имеют разный характер в период нормальной науки и в период научной революции. Основной единицей процесса развития науки выступает парадигма — концептуальная схема, которая признается членами научного сообщества в качестве основы их исследовательской деятельности. Научная революция связана с полной или частичной заменой парадигмы. Общий ритм этого процесса представляет собой диахроническую структуру, включающую ряд последовательных этапов: генезис научной дисциплины (допарадигмальный период), нормальную науку (парадигмальный период), кризис нормальной науки, научную революцию (смену парадигм). Допарадигмальный период характеризуется соперничеством различных школ и отсутствием общепринятых концепций и методов исследования. На определенном этапе эти расхождения исчезают в результате победы одной из школ. С признанием парадигмы начинается история научной дисциплины как развитие и совершенствование научной традиции. В это время ученые заняты нормальной наукой — решением конкретных и специальных задач («головамолок») на основе принятой парадигмы. Однако постепенно накапливаются «аномальные факты», которые не поддаются объяснению на основе данной парадигмы. Это порождает состояние профессиональной неуверенности в научном сообществе, наступает кризис парадигмы. В этой ситуации резко возрастает интерес к поиску новых идей, которые могли бы послужить основой новой парадигмы. В результате этого в конечном счете происходит научная революция — вытеснение старой парадигмы новой. Процесс смены парадигм, согласно К., не поддается логико-методологической реконструкции.

Сам он объясняет его в социально-психологических терминах, уподобляя его обращению в новую веру или переключению гештальта.

Философский смысл концепции научных изменений К. состоит в критике идейного стержня нормативистской эпистемологии — убеждения в единственности, абсолютности и неизменности критериев научности и рациональности*. Эти критерии объявляются им исторически относительными: каждая парадигма определяет свои стандарты рациональности, которые отнюдь не сводятся к соблюдению требований формальной логики, хотя и не противоречат им. Поэтому линия демаркации*, отделяющая рациональную науку от нерациональных форм интеллектуальной деятельности устанавливается всякий раз заново с утверждением очередной парадигмы. К. отвергает эмпирицистский фундаментализм*, считая, что не существует фактов, независимых от парадигмы, и, следовательно, не существует теоретически нейтрального языка наблюдения. Ученые, овладевая содержанием парадигмы, учатся видеть мир сквозь ее «призму». Не факты судят теорию, а теория определяет, какие именно факты войдут в осмысленный опыт. Отсюда тезис К. о несоизмеримости* парадигм — утверждение о невозможности установления строгих логических отношений между сменяющимися друг друга фундаментальными теориями. С этим связано отрицание К. кумулятивизма* и преемственности в эволюции

науки: знание, накопленное предыдущей парадигмой, отбрасывается после ее крушения, а научные сообщества просто вытесняют друг друга. Признавая, что научное знание относится к объективной реальности, К. в то же время релятивизирует его истинность по отношению к парадигме, отвергает предзаданную направленность развития науки. Прогресс, по К., — понятие, имеющее смысл только для «нормальной науки», где его критерием выступает количество решенных проблем. После выхода «Структуры научных революций» К. вернулся к историко-научной работе, в частности, возглавлял коллективный исследовательский проект по сбору и изучению источников, документирующих период возникновения и становления квантовой теории. В целом его работы сыграли существенную роль в преодолении неопозитивистской философии науки, стимулировали развитие динамических и исторических представлений о научном знании, подчеркнули значение социологических и социально-психологических аспектов научной деятельности.

В. Н. Порус, В. С. Черняк

- ☞ Структура научных революций. М., 1975, 1977; Замечания на статью И. Лакатоса // Структура и развитие науки. М., 1978: Объективность, ценностные суждения и выбор теории // Современная философия науки. М., 1994; Copernican Revolution. Cambridge, 1957; Sources for History of Quantum Physics. Philadelphia, 1967; The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change. Chicago, L., 1977.

Л

ЛАВДЖОЙ (Lovejoy) Артур (1873 - 1962) — амер. философ и историк идей. Учился в Калифорнийском и Гарвардском ун-тах, в 1910-38 — проф. ун-та Джона Гопкинса. В своей главной философской работе «Мятеж против дуализма» (*The Revolt Against Dualism*. La Salle, Ill., 1930) Л. защищает эпистемологический дуализм против различных форм монизма. Его аргументы основаны на том, что дуалистический реализм настолько естественен для любого человека, что он неявно содержится даже во взглядах критикующих его монистов. В критически проясненной и очищенной от ложных толкований форме он предстает наиболее адекватной философской позицией. Л. известен также своей пропагандой в США *истории идей*. Он был инициатором и первым редактором журнала *Journal of the History of Ideas*. Сам он исследовал историческое развитие таких идейных комплексов, как эволюционизм, романтизм, натурализм* и т.п. Наиболее известной его работой в этой области является история идеи «великой цепи бытия», которую он проследил от Платона до Нового времени (*The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass., 1936).

ЛАКАН (Lacan) Жак (1901-1981) — франц. теоретик и практик психоанализа*. Практикующий врач, с 1953 — проф. в психиатрическом госпитале Сент-Анн, преподаватель в Практической школе высшего образования (с 1963), руководитель психоаналити-

ческой серии в издательстве «Seuil». Основанная и возглавлявшаяся им Парижская школа фрейдизма (1964-80) ставила своей целью «возврат к Фрейду». Л. использовал мысль Фрейда* об особом значении языка для характеристики бессознательного* и его продуктов, уточняя и расширяя эту мысль в связи с новым опытом структурной лингвистики и с практикой литературного авангарда.

Взгляды Л. претерпели значительную эволюцию. В 30-40-е он находился под влиянием экзистенциалистско-феноменологической традиции, а также франц. неогегельянства*. Основные понятия в его работах этого периода — «образ», «воображаемое», «субъект», «историчность». В 50-60-е главной проблемой в творчестве Л. становится роль языка и символа в структуре бессознательного. Хотя некоторые работы свидетельствуют о наличии у Л. также и других интересов, его имя традиционно связывается с концепцией «структурного психоанализа». В этой концепции можно выделить несколько программных тезисов, представленных прежде всего в таких сочинениях, как «Функция и поле речи и языка в психоанализе» (1953) и «Тексты» (1966). Все человеческие желания вписываются в уже существующий символический порядок, главной формой которого является язык. Чистое доязыковое бессознательное нам не дано: судить о нем можно только на основе рассказа пациента о своих снах и желаниях, с одной стороны, и анализа

речи пациента врачом — с другой. Знаменитый тезис Л. гласит: «бессознательное структурировано как язык». Бессознательное, по Л., — это речь «Другого». Понятие «Другой» многозначно: первичный «Другой» — отец; «Отец» или «Имя Отца» ассоциируется у ребенка с законом и порядком; «Другой» — это также место культуры, в котором распутываются все «приключения индивидуальных желаний». Вечно ускользающий объект желания Л. называет «объектом *a*», где «*a*» — первая буква франц. слова «autre» (другой). На место фрейдовской триады «Оно — Я — Сверх-Я» у Л. выступает триада «реальное» — «воображаемое» — «символическое». «Символическое» — это структурирующая сила, господствующая и над «реальным», и над «воображаемым». «Реальное» Л. считает одновременно и неизгладимым и невозможным; это хаос, недоступный именованию. «Воображаемое» — это индивидуальная вариация символического порядка, построенная на иллюзорном стремлении к единству. «Символическое» объективно и материально представлено в «означающем». «Означающее» — материальные формы языка — безусловно главенствует над «означаемым», т.е. над смыслами или референтами. Цепочки «означающих» очерчивают человеческую судьбу. Связкой в отношении между «означающим», а также между «реальным», «воображаемым» и «символическим» в концепции Л. выступает «децентрированный субъект».

В отличие от классического рационализма декартовского типа, Л. провозглашал нетождественность мысли и существования, их опосредованность языком. Л. отвергал как интуицию, которая носит надязыковый характер, так и имеющие доязыковую природу инстинкты. Бессознательное, по Л., вписано в культуру и до известной степени рационализировано. В отличие от амер. «эго-психологов», Л. не стремился адаптировать большое к социальному окружению;

его целью была языковая проработка душевного опыта, прорыв от «пустой» речи к «полной», т.е. подключению индивида к символическому порядку, достижение его открытости языковым формам, посредством которых нечто внутри субъекта вообще может быть обозначено. Все творчество Л. отмечено «неразрешимостью» его основной задачи — помыслить бессознательное как язык. Для ее решения Л. использовал приемы структурной лингвистики, антропологии, топологии, математики. Однако более адекватными объекту оказались не лингвистические или математические понятия, а усложненные, «сюрреалистические» обороты, характерные для стиля работ Л., перенасыщенных каламбурами, игрой слов. Строя свои тексты на основе тех же самых смешений (метонимий) и сгущений (метафор) элементов, которые имеют место внутри бессознательного, Л. не только подражал работе «языкового» бессознательного, но и выносил на общее обозрение важный слой мыслительной работы, труднодостижимый уровень функционирования человеческой психики. Полученный результат нельзя было назвать строго «научным», что понимал и сам Л. Он видел условие объективности познания бессознательного в бесконечно далекой от осуществления формализации таких областей человеческого опыта, как межсубъектные взаимодействия и внутреннее время (темпоральность) субъекта. Подход Л. к бессознательному — это прежде всего культурное, а не практико-терапевтическое явление, и к этому сводится один из главных упреков Л. со стороны его коллег-психоаналитиков. Он считал, что «структурный психоанализ» нельзя назвать лечением в прямом смысле слова, т.к. его целью может быть не выздоровление, не избавление от страданий (ибо они неотъемлемы от человеческой жизни), но лишь языковая проработка словесных, дискурсивных обнаружений человеческой судьбы. Среди наиболее известных последова-

телей Л.-Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис, С. Леклер, М.Маннони и др. В настоящее время существует несколько активно работающих лакановских школ.

Н. С. Автономова

Диссертация Л., посвященная феноменологическому анализу параноидальной идентификации (1932), вызвала интерес не только в профессиональной среде, но и в художественной критике, в том числе у сюрреалистов. С некоторыми из них (Мишелем Лейрисом, Полем Элюаром, Сальвадором Дали) у Л. устанавливаются тесные личные отношения, отличительной чертой которых было взаимовлияние. С 1932 по 1938 Л. проходит психоанализ у своего будущего теоретического оппонента, основателя «Эго-психологии» Р. Левенштейна. Вместе со многими другими франц. интеллектуалами (Клоссовски*, Батаем*, Мерло-Понти*, Ароном*, Э. Вайлем) Л. слушает лекции Кожера* о Гегеле. В 1936 на XIV Всемирном психоаналитическом конгрессе в Мариенбаде Л. выдвигает гипотезу о существовании особой психической фазы, имеющей принципиальное значение для становления «Я». Л. называет ее «стадией зеркала», или «зеркальной стадией» и относит к периоду между шестым и восемнадцатым месяцами жизни младенца. Человеческий детеныш, в отличие от детенышей других высших млекопитающих, появляется на свет «преждевременно». Физиологическая недоразвитость — «недостаточность» — делает невозможным его самостоятельное выживание, обуславливает полнейшую зависимость от действий других людей. Поскольку потребности младенца могут удовлетворяться только другими, сама фигура Другого оказывается чрезвычайно нагруженной в ценностном отношении. Постепенное совершенствование координации движений, возрастание телесного контроля приводят к «собиранию» разрозненных и не связанных друг с

другом частей в воображаемое единство. Обретение собственного тела* как целостности достигается в опыте нарциссической идентификации* ребенка с неким находящимся вне его образом (образом другого человека или отражением самого ребенка в зеркале). В стремлении человеческого субъекта к единению, идентификации с другим раскрывается воображаемый характер человеческого самообретения. Последовательность накладывающихся друг на друга идентификаций формирует одно из «я» субъекта, а именно его нарциссическое Я или «*moi*». Отсюда парадоксальное и многозначное выражение Л.: «Я — это Другой». Однако выход из тупика воображаемых идентификаций дает только язык, гарантирующий статус субъекта «*je*» — второму «я» человека. Кроме того, благодаря символической репрезентации в языке компенсируется невозможность реального слияния с Другим, переживаемая как «потеря», «отсутствие» Другого, и таким образом создаются условия для психического отделения Я от Другого.

Во время оккупации Франции Л. ничего не публикует, ограничиваясь частной терапевтической практикой и помощью молодым психоаналитикам. После войны Л. резко интенсифицирует свою деятельность и вскоре становится одной из ведущих фигур французского психоанализа. Введенная им практики сверхкоротких сеансов вызвала множество споров в психоаналитической среде. Неконвенциональность работы Л. влечет за собой исключение его из членов Французского психоаналитического общества. Однако семинары Л., несмотря на эзотеричность стиля, пользуются чрезвычайно большой популярностью.

На становление концепции Л. оказали существенное влияние идеи Хайдеггера*, Гегеля и Канта, усвоенные Л. благодаря посредничеству мысли французского модерна (Х.Корбен, Койре*, Кожев, Батай, Лейрис). В частности, чтением Гегеля инспири-

рована лакановская теория «желания» (*désir*), которая, наряду с концепцией удовольствия (*jouissance*) создается Л. как развитие и уточнение фрейдовского понятия сексуальности. Желание индивида есть, в сущности, желание Другого. Оно всегда несет в себе собственное отчуждение и становится продуктивным только в ходе своего осуществления. Фундаментальный момент структуры Желания — соперничество. Соперничество равным образом конститутивно и для формирования Я. Осмысляя гегелевскую диалектику господства и рабства, Л. вводит различие между двумя типами Желания — *Begehren* и *Begierde* (по-французски оба термина передаются как *désir*). Это необходимо для истолкования ситуаций и процессов, в которых формирование самосознания не завершено. Именно такую ситуацию представляет асимметричное отношение господина и раба: раб, обрабатывая вещь, понимает на опыте, что вещь есть самостоятельное существующее Другое, что в ней всегда имеется неразложимый материальный остаток; господин же вступает в отношении с вещью только посредством раба, удовлетворяя в ходе этого отношения свое Желание (*Begierde*), но никогда не достигая полноты самосознания. Эта ситуация, по Л., лежит в основе всякого интересубъективного психического отношения. Человеческое бытие всегда и неизбежно отчуждено, оно изначально неотделимо от бытия Другого. «Реальность человеческого — в бытии Другого».

Развивая этот гегелевский тезис в знаменитом трактате о «зеркальной стадии», Л. показывает, что «Я-идентичность» представляет собой в известной мере «безумное» образование: индивидуальная идентичность всегда опосредована Другим, зависит от него и, следовательно, постоянно испытывает угрозу со стороны Другого. Формирование идентичности находится поэтому под знаком «летального фактора» и, соответственно, состояния «разобранности», «распадения». Обра-

зование Я происходит в поле напряжения между отраженным, зеркальным Я (*moi*) и тем страдающим от психического бессилия Я, которое постоянно пребывает под угрозой упразднения (*je*). Неустрашимость «летального фактора» не означает, тем не менее, его полного господства. В отличие от Фрейда, подчеркивающего этот момент негативности в концепции «Оно» (*Es*), Л. настаивает на том, что данная негативность заключает в себе присутствие. Субъект для того, чтобы удержать собственное присутствие, должен подчинить себя закону негативности (в психоаналитических терминах, закону кастрации). В этом контексте Л. обращается к Канту: именно Кант сделал отправным пунктом философствования утрату человеком предзаданного порядка и стал исходить из опыта разорванности современного субъекта. Центральное значение для Л. имеет кантовское учение о категорическом императиве как основном моральном законе. В противовес Канту Л. подчеркивает невозможность для субъекта удовлетворительным образом следовать закону и, соответственно, достичь гармонии в отношении к последнему. Демонстрируя то, как моральный ригоризм может оборачиваться своей противоположностью (когда закон становится объектом Желания), Л. прочитывает Канта сквозь призму де Сада. Закон, как выясняется в ходе такого чтения, может выступать предпосылкой удовольствия от причинения зла. Императив «желания», выдвигаемый Л. в противовес императиву долга, постулирует сублимирование объекта в вещь (*chose*) и тем самым задает объекту границы. Кроме того, Л. фиксирует различие в отношении к закону, обусловленное половыми различиями. В этой связи Л. развивает фрейдовскую концепцию «эдипова комплекса», служившую основателю психоанализа моделью для описания процесса формирования половых различий. Формирование пола (*Geschlechtswerdung*) носило

у Фрейда конфликтный характер и подчинялось универсальному закону, выражающемуся в запрете на инцест. Репрезентантом закона выступал отец, в мужском случае вводящий запрет на сексуальную близость с матерью, а в женском случае запрещающий любовную связь отца с дочерью. Л. переосмысливает данный закон, опираясь на достижения структурализма*, прежде всего на исследования Леви-Строса* («Элементарные структуры родства»). Так же, как для Леви-Строса обмен и взаимность лежат в основании и культуры, и природы, так и для Л. обмен есть символический принцип, регулирующий психические отношения субъектов друг к другу. «Эдипов комплекс» теряет тем самым универсальность; на первый план выходит имажинативный закон полового обмена — закон половой дифференции.

Психическая реальность определена, по Л., тремя порядками: «символическим», «имажинативным» и «реальным». Взаимопереплетение этих трех порядков имеет своим следствием то обстоятельство, что «символическое» не может быть схвачено чисто структуралистскими методами; даже язык — сфера символического *par excellence* — взятый как психическая структура, не сводится к знаковым отношениям, но включает в свою сферу «реальное», а именно — негативность бессознательного. Отсюда лакановский пересмотр положений структурной лингвистики. Во введенном Ф. де Соссюром понятии сигнификанта (означающего) Л. выделяет его звуковой, материально содержательный аспект. Сигнификант, будучи определенным законами метафоры и метонимии (аналог «смещению» и «сгущению» у Фрейда), выступает символом отсутствия; язык, таким образом, важен для Л. не в его коммуникативной функции, а как указатель на бессознательное. Выдвигая свой знаменитый тезис «бессознательное структурировано как язык», Л. имеет в виду язык не как средство общения, а как некое особое измерение или среду, в кото-

рой может состояться встреча субъектов друг с другом и которая делает возможным их существование как наделенных речью и полом существ. В лакановской теории языка бессознательное, не без влияния Хайдеггера, онтологизируется. Но если у Хайдеггера человек интерпретируется в фундаментально-онтологическом ключе, то у Л. — в дискурсивном. Определенность человека как существа, наделенного речью, желанием и полом, заключена в отсутствии, в смерти*. В поздний период Л. еще более радикально шел по пути онтологизации психического: проблематика языка полностью исчезла, уступив место топологии.

Эдит Зайферт (Берлин)

☞ Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995; Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. М., 1997; *Écrits*. P., 1966; *Le séminaire de Jacques Lacan*. P., 1973-1986.

☞ *P. Aulagnier-Spaïrani et al. Le désir et la perversion*. P., 1967; *J.-L. Nancy/P. Lacoue-Labarthe. Le titre de la lettre*. P., 1973; *A. Juranville. Lacan et la philosophie*. P., 1984; *J.-A. Miller. Another Lacan // Lacan Study Notes 1*, 1984, №3; *E. Ragland-Sullivan. Jacques Lacan and the Philosophy of the Psychoanalysis*, L., Canberra, 1986; *S. Schneiderman. Jacques Lacan: The Death of Intellectual Hero*. Cambridge, Mass., 1983; *S. Turkle. Psychoanalytic Politics: The French Freudian Revolution*. N.Y., 1978; *A. Wilden. The Language of the Self*. Baltimore, 1968.

ЛАКАТОС (Lakatos) Имре (1922 - 1974) — венг.-брит. философ и историк науки. Род. в Венгрии, во время второй мировой войны участвовал в антифашистском сопротивлении. Свою настоящую фамилию (Липшиц) в период нацизма сменил на Молнар (Мельник), а во время власти коммунистов на более пролетарскую Лакатош (Столяр). Над диссертацией по философии математики работал в Московском ун-те. В конце 40-х был обвинен в ревизионизме и более трех лет провел в заключении. В 1956 эмигрировал в Австрию, за-

тем в Англию. С 1960 преподавал в Лондонской школе экономики, стал учеником и последователем Поппера и внес своими работами важный и яркий вклад в философию и методологию критического рационализма*.

В ранних работах Л. предложил оригинальный вариант логики догадок и опровержений, применив ее в качестве рациональной реконструкции роста знания в математике XVII-XIX веков. Частично пересмотрев свои исходные методологические установки, Л. позднее разработал универсальную концепцию развития науки, основанную на идее конкурирующих научно-исследовательских программ*. Методология Л. рассматривает рост «зрелой» теоретической науки как смену исследовательских программ, представляющих собой непрерывно связанную последовательность теорий. Каждая теория программы (за исключением исходной) возникает как результат добавления вспомогательных гипотез к предыдущей теории. Непрерывность программы обусловлена особыми нормативными правилами. Некоторые из этих правил предписывают, какими путями следовать в ходе дальнейших исследований («положительная эвристика»), другие говорят, каких путей здесь следует избегать («отрицательная эвристика»). Важным структурным элементом исследовательских программ является «жесткое ядро», объединяющее условно не опровергаемые, специфические для данной программы фундаментальные допущения. «Отрицательная эвристика» запрещает в процессе проверки исследовательских программ направлять правило *modus tollens* классической логики на это «жесткое ядро» при столкновении с аномалиями и контр-примерами. Вместо этого она предлагает изобретать вспомогательные гипотезы, образующие «предохранительный пояс» вокруг «жесткого ядра» исследовательской программы. Этот защитный пояс может модифицироваться или даже полностью заменять-

ся при столкновении с противоречащими программе фактами. Со своей стороны, «положительная эвристика» включает в себя идеи и рецепты, как видоизменять или развивать теорию, которая не выдерживает эмпирической проверки, каким образом модифицировать или уточнить «предохранительный пояс», какие новые модели необходимо разработать для расширения области применения программы.

Согласно Л., в развитии исследовательских программ можно выделить две основные стадии — прогрессивную и вырожденную. На прогрессивной стадии «положительная эвристика» способна стимулировать выдвижение вспомогательных гипотез, расширяющих эмпирическое и теоретическое содержание программы. Однако в дальнейшем, достигнув «пункта насыщения», развитие исследовательской программы резко замедляется. Возрастает число *ad hoc*-гипотез*, несовместимых фактов, в ней появляются внутренние концептуальные противоречия, парадоксы и т.д. Тем не менее наличие такого рода симптомов еще не может служить объективным основанием для отказа от исследовательской программы. Такое основание, по мнению Л., появляется только с момента возникновения *соперничающей исследовательской программы*, которая способна объяснить эмпирический успех своей предшественницы, а также теоретически предсказывать неизвестные ранее факты, которые нуждаются эмпирического подтверждения.

Особое значение для создания моделей развития научно-теоретического знания Л. придавал историко-научным исследованиям. Его известный афоризм гласит: «Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа». Методологический анализ, проводимый в целях выявления научности той или иной исследовательской программы, распадается, по его мнению, на следующие этапы: выдвижение рацио-

нальной реконструкции; сравнение этой рациональной реконструкции с историко-научными данными о том или ином периоде развития соответствующей науки; критика рациональной реконструкции за отсутствие историчности и действительной истории — за отсутствие рациональности. Концепция Л. представляет собой одно из лучших достижений современной философии и методологии науки. По своим философским установкам он был последовательным сторонником рационализма, что отразилось в его интенсивной полемике 60-70-х годов с Куном*, Фейерабендом* и рядом других философов науки.

И. П. Меркулов

☞ Доказательства и опровержения. М., 1967; История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978; Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; The Changing Logic of Scientific Discovery. L., 1973.

ЛАКРУА (Lacroix) Жан (1900-1986) — франц. философ, один из ведущих представителей персонализма*. Преподавал философию в лицеях Дижона, Лиона и др., с 1968 — почетный проф. философии, руководитель серии «Presses Universitaires de France», член директората «Semaines sociales». Л. рассматривает персонализм не как отдельное течение в философии, а в качестве фундаментальной интенции подлинного философского анализа. Следуя этой логике, Л. стремится соединить религиозно-идеалистическое учение о человеке, разрабатываемое франц. персонализмом, с рационалистической традицией в истории философии. Так, истоки «личностной» позиции в философии он находит в античности у Сократа, позднее — у Августина, считая его наследником сократовской мудрости. По мысли Л., современными концепциями, наиболее одухотворенными личностными идеями, являются, наряду с персонализмом, экзистенциализм* и марксизм*. Экзистенциализм

озабочен внутренней жизнью человека, марксизм — его имманентными характеристиками, в соединении отмеченных позиций и их переработке в персоналистском плане Л. видит путь к построению подлинной философии современности.

☞ Personne et amour. P., 1961; Marxisme, existentialisme, personalisme. P., 1966; Les sentiments et La vie morale. P., 1968; Le personalisme comme antiidéologie. P., 1972; Le désir et les désirs. P., 1975; Le personalisme. Sources, Fondements, Actualité. Lyon, 1981.

ЛАКУ-ЛАБАРТ (Lacoue-Labarthe) Филипп (р. 1940) — франц. философ, представитель постструктурализма*, содиректор Центра философских исследований в парижской Эколь Нормаль. В центре внимания Л.-Л. — проблемы репрезентации. Он принимает переинтерпретацию философии Хайдеггера* с позиций деконструкции*, опираясь при этом также на теорию мимесиса Жирана*. Л.-Л. нацелен на реабилитацию понимания истины как «соответствия» и на восстановление в правах «субъекта философии», «изгнанного» из философии структурализмом* Фуко*. Л.-Л. предложил новое прочтение Фрейда*, подвергнув критике концепцию Лакана*. Л.-Л., в частности, показывает, что «воображаемое» одновременно и строит субъекта, и разрушает его, непрестанно искажая то, что создает. «Субъект в зеркале» — это субъект «отрекающийся» — «дезистирующий», а не «экзистирующий». Субъект «дезистирует», поскольку сталкивается с двумя образами или с двойственным образом. Дестабилизирующее членение «образного» смешивает различие между «воображаемым» и «символическим» и подрывает всю трехчленную структуру «строя» Лакана. Подобная «(де)конституция» субъекта есть бесконечный ритм «вписывания», «типографии» (противопоставляемой им «онтотипологии» Хайдеггера), «ритмотипии», рассекаемый абсолютно аритмичной «цезурой»,

чуждой всякому отрицанию, негативности, всякой диалектике и всякому «спекулятивному». Этот ритм подчиняется не логике оппозиций, отождествлений, интериоризаций, а «гипербологике» миметических двойных узлов. «Стоянию» так называемого «здесь-бытия», его «консистенции», экзистенции и сущности предшествует ритмическая «дезистенция». Деконструкция метафизики от Ницше* до Хайдеггера характеризуется неизбежным непризнанием изначального мимесиса как «дезистенции». С его точки зрения как ницшеанство, так и хайдеггерианство все еще придерживаются платонического понимания мимесиса и не выходят за пределы западной «онто-миметологии». Вывод Л.-Л.: мимесис «предшествует» истине, изначально дестабилизируя ее, он обуславливает желание «соответствия», которое Хайдеггер всегда считал вторичным определением истины. Это «соответствие», в свою очередь, смещается, выпадая из горизонта «очевидности» (зрения-знания), оказываясь нестабильной, непрестанно циркулирующей от «несоответствующего сходства к схожему несоответствию».

☞ *Typographies. I. Le Sujet de la philosophie. P., 1979; L'Imitation des modernes. P., 1986; La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique. P., 1988.*

ЛАНГЕР (Langer) Сьюзен (1895-1985) — амер. философ и эстетик. Преподавала философию в Редклифе (1923-42), в ун-тах Делавара и Колумбии (1943-1950), а также в Коннектикутском колледже (1954-1962). Специфическую черту современной философии Л. видела в том, что она во многом сосредоточена на анализе «символотворческой способности» человека и возникших из ее применения символических образований. Человек отличается от других живых существ тем, что он живет в мире им самим созданных символов. Все, что попадает в сферу человеческой деятельности, подвергается символической трансформации. Символ, по Л.,

не является знаком, выражающим нечто отличное от него самого. Символ — это структура упорядочивания хаотической данности опыта, и всякий опыт представляет собой синтетическое упорядочивание чувственных данных. Любая попытка выйти за пределы сферы символов к «внесимволическому опыту» ведет лишь к истолкованию одних символов через другие. Принимая основные положения «философии символических форм» Кассирера*, Л. не соглашалась с его трактовкой символа как априорной логической структуры, накладываемой на чувственное многообразие. Символизацию она рассматривает как реализацию естественной потребности, вытекающей из природной обусловленности человеческой психики и напоминающей скорее инстинкт, чем интеллект. Исходя из понимания символа как спонтанного проявления человеческой природы, Л. создала психологическо-натуралистическую концепцию культуры, в которой не только познание, но и мифология, магия, искусство рассматриваются как определенные сферы символотворчества. Если в языке и науке символизация подвергается дискурсивное мышление, то в искусстве символически трансформируются недискурсивные эмоциональные переживания, которым придается объективная форма. Развивая принципы семантической эстетики А. Ричардса, Л. рассматривала искусство как сферу «презентативных» символов — самостоятельных «значимых форм», смысл которых заключен в них самих. Эти формы образуют обособленный мир, отличающийся от мира обыденного опыта или мира науки. Такой подход, по Л., открывает путь к семантическому рассмотрению искусства и превращает философию искусства из субъективной интерпретации эстетических явлений в объективный анализ художественных символов.

☞ *The Practice of Philosophy. N.Y., 1930; Philosophy in New Key. Cambridge, Mass., 1942; Feeling and Form. N.Y., 1953; Problems of Art. N.Y., 1957.*

ЛАНДГРЕБЕ (Landgrebe) Людвиг (р.1902) — нем. философ, представитель феноменологии*. Один из ближайших учеников Гуссерля* (был его ассистентом в 1923-30), проф. Кёльнского ун-та, директор архива Гуссерля в Кёльне. Один из редакторов многотомной серии «Phenomenologica», посвященной исследованию феноменологической философии. После смерти Гуссерля издал его работу «Опыт и суждение» (*Husserl E. Erfahrung und Urteil. Hamburg, 1954*). Наряду с Финком Л. представляет трансцендентальное направление в феноменологии. Работа над рукописями Гуссерля по трансцендентальной логике и генетическому анализу сознания определила и круг его собственных исследований. Основное внимание Л. уделяет проблемам конституирования*, жизненного мира*, историчности сознания. Ряд его работ посвящен анализу феноменологического метода и истории феноменологического движения.

☞ *Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg, 1949; Der Weg der Phänomenologie. Gutersloh, 1963; The Phenomenology of E.Husserl. L., 1981; Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg, 1982.*

ЛАУДАН (Landau) Ларри (р. 1940) — амер. философ и методолог, представитель постпозитивистской философии науки*. Предложил неонационалистический вариант методологии науки, опирающийся на ряд идей Лакатоса* и Тулмина*. Важное место в его концепции занимает аксиологическое (ценностное) измерение научной деятельности. Критически оценивая социологизм и релятивизм в философии науки (Кун*, Фейерабенд*), Л. стремится восстановить в правах научную рациональность. Он критикует несоизмеримости теорий тезис* и формулирует «сетчатую модель обоснования», призванную объединить крайности дискретности и непрерывности в развитии научного

знания. Вопреки Куну, он считает, что выбор между парадигмами или теориями — рациональный процесс, поскольку когнитивные нормы и ценности, принимаемые учеными, могут быть подвергнуты критической оценке. Научную рациональность Л. понимает как способность теории решать проблемы. В этом смысле разные теории могут быть сравнимы по количеству и качеству решаемых проблем, а рост научной рациональности означает прогресс науки. Развивая интерналистский подход к науке, он критикует социологию знания и пытается показать, что реконструкция научного знания не может быть достигнута социологическими методами и требует методологического анализа целей и ценностей исторически развивающейся науки.

☞ *Progress and its Problems. L., 1977; Science and Hypothesis. Dordrecht, 1981; Science and Values. Berkeley, 1984.*

ЛЕВИ (Levy) Бернар-Анри (р. 1949) — франц. философ, один из лидеров движения «новых философов», заявившего о себе в 70-х. В 1971-72 — репортер, в 1973 — преподаватель эпистемологии в ун-те Страсбурга и философии в Эколь Нормаль в Париже. До 1976 — член экспертной группы Ф. Миттерана и в то же время — редактор серии «Figure», в которой публикуются «новые философы». С 1974 — ведущий раздела «Идеи» в «*Cotidien de Paris*», сотрудник «*Nouvelle observateur*» и «*Temps moderne*». Философские взгляды Л. складываются под влиянием Ницше*, Камю*, структурализма* (прежде всего Фуко* и Лакана*). Их формирование определяется также переходом Л. на консервативно-либеральные позиции, его отходом от идеологии «новых левых». По Л., социальная жизнь отмечена увеличивающейся «патологией власти». Структуры власти*, запечатлеваемые в языке, диктуют «смерть человека» — полное нивелирование индивидуально-личностного

начала. Занимая антиутопическую позицию в оценке тоталитарных режимов XX в., Л. полагает, что «патология власти» предопределяет не только картину настоящего, но и «переделку» истории. Он отвергает идею социального прогресса, находя в истории постоянное нарастание отчуждения*, зла. Наличие общечеловеческих форм отчуждения, его проявления в различных общественных условиях побуждают Л. пессимистически относиться к надеждам на революционное переустройство мира, отвергает любые коллективные формы революционного действия. В полемике с «новыми правыми» Л. утверждает значимость наследия иудейско-христианской традиции, ценности которой призваны воодушевить интеллигенцию в ее противостоянии всепроникающей «патологии власти» — в этом противостоянии Л. видит высочайшую миссию интеллектуала.

La barbarie à visage humain. P., 1977; Le testament de Dieu. P., 1979; Questions de principe. P., 1983.

ЛЕВИ-БРЮЛЬ (Lévy-Bruhl) Люсьен (1857-1939) — франц. этнолог и философ. С 1904 — проф. Сорбонны. Главный предмет его исследований — различия в типах мышления (ментальности*), свойственных первобытному («примитивному») человеку и представителю рациональной европейской культуры. Выступил против концепций *эволюционистской* антропологической школы (Э. Тэйлор, Дж. Фрэнгер и др.), согласно которым достижения первобытной культуры зиждились на мыслительных усилиях «дикаря-философа», стремящегося объяснить мир. В соответствии с положениями близкой ему франц. социологической школы Дюркгейма* Л.-Б. утверждал, что первобытное сознание ориентировано по преимуществу на передаваемые от поколения к поколению «коллективные представления», что для него характерно нереплексивное следование традиции. Такого рода

представлениям свойственна нечувствительность к очевидным для современного мышления противоречиям. Так, представлениям о тотемическом родстве человека и определенного животного (или другого природного объекта) соответствовало в первобытном сознании прямое отождествление человека и этого животного. В любом объекте для первобытного человека помимо обычного смысла, который формируется в индивидуальной опыте или в процессе рациональной (хозяйственной и т.п.) деятельности, был скрыт также *мистический смысл*, который ощущался первобытным сознанием как главный. Отсюда отмечаемая Л.-Б. несущественность для «коллективных представлений» рационального опыта, свидетельства которого не могли поставить под сомнение эффективность магических ритуалов.

«Мистическая» ориентация первобытного мышления делала его «пралогическим»: причинно-следственные связи, устанавливаемые рациональным мышлением, вытеснялись «партиципацией» — сопричастием между всевозможными явлениями, вещами и людьми. Успех в практической деятельности зависел от соблюдения ритуалов (табу и т.п.) или от вмешательства сверхъестественных сил (колдовства). Такой подход открывал возможности для изучения своеобразной логики первобытного мышления. В развитие этих идей Л.-Б. выделял в первобытном мышлении «аффективную категорию сверхъестественного»: психическая деятельность первобытного человека, особенно в сфере отношений со сверхъестественным, в большей мере была подвержена эмоциям, чем рассудку. Описывая существенные отличия первобытного и современного мышления, Л.-Б. не доводил их до полной противоположности и непроницаемости друг для друга. В заметках, опубликованных посмертно (1949), он даже намеревался отказаться от термина «пралогическое мышление». Его концепция оказала значительное влияние на изучение истори-

ческой специфики мышления в разные эпохи, в частности на аналитическую психологию Юнга*, на работы историков школы «Анналов», на психологическую концепцию Л.С. Выготского, на теорию мифа О.М. Фрейденаберг и др. Критика его концепции, прежде всего Леви-Стросом*, исходит из того, что архаическое мышление в своих принципиальных чертах не уступает нашему и способно к логическому анализу.

⌈ Первобытное мышление. М., 1930; Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937; Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P., 1910.

ЛЕВИНАС (Lévinas) Эммануэль (1905-1997) — франц. философ. Род. в Ковно (Литва), учился в гимназии в Харькове. В 1923 переехал во Францию. В том же году поступил в ун-т Страсбурга. В 1928-29 стажировался во Фрейбурге, где слушал лекции Гуссерля* и Хайдеггера*. В 1930 натурализовался во Франции. Во время второй мировой войны был в плену в Германии. С 1964 — проф. в ун-те Пуатье, с 1967 — в ун-те Париж-Нантер, с 1973 — в Сорбонне.

Л. начинал как историк философии, прежде всего современной ему нем. философии. Основная его работа этого плана «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля» (1930). Однако отношение Л. к феноменологическому методу (как и большинства других франц. философов того времени) было довольно свободным. Так, Л. увидел в принципе интенциональности* динамическое основание мира сознания. Он согласен с Гуссерлем, что исходно сознание есть *направленность на*, открытость чему-то. Но он полагает, что изначальным условием деятельности сознания, задающим ей смысл, является открытость *иному*. Так понятая интенциональность не редуцируется и не объективируется в рамках самого сознания и, следовательно, не является теоретической. Она фиксирует *инаковость* мира и

готовность человека ответить на его зов. Он иллюстрирует такого рода готовность на примере ветхозаветного «вот я!», резюмирующем готовность человека слышать Бога и служить Ему. Эта открытость и составляет главную предпосылку моральности. Исходное внимание к иному (прежде всего к иному в другом человеке) делает возможным принцип «не убий», который выражает фундаментальное присутствие передо мной мира как не-меня. Но такое выражение есть и основание метафизики в той мере, в какой она теоретически обосновывает опыт встречи человека с бесконечным. Принципиальная важность встречи человека с иным, возможность *диалога* с бесконечностью обнаруживает влияние на концепцию Л. не только феноменологии, но и диалогической философии, характерной для еврейских мыслителей XX в. Бубера* и Ф. Розеншвейга.

В одной из первых работ, в которой Л. разverteвает собственную концепцию — «Время и иное» (1948), он ставит вопрос об экзистенциальном одиночестве человека. В отличие от экзистенциалистов он не признает фундаментальности этой характеристики для человеческого существования. Для него одиночество раскрывается через бытие. Оно реализуется в сфере владения. То, что существует, поскольку я осознаю его как существующее, уже включено в мой мир. Всякая вещь в той мере, в какой субъект ее воспринимает, оценивает, использует, в какой она представляется объектом теоретизирования, преобразуется в нечто, тождественное субъекту. Отсюда и его одиночество, которое было зафиксировано, например, в схемах классического философского идеализма. Задача философии ныне заключается в том, чтобы взорвать эту тождественность субъекта и бытия. С этой целью Л. пытается иначе осмыслить глубинную структуру человеческой субъективности, раскрыть в ней изначальную трансцендентность, т.е. *открытость иному*.

Такого рода трансцендентность он обнаруживает в феноменах времени, эроса, в отношениях родителей и детей.

В главных теоретических трудах — «Тотальность и бесконечность» (1961), «Иное, чем бытие, или за пределами сущности» (1974) — Л. подвергает критике философский тоталитаризм как такое понимание философии, которое видит в ней орудие целостного охвата реальности, реализующее эту цель через абсолютную целостность знания. Такой тип философии он обнаруживает не только у Гегеля, но и в философии XX в., например у Гуссерля. Между тем подобные претензии философии несостоятельны. Так, социум образуется не вследствие исходной общности «меня» и «другого», но в изначальном сознании моего пребывания перед лицом Другого как иного. Феномен социализации основан на признании нетождественности меня и другого. Я и другой, как таковые, не поддаются синтезу. Не снимаются в некоем синтезе также экзистенциальные границы человека — его рождение и смерть*. Они принципиально не могут быть схвачены в познавательном усилии, навсегда оставаясь за его рамками. Они суть мировое иное, настойчиво открывающееся нам в наших напрасных попытках утвердить свое стремление к тотальности охвата мира.

Иное открывается как *лицо другого*. Собственно говоря, это лицо нельзя увидеть, ибо в качестве иного оно нередуцируемо ни к каким внешне фиксируемым чертам. Лицо иного не есть чье-то лицо. Человек в состоянии увидеть лишь нечто адекватное своему познавательному опыту. Но иное в таком опыте не дано. Хотя лицо иного нельзя увидеть, с ним можно «говорить», вернее ему можно отвечать. Такого рода «ответность иному» лежит в основании феномена ответственности, а последняя определяет возможность этики. Ответ кому-то всегда предполагает ответ за кого-то.

Л. также анализирует иное как бесконечность. Опираясь на Декарта, он

описывает отношение сознания к иному как отношение к бесконечному. Бесконечность не может быть охвачена мыслью. Откуда же тогда возникает идея бесконечности? Именно открытость перед лицом иного, с точки зрения Л., делает нам доступной бесконечность, но не позволяет иметь о ней знание, мыслить ее предметно. Открытость бесконечности иного реализуется не на теоретическом уровне, но на уровне *желания* (*désir*). Такое желание принципиально не может быть удовлетворено. В отличие от нужды (*besoin*), желание питается собственной неудовлетворенностью. Если бесконечное и может быть репрезентируемо в идее, то в качестве мысли, мыслящей то, что не может быть мыслимо. Обнаружение лица иного выражает присутствие бесконечности в конечном акте мысли. Но такого рода присутствие не означает актуального наличия бесконечного в мысли. В субъекте бесконечное находит своего «свидетеля». Человек свидетельствует о бесконечном, но не обладает им. Он говорит о нем, но все, что будет сказано о нем, должно быть опровергнуто. Свидетельство есть необходимость постоянно пересказывать то, что сказано. Оно — неудовлетворенность сказанным. Свидетельство такого рода является служением, обязательством.

Л. иногда характеризуют как «единственного моралиста» среди современных франц. философов. От традиционных моралистов его в первую очередь отличает отсутствие всякого стремления создать собственную систему нормативной этики. Он стремится обнаружить смысл любой этической проблемы и ситуации, ее исходный импульс. В этом отношении его этика сливается с метафизикой*, импульс к нравственному творчеству оказывается также и основной метафизической предпосылкой человеческого в-мире-бытия.

В.И. Стрелков

③ Le temps et l'autre. P., 1948; Totalité et infini. P., 1961; Autrement qu'être ou hors

de l'essence. P., 1974. De Diee qui vient à l'idée. P., 1982; A l'heure des nations. P., 1988.

ЛЕВИ-СТРОС (Levi-Strauss) Клод (р.1908) — франц. этнолог, теоретик структурализма*, создатель концепции структурной антропологии. Проф. ун-та в Сан-Паулу (1935-38), советник по вопросам культуры франц. посольства в США (1946-47), зам. директора Антропологического музея в Париже (1949-50), с 1959 — проф. Коллеж де Франс. Философ по образованию, Л.-С. испытал влияние Ж.-Ж. Руссо, марксизма*, психоанализа*, Дюркгейма*. Свою философскую позицию Л.-С. называет «сверхрационализмом», который стремится интегрировать чувственное в рациональное. Истинная реальность, по Л.-С., никогда не дана субъекту в непосредственном опыте и постижима лишь путем моделирования бессознательных процессов. Философия есть, в сущности, «временный заместитель науки» — последняя по мере своего развития успешно ассимилирует область философских проблем. Тем самым Л.-С. отказывается от радикального противопоставления философского и научного знания (как это делал экзистенциализм*), но и не выводит (по примеру неопозитивизма*) философию за пределы науки, полагая, что они взаимно переходят друг в друга. Саму науку он трактует при этом исключительно широко, включая в ее состав многие проблемы, традиционно считавшиеся чисто философскими. Так, основной задачей этнологии Л.-С., как и Руссо, считает изучение перехода от природы к культуре. Принимая характеристику философии аутентичного структурализма как «кантианства без трансцендентального субъекта», он усматривает в факте отсутствия субъекта в своей концепции преимущество, позволяющее структурной антропологии получить прямой доступ к реальности объективированного мышления.

Исключительно важное значение имеет в этой связи понятие бессознательного*. Сознание, по Л.-С., существует лишь на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа, каждая из которых соответствует определенному уровню социальной реальности. Ненаучность многих этнологических построений он усматривает в том, что они проработаны лишь на уровне сознания (которое Л.-С. вслед за психоанализом связывает с простой рационализацией), а не на бессознательном уровне, не подвластном прямому наблюдению. Интерес к бессознательным феноменам в значительной мере предопределяет выбор объектов структурного исследования, а именно: тотемизм, застольные манеры, правила присвоения имен и т.д. Общим для них является то, что как в первобытном, так и в современном обществе предписываемые ими правила «тщательно соблюдаются каждым, хотя их происхождение и реальные функции не становятся объектом рефлексивного исследования». На материале мифов* амер. индейцев Л.-С. удалось наиболее последовательно провести в жизнь антикартезианскую программу. Подводя итоги, он пишет, что исходный принцип картезианства «я мыслю, следовательно, я существую» есть не более чем точка в пространстве мифологического мышления: сознание замечательно не своей псевдосубстанциальностью, а тем, что оно служит опорой бессознательного, местом встречи его составляющих.

Осмывая проблему соотношения бессознательных структур и истории, Л.-С. утверждает, что осведомляться о смысле истории у исторического сознания бесполезно, ибо смысл открывается лишь на структурном уровне. В идее «структурной истории» речь идет о фактическом упразднении последней. Борьба с историей одновременно воспринимается Л.-С. как борьба с европейской философской традицией, приписывающей историческому измерению привилегированную

ценность. Отказываясь признать тот факт, что наука есть исторически определенный способ производства знания, находящийся выраженные в сложном взаимодействии теоретических допущений, экспериментальных подтверждений и практического применения полученных результатов, Л.-С. в конечном итоге приходит к выводу о том, что «моделью самого конструктора моделей», «структурой структур» и «последней опорой самой структурности» являются структуры человеческого мозга. Таков результат структуралистского употребления понятия бессознательного. Ориентируя гуманитарные науки на идеал естественнонаучной строгости, Л.-С. вместе с тем отрицает проводимое в неокантианстве* различие между «объясняющими» и «понимающими» науками. Настаивая на единстве научного метода, он полагает, что гуманитарные науки станут науками в полном объеме тогда, когда полностью ассимилируют метод естественных наук. Поэтому различия между «бриколажем» и «инженерией», «неолитической» и «галилеевской» наукой носят не качественный, а количественный характер. Первые работают посредством знаков, а вторые с помощью понятий, однако достигаемые результаты одинаково научны и одинаково реальны. В случае «бриколажа» речь идет о том, чтобы положить вторичные качества в основание истины, т.е. доказать, что определенный тип научности является прафеноменом человеческого мышления. Таким образом, воззрения Л.-С. на природу философского и научного знания отличает существенная и неразрешенная двойственность. С одной стороны, гуманитарные науки нацеливаются им на идеал естественнонаучной строгости. С другой стороны, Л.-С. настолько расширительно подходит к трактовке научного знания, включая в его состав области, в которых явление неотделимо от сущности, а наблюдатель от наблюдаемого, что наукой оказываются практически все известные формы мышле-

ния. Здесь существенное отличие структурной антропологии Л.-С. от других направлений структурализма.

М.К. Рыжлин

☞ Печальные тропики. Сокр. пер., 1984; За рубежом исследования по семиотике фольклора. М., 1985; Структурная антропология. М., 1985; Первобытное мышление. М., 1994.

☞ *Островский А.Б.* Анализ мифов К.Левит-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Советская этнография. 1984, № 5.

ЛЭВИТ (Lowith) Карл (1897-1973) —нем. философ. Начал академическую деятельность в 1928, выполнив работу на тему «Индивидуум в роли ближнего». В 1934, в связи с приходом к власти национал-социалистов, эмигрирует в Италию, затем в Японию, позднее в Америку. В 1952 возвращается в Германию и продолжает научную и преподавательскую деятельность. Испытал влияние феноменологии* позднего Гуссерля*, антропологии Шелера*, и экзистенциальной философии*. Основными понятиями современной философии Л. считает «жизнь» и «экзистенцию», открытые и разработанные Ницше* и Сёренем Кьеркегором. Точкой пересечения обоих мыслителей была, по Л., проблема «нигилизма». Постоянный импульс размышлений Л. — лереживание физической и метафизической бездомности современного человека внутри мира. Поиски выхода из этой ситуации Л. ведет на путях историзма* и философии религии*. Христианский Бог, по Л., обнаружил себя не в небесном теле или сакральном животном, а в человечестве и тем самым — в истории. Наша чрезвычайная озабоченность историческим миром как единственной сценой человеческой судьбы есть результат нашей отчужденности от античной космологии, естественной теологии и сверхъестественной теологии христианства. Человек оказался потерянным в универсуме современной естественной науки. Наш мир — мир самости

и внутривидовых отношений в анонимном массовом обществе. Если в античной и христианской традициях космос или мир трансцендируют в понятие природы, то мир современного человека — это мир без природы. Мир должен быть понят во всеохватывающем смысле: как небесное тело, земля, пространство и т.п. Человек не может быть помыслен без мира. Мы входим в мир и выходим из мира, не мир принадлежит нам, а мы принадлежим миру. Этот мир не есть только космологическая «идея» (Кант), или «чистый» тотальный горизонт (Гуссерль), или мир-«набросок» (Хайдеггер), он есть самость, Абсолют. Однако человек, будучи природным существом, вовлечен и в исторический процесс. Для XX в. историзм — настоятельная, универсальная, серьезная проблема. Это обусловлено тем, что в XX в. технология — и прежде всего военная (ядерное оружие) — радикально изменила человеческие отношения. Перед лицом технического прогресса мы живем в смешении изумления и тревоги, надежды и страха. Разрешение проблем, стоящих перед сегодняшним человечеством возможно лишь при условии ясного осмысления триады «Бог — мир — человек», где «мир» должен пониматься как природный, космический и социальный, а «человек» — как природное и трансцендирующее существо.

☞ Kierkegaard und Nietzsche. Oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus. Fr./M., 1933; Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen, 1967; Sämtliche Schriften. Bde. 1-9. Stuttgart, 1981.

ЛЕССИНГ (Lessing) **Теодор** (1872 - 1933) — нем. философ, публицист. Получил медицинское и философское образование. Начиная с литературно-философских работ. С позиций философии жизни* написаны его работы «История как осмысление бессмыслицы» (1919), «Проклятая культура» (1921), в которых под влиянием тра-

гизма и бессмыслицы первой мировой войны осмысливается кризисное состояние европейской культуры. К числу основных произведений Л. относятся «Исследования по аксиоматике ценностей» (1908), «Европа и Азия» (1919), «Принципы характерологии» (1925). Спасаясь от фашизма, Л. эмигрировал в Чехословакию, где погиб от рук неизвестных убийц.

☞ Ннше, Шопенгауэр, Вагнер // Культурология. XX век. М., 1995.

ЛЕСЬНЕВСКИЙ (Lesniewski) **Станислав** (1886-1939) — польск. логик и философ, один из главных представителей Львовско-варшавской школы*. Родился в Серпухове. С 1919 — проф. Варшавского ун-та. Разделяя антипсихологизм и общую аналитическую установку Лукасевича*, Л. отвергал платонистские тенденции и идею логического плюрализма*, склоняясь к материалистически ориентированному номинализму* и классической (двузначной) интерпретации логики. Логические исследования Л. направлялись онтологическими и метаматематическими идеями. Он стремился построить универсальную логическую теорию, способную избавить номинализм от типичных для него парадоксов; кроме того, такая теория должна была лечь в основу номиналистической теории множеств. Л. построил три части этой теории: «прототетику» — обобщение пропозиционального исчисления высказываний за счет введения кванторов по пропозициональным переменным; «онтологию» — формальную теорию, определяющую смысл связки «есть»; «мереологию» — формальную теорию, определяющую характеристики отношения части и целого. Кроме того, им были намечены, но не завершены «хронология» — формальная теория временных высказываний и «стереология» — формальная теория пространственных высказываний. Логическая система Л. свободна от антиномий классической теории множеств, но, в отличие от теории типов

Рассела* — Уайтхеда*, она основана на концепции семантических категорий, эксплицирующей синтаксис естественного языка. Логические идеи Л. были ассимилированы философско-методологической концепцией «реализма», развитой Котарбинским*. Вместе с ним Л. критиковал «гипостазирование» понятий, ведущее к онтологизации логических и математических объектов. Синтаксический аналог его теории семантических категорий нашел применение в лингвистике. В логике Л. находят некоторые идеи античных и средневековых логиков (Аристотеля, Ансельма, Бозция, Оккама и др.). Это позволяет считать логические идеи Л. ценным инструментом не только логико-метаматематического, но и историко-философского исследования.

☞ Логические рассуждения. СПб., 1913; Podstawy ogólnej teorii mnogości. Moskwa, 1916; Collected Logical Papers. Warszawa, Dordrecht. 1988.

ЛЕФОРТ (Lefort) Клод (р.1924) — франц. философ, наряду с Арендт* один из важнейших теоретиков тоталитаризма*. В 1948, разочаровавшись в политике Коммунистической партии и Третьего Интернационала, вместе с Корнелиусом Касториadisом основывает во Франции группу «Социализм или варварство» (*Socialisme ou barbarie*). Помощь в организации оказывал группе Мерло-Понти*, некоторое время ее членом был также Лиотар*. Группа «Socialisme ou barbarie», печатным органом которой был одноименный журнал, просуществовала до 1966.

Л. довольно рано осознал необходимость обновления политической философии, и в особенности теории демократии, неразрывно связанной с теорией тоталитаризма. Демократию, по Л., отличают от тоталитаризма два основных признака, образующие «демократический диспозитив»: разведение сфер власти*, права и знания, с одной стороны, и неснимаемое деление общественного тела. Последнее

проявляет себя в двух отношениях. Во-первых, производство общества осуществляется посредством деления на собственно общество и внешнюю ему инстанцию власти. Во-вторых, в силу различия интересов его членов имеет место также и внутреннее подразделение общества.

В отличие от классической теории общества инстанция власти выступает у Л. не как внутренний стержень общества, а как конституирующее его внешнее. Для исторического обоснования своего тезиса об «изобретении демократии» Л. обращается к введённому Эрнстом Канторовичем различению между двумя «телами короля». В Средние века тело короля воспринималось одновременно в двух образах: как бессмертное и смертное, как трансцендентное и земное, как индивидуальное и коллективное. Земное тело есть инкарнация трансцендентной силы. Французская революция и последующее обезглавливание Людовика XVI привели к «декорпорации» власти, уже более не символизируемой через трансцендентное тело короля. Отныне место власти оказывается принципиально пустым, а основание легитимности власти секуляризуется. Индивиды, не имея права притязать на инкарнацию трансцендентного принципа, могут занимать это место лишь временно и только при соблюдении определенных процедурных условий. Если же предпринимается попытка оккупировать место власти, если выдвигается притязание на долгосрочное, не ограниченное во времени обладание властью, то наличие предпосылки тоталитаризма. Тоталитарность здесь означает, что власть уже более не считается внешней по отношению к обществу. Наличие такого внешнего полностью отрицается: тоталитарное представление об обществе как о гомогенном и самопрозрачном отрицает разделение на сферу власти и сферу гражданского общества. Дело в том, что общество, которое утратило свою центральную организующую инстанцию, общест-

во, в котором инстанция власти существует отдельно от права и знания, и, следовательно, от опыта, переживает это как неконтролируемость и страдает от радикальной неопределенности. Тоталитаризм же пытается залатать имеющуюся дыру, оперируя представлением об управляемости, самопрозрачности общества и гомогенизации через единство народа. Тоталитаризм, таким образом, противопоставит демократии не в качестве ее непосредственной противоположности, а как ответ на неопределенность, сущностно связанную с демократическим диспозитивом.

Декорпорация общества, сопровождающая декорпорацию земного тела монарха, создает пространство для таких представлений о тождестве, которые уже более не замыкаются в границах гомогенного тела и его инкарнаций. На этом месте возникают права человека (в защиту которых Л. выступает чрезвычайно активно: причем, открыто против критиков консервативного и марксистского толка, а имплицитно — против Фуко*). Отныне право вообще и права человека, в частности, неотъемлемы от власти. Право и власть образуют ту универсальную, но все же абстрактную инстанцию, к которой могут звать отныне все индивиды. Поэтому применительно к тоталитаризму Л. говорит, что он «утверждается на обломках прав человека».

Общество отделяет себя не только по отношению к своему конститутивному внешнему, но имеет также деления внутри себя самого. Конфликт — классовый в том числе — представляет собой не угрозу единства общности, а вторую институтирующую эту общность инстанцию, поскольку спор, возникающий из фундаментальной противоположности интересов, будучи различием, дифференцией, как раз и осуществляет связь антагонистов. Через общественный конфликт противостоящие друг другу индивиды и группы утверждают в общем для них мире, что порождает отношение принадлежности. Если истину «коллектив-

ного дела» следует искать только в спорах, то смысл его надо искать только в пространстве «между» антагонистами. Последнее подразумевает, что смысл общества должен оставаться нелокализованным, и никто не вправе становиться его господином. Принципиальной отличительной чертой тоталитаризма является, соответственно, утверждение общественного единства и тождества. Тоталитаризм коммунистического типа отказывается от принципа общественного антагонизма, утверждая, что уничтожение частной собственности на средства производства приведет к устранению причины антагонизма между капиталистами и рабочими. Однако тоталитаризм утверждает не только общественное единство посредством устранения основы существования классов, но также и тождество государства и общества, государства и народа. Прежнее деление, тем не менее, продолжает существовать в иной форме: теперь само государство через свою управленческую бюрократию осуществляет эксплуататорские функции. Конфликтный характер общества отрицается и в фашистском дискурсе, провозглашающем тождество интересов труда и капитала. Демократическое общество, напротив, не тешит себя иллюзией единой народной воли. Опыт тоталитарных государств XX в. показывает, а крушение системы «реального социализма» подтверждает, что всякое голое декретирование общественного единства неминуемо обречено на провал.

Оливер Маркхарт (Вена/Эссекс)

- ☞ Elements d'une critique de la bureaucratie. P., 1971; Le Travail de l'oeuvre: Machiavel. P., 1972; Un homme en trop, Essai sur «l'Archipel du Gulag». P., 1975; Sur une colonne absente, écrits autour de Merleau-Ponty. P., 1978; Les Formes de l'Histoire. P., 1978; L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire. P., 1981; Essays sur la Politique. P., 1986.

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одно из направлений аналитической философии*, получившее

наибольшее распространение в Великобритании, США и некоторых других странах в 30–60-е годы. Впервые метод философского анализа естественного языка был разработан Муром*. Другим важным источником для возникновения Л.ф. являлось учение позднего Витгенштейна*, его теория языкового значения «как употребления». В основном разделяя критическую антиметафизическую установку логических позитивистов в отношении «традиционных» способов философствования, представители Л.ф. иначе объясняли причину возникновения философских заблуждений, которую они находили не в сознательной эксплуатации «метафизиками» неточностей и двусмысленных форм языка, а в самой его «логике», его «глубинной грамматике», порождающей парадоксальные предложения (типа предложения, на которое обратил внимание Мур: «Идет дождь, но я в это не верю») и всевозможные лингвистические «ловушки». Согласно Витгенштейну и некоторым его последователям из Кембриджского университета, философские заблуждения устраняются путем прояснения и детального описания естественных (парадигматических) способов употребления слов и выражений, включения слов в органически присущие им контексты человеческой коммуникации («языковые игры»*), введения в качестве критерия осмысленности требования, чтобы любое употребляемое слово предполагало возможность своей антитезы, осуществления номиналистической критики тенденции к унификации различных случаев употребления слов и других приемов. При этом в отличие от логических позитивистов, сторонники Л.ф. не призывали к «усовершенствованию» естественного языка по образцу формализованных логических языков или языков науки.

Одна из школ Л.ф. (Уиздом*, М. Лазероуи, Э. Эмброуз) разработала сугубо «терапевтическую» интерпретацию целей и задач философии, сблизившись в этом отношении с психо-

анализом*. Другая группа лингвистических философов — оксфордская школа «обыденного языка» — стремилась прежде всего к созданию позитивной концепции языковой деятельности. Ей были разработаны оригинальные идеи, введен в оборот новый категориальный аппарат для анализа языковой коммуникации (теория «речевых актов» Остина*), описания способов употребления психологических понятий (Райл*), выявления «концептуальной схемы» языка и познания (Стросон*), анализа моральных высказываний (Р. Хеар). Начиная с 60-х годов происходит сближение проблематики и исследовательских подходов Л.ф. и ряда направлений современной лингвистики (прежде всего в области лингвистической прагматики). Некоторые первоначально выдвинутые в Л.ф. концепции получают формально-логическую трактовку (таковой, напр., является иллюкутивная логика Сёрла*, навеянная идеями Остина).

А. Ф. Грязнов

□ Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов. М., 1983; Философия. Логика. Язык. М., 1987; M.J. Chariesworth. Philosophy and Linguistic Analysis. Pittsburgh, 1959; F. Waismann. The Principles of Linguistic Philosophy. L., 1965; J.J. Katz. Linguistic Philosophy. L., 1971; R. Rorty. (ed.) The Linguistic Turn. Chicago, L., 1975.

ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (р.1924) — франц. философ. С 1959 преподавал философию в ун-тах Парижа (Сорбонна, Нантер), с 1972 по 1987 — проф. ун-та Сент-Дени, а также приглашенный проф. в различных ун-тах США и Канады, соучредитель (наряду с Деррида*) Международного философского колледжа. В юности испытал сильное влияние марксизма* и психоанализа*, в начале 60-х был членом лево-радикальной группы «Социализм или варварство».

Международную известность принесла Л. кн. «*La condition post-moderne*» (1979), однако постмодернизм* никогда не был самостоятель-

ной темой его творчества. В центре размышлений Л. находится проблематика «нерепрезентативной эстетики», развить которую Л. стремится в противовес моделям репрезентации, утвердившимся в искусствоведении и в философии после Гегеля. *События* ускользают от репрезентации — не поддаются однозначному схватыванию в понятиях и образах, оставаясь принципиально неопределенным. Никакое изображение не изображает событие, изображение лишь отсылает к неизобразимому, указывает на непредставимое.

Но событийность далеко не ограничивается сферой искусства. Она пронизывает собой любое высказывание. Отсюда другая важная для Л. тема — тема распри (*différend*). Спор, несогласие (*dissens*) первичен по отношению к согласию (*consens*), ибо высказывания, будучи событиями, не могут быть подведены под общий знаменатель некоего универсального правила. Утверждая первичность несогласия перед согласием, Л. решает далеко не чисто полемические задачи (отмеживаясь, например, от Хабермаса* и Апеля*). Исходный пункт размышлений Л. о *différend*: как «спасти честь мышления после Освенцима». Эксцессы тоталитаризма* XX в. внутренне связаны с историей европейской мысли. Эту мысль необходимо переосмыслить, чтобы блокировать ее тоталитарные тенденции. Имплицитный тоталитаризм заложен во всяком притязании на монопольное обладание истиной. С такими притязаниями выступают все последние идеологии* или, как их называет Л., «метанаррации». Современная эпоха (*modern*) особенно богата метанаррациями: к дискурсу спасения (христианство) она прибавила дискурс эмансипации, дискурс научно-технического прогресса и т.д. Специфика ситуации «постмодерна» — в радикальном недоверии к любым метанаррациям.

Проблематика книги о постмодерне — лишь интегративная часть проблематики кризиса легитимации, разрабатываемой Л. под рубрикой

différend. Метанаррации стремятся узаконить себя не только в качестве истинных, но и в качестве справедливых. Их легитимация тождественна легитимации определенных социальных институтов, обоснованию и оправданию определенного способа общественного устройства. Метанаррация поэтому теснейшим образом связана с властью*. Утверждение одного типа дискурса* (одной из возможных «языковых игр») в качестве универсального совпадает с утверждением универсальности определенной социальной системы. Господство правил и норм одной, «легитимной» формы рациональности и третирование всех иных ее форм как неполноценных или незрелых есть вместе с тем третирование всех иных, «нелегитимных» форм жизни. На деле, как показывает, опираясь на Витгенштейна*, Л., нет и не может быть универсального языка, как нет и не может быть универсальной рациональности — есть лишь различные «языковые игры». Среди них можно выделить денотативные (ориентированных на значение) и прескриптивные (ориентированных на действие). Но денотативные высказывания опираются в конечном итоге на некоторые правила, которые носят не денотативный, а прескриптивный характер. В попытке затуманить это обстоятельство их называют метапрескриптивными высказываниями. Однако очевидно, что источник метапрескрипций следует искать не в логической, а в социальной сфере, не в семантике, а в прагматике. Социальная прагматика, разрабатываемая Л., выявляет сложное переплетение гетерогенных высказываний, демонстрируя при этом, что никакой метапрескрипции, общей всем «языковым играм», установить невозможно. Более того, устанавливать ее не нужно и вредно, ибо всякое притязание на создание гомогенной системы высказываний таит в себе опасность террора.

В. С. Малахов

☞ Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem '93. М., 1994; Гибкое прило-

жение к вопросу о постмодернизме // Ступени. Философский журнал. СПб., 1994, №2(9); Переписать современность // Там же; Заметки о смысле «Пост»// Иностранная литература. 1994, №1; Discours, figure. P., 1971; Economie libidinale. P., 1974; Instructions paiennes. P., 1977; La condition postmoderne. P., 1979; Le différend. P., 1983; Tombeau de l'intellectuel et autre papiers. P., 1984; Le postmoderne expliqué aux enfants. P., 1986; Leçons sur l'Analytique du sublime. P., 1991.

□ W.Reese-Schäfer/B.H.F.Taurek (Hg.). J.F.Lyotard. Cuxhaven, 1989.

ЛИППС (Lipps) Ханс (1889-1941) — нем. философ. Занятиям Л. философия предшествовало серьезное изучение естественных наук (в 1912 Л. защитил диссертацию «О структурных изменениях растений в измененной среде») и медицины. В 1927-28 выходит в свет первый том труда Л. «Исследования по феноменологии познания», главной темой которого выступает проблема «вещи и ее свойств». Уже в этом сочинении определение «свойств» вещей осуществляется на основе практического обращения с ними. Естественнонаучные исследования Л., его ученичество у Гуссерля* и А.Райнаха, а также его увлечение прагматизмом* и экзистенциальной философией предопределяют смещение внимания Л. с феноменологического анализа познания на анализ языка как средства возможно более полного описания многообразия мира. Основным препятствием такому описанию Л. считает традиционную концепцию истинности и заключенное в традиционной логике представление о языке как совокупности нейтральных меток, «этикеток», лишь отражающих определенное мыслительное содержание. Нацеленность логики на поиск «объективного содержания» речи приводит к тому, что вместо действительного человеческого языка ее объектом становится усеченный и препарированный язык: в логике не остается места вопросам, советам, просьбам, примерам, произвольным высказываниям, омонимам и т.д. Поиск осно-

ваний новой логики Л. ведет в том же направлении, в каком шел Георг Миш, пытавшийся «построить логику на почве философии жизни». Эта логика получает название «герменевтической». Ее разработке посвящен второй том «Исследований по феноменологии познания» — **ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ** (1938).

Герменевтическая логика не довольствуется анализом готовых, ставших форм, но начинает с исследования ситуации, в том виде, как последняя отливается в слове. Выступая против стереотипного понимания слова как выражения некоего «объективного содержания», Л. — как и Хайдеггер*, обращается к аристотелевскому понятию «логоса», в котором слово и мысль находятся в неразрывном единстве. Л. не отрицает того, что слово может выступать в качестве знака, заместителя некоторого объекта, но обращает внимание на существование принципиально иного типа знаков. Понимание значения этих знаков предполагает определенное поведение. Исследуя всю совокупность знаков, используемых человеком в жизненно-практическом обиходе, Л. выявляет две различные установки бытия человека в мире: «деловое» (при котором человек, не соприкасаясь с вещами непосредственно, оперирует абстрактными понятиями, изучая последние сквозь призму той или иной науки) и «изначальное» (при котором человек находится один на один с вещами). Поскольку в последнем отношении человек выступает в качестве вопрошающего, герменевтическая логика соотносит любую речевую форму с тем «вопросом», ответом на который она является. Оказываясь ответом на вопрошание, слово перестает быть нейтральным выражением внутреннего движения мысли или внешнего положения вещей. Слово есть «прорыв» в существовании человека. Однако, будучи ситуативным, слово есть лишь один из первых таких прорывов: оно проясняет ситу-

ацию, «подводит меня к вещи», но «не дает ее мне». Анализируя эту особенность слова, Л. находит для языковой реальности инвариант феномена, используемого Дильтеем для анализа душевной жизни — ее «контекстуальность», «связность», «взаимосвязь», а Гуссерлем — для анализа предметностей сознания («горизонт»).

Оригинальный сплав феноменологических и экзистенциально-герменевтических идей сделала мысль Л. особенно привлекательной в контексте философской герменевтики*.

☞ Werke. Fr./M., 1976-78.

☞ O.-F. Bollnow. Studien zur Hermeneutik. Bd.2. Freiburg, München, 1983.

ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ — концепция, представленная в философии Рассела* и раннего Витгенштейна*. Наиболее полно выражена в расселовских лекциях «Философия логического атомизма» (1918) и статье «Логический атомизм» (1924). Согласно Расселу, вселенная *плюралистична* и состоит из отдельных элементов (он не указывает, конечно или бесконечно их число). Такая позиция противостояла *монизму* брит. абсолютного идеализма*. Элементы («атомы») имеют логический характер и потому далее не разложимы, фиксируя предел анализа. В отличие от сложных объектов («логических фикций») они являются абсолютно простыми и обладают простыми качествами, а также вступают во внешние (несущностные, функциональные) отношения друг с другом. «Атомы» обозначаются в языке с помощью «логически собственных имен». Последние указывают на объекты в мире, данные в непосредственном «знании-знакомстве». Элементарные знаки соединяются в атомарные предложения, в которых фиксируется обладание некоторым свойством или же наличие некоторого отношения («это белое», «это слева от того» и пр.). Такие предложения обозначают элементарные факты. С помощью логических связей атомарные предложения соединяются в молеку-

лярные; при этом, однако, молекулярные факты сами по себе *не существуют*, ибо ничто в мире не соответствует словам «и», «или», «если». Молекулярные предложения суть функции истинности входящих в них атомарных предложений. В концепции Витгенштейна периода «Логико-философского трактата» элементам языка («имена») также соответствуют элементы реальности («объекты») как их семантические значения. В отличие от Рассела вопрос о характере «объектов» его не интересовал. Соединение «объектов» дает элементарные, взаимно независимые факты («положения дел»), которые обозначаются в языке с помощью элементарных предложений. Отказ от идеи независимости последних положил начало трансформации учения Витгенштейна на рубеже 30-х годов.

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ, ЛОГИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ — см. *Неопозитивизм*

ЛОРЕНЦ (Lorenz) Конрад (1903 - 1989) — австр. биолог и философ, один из основателей эволюционной эпистемологии*. Лауреат Нобелевской премии 1973 по физиологии и медицине. Заложил физиологический фундамент современной этологии, науки о поведении животных. Свою эпистемологическую концепцию Л. назвал «эволюционистской теорией знания». В 1941 он опубликовал статью «Кантовская доктрина *a priori* в свете современной биологии», в которой доказывал, что природу и генезис основополагающих структур опыта, соответствующих *a priori* Канта, можно объяснить на основе биологической эволюции. Под давлением естественного отбора в течение миллиона лет наши органы чувств и мыслительный аппарат формировались так, чтобы обеспечить функционально адекватное представление о реальности. Так, например, Л. доказывал, что в самой структуре, биохимическом составе и динамике глаза отраже-

ны оптические характеристики окружающей среды, закодированы законы оптики. Если бы это было не так, то люди просто не выжили бы как биологический вид. Когнитивные структуры познавательного аппарата априорны в смысле независимости их от личного опыта, однако они перестают быть таковыми, если рассматривать их развитие в процессе эволюции. Для человека как родового существа они являются апостериорными.

Теорию познания Л. и его последователей еще называют *биоэпистемологией*, поскольку сама жизнь характеризуется ими как познавательный процесс, как «когногенез». Биоэпистемология, по Л., способна объяснить генезис наших когнитивных структур от уровня инстинктов и чувственного восприятия до уровня повседневно здравого смысла. При столкновениями с областями реальности, недоступными нашему обычному (повседневному) опыту (например, области микромира), наш врожденный когнитивный аппарат начинает давать сбой и обнаруживает свои границы, поскольку эволюционно он приспособлен лишь к обычной окружающей среде.

В своем понимании природы и методов научного познания Л. исходил из того, что истинная естественная наука является индуктивной. Следуя позиции Виндельбанда*, он полагал, что познание проходит через три стадии: описания, систематизации и номотетическую стадию. Понимание в индуктивной науке — это сведение специальных законов данного уровня к более общим законам, действующим на следующем уровне реальности. При этом недопустимо «прыгать» через уровни. В то же время Л. считал, что для объяснения определенного уровня реальности нет необходимости знать законы вышележащего уровня. Стратегию объяснения без описания структуры он называл «атомизмом». По его мнению, описательный, «натуралистический» подход не менее важен, чем количественный.

Методологической ошибкой он считал «объяснительный монизм» — объяснение сложной системы, исходящее из свойств одного-двух ее элементов. Под «органической целостностью» он понимал систему двусторонних причинных связей, образующих сложную сеть. Понять отдельные части такой системы можно только одновременно. Для этого необходим метод «широкого фронта», когда сначала описываются самые общие характеристики системы, а затем описание детализируется. С конца 50-х годов Л. занимался социокультурными и общегуманистическими проблемами, связанными с опасностями, которые несет западная техническая цивилизация. Среди них в качестве главных он выделял этические проблемы.

Е.А. Гороховская

☞ Агрессия: так называемое зло. М., 1994; Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. W., 1963; Die Acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München, 1971; Die Rückseite des Spiegels. München; Zürich, 1973; Der Abbau des Menschlichen. München, Zürich, 1983.

ЛОРЕНЦЕН (Lorenzen) Пауль (р. 1915) — нем. математик, логик и философ. В 1946-62 работал в Боннском и Кильском ун-тах, в 1962-80 — в Эрлангенском ун-те. Л. — основатель (вместе с В. Камлахом) так называемой *эрлангенской школы* в философии науки* и главный представитель нем. *конструктивной* теории науки. Конструктивизм Л. представляет собой философское обобщение построенной им концепции оперативной (конструктивной) логики и математики. При исследовании проблем конструктивного обоснования геометрии Л., опираясь на идеи Динглера*, первоначально считал, что, поскольку в геометрии речь идет об анализе не фигур, а природных объектов, она является не частью математики, а разделом *протофизики*. Впоследствии Л. изменил эту точку зрения и стал трактовать геометрию как теорию форм математических фигур, в которой из ис-

ходных форм по принятым правилам конструирования получаются производные формы фигур. Построенная им в 1962 общая теория абстракций охватывает математику структур, конструктивную теорию множеств, конструктивную теорию вероятностей и общую семантику. Формулируя программу эрлангенской школы и разрабатывая принципы философского конструктивизма, или конструктивного метода, Л. подчеркивает роль языка при построении специальных научных дисциплин и человеческой практики в целом. Наука как высшая форма обобщения повседневной практики должна, по его мнению, быть сведена к «жизненному миру», к множеству человеческих и ценностных ориентиров. В этом контексте практику предворяет логическая пропедевтика, которая дает конструктивное обоснование практической философии на основе исследования типов моральных поступков, форм аргументации и человеческих норм.

☞ Einführung in die operative Logik und Mathematik. В., 1955; Konstruktive Wissenschaftstheorie. Fr./M., 1974; Grundbegriffe der technischen und politischen Kultur. Fr./M., 1985.

ЛУКАСЕВИЧ (Lukasiewicz) Ян (1878-1956) — польск. философ и логик, один из главных представителей Львовско-варшавской школы*, зачинатель исследований по математической логике в Польше. С 1902 — проф. Львовского и Варшавского унтов, после мировой войны — проф. Королевской Ирландской академии наук (Дублин). Целью логических исследований Л. считал прежде всего разработку точных методов анализа философских рассуждений. Критикуя психологизм* и априоризм в логике, он выдвинул идею логического плюрализма*: различные логические системы способны эксплицировать различные онтологические теории. Так, классическая двузначная логика эксплицирует принцип «жесткого» детерминизма в философском

и научном мышлении, тогда как переход к многозначной логике позволяет проводить корректные «индетерминистские» рассуждения. Под индетерминизмом Л. понимал вероятностную трактовку причинности. В русле этих идей в начале 20-х годов впервые в истории логики он разработал многозначные формальные системы. Л. является одним из основоположников современной неклассической логики; ему принадлежат важные результаты в модальной, интуиционистской, вероятностной, бесконечнозначной логике, новаторские идеи в теории дедукции, в логической семантике*. Он провел ряд исследований по проблемам аксиоматизации силлогистики, по истории логики; им введена оригинальная символика, успешно применяемая в современных логико-математических исследованиях. Философские взгляды Л. не получили систематического выражения. Он был убежденным сторонником рационализма в противовес субъективизму и иррационализму. Основным оружием рационализма Л. считал логико-семантический анализ языка науки и философии, структуры научных и философских теорий, проявления смысла понятий. В отличие от представителей неопозитивизма*, Л. подчеркивал важное значение теоретического уровня научного знания, несводимого к языку наблюдения. Однако, склоняясь к инструменталистской трактовке концептуальных схем в науке, Л. разделял некоторые принципиальные положения логических позитивистов.

☞ Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; О детерминизме // Вопросы философии. 1995, № 5; Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane. Warszawa, 1961; Selected Works. Amsterdam, 1970.

ЛУКАЧ (Lukács) Дьёрдь (1885-1971) — венг. философ, литературовед и общественный деятель, представитель марксизма*. В 1909 защитил диссертацию «Форма драмы». Его ра-

бота «Душа и формы» вышла в свет по-немецки в 1911. В 1913-18 участвовал в работе «Воскресного кружка», иницировавшего возникновение в 1917 «Свободной школы гуманитарных наук» в Будапеште. С 1913 — в Гейдельберге, где Л. знакомится с Э. Ласком, С. Георге, Ф. Гундольфом, слушает лекции Рикерта* и Виндельбанда*, входит в круг Вебера*. В 1914 начал работу над докторской диссертацией о связи этики и истории (на примере Достоевского), а также над исследованием «Теория романа». 1916 — возвращение в Будапешт. Признанный негодным к военной службе, занимается почтовой цензурой. В 1916-17 живет попеременно то в Будапеште, то в Гейдельберге (здесь пишет «Гейдельбергскую эстетику»), пока наконец прочно не обосновывается в Будапеште. Участвует в работе «Свободной школы гуманитарных наук», начало которой было положено Мангеймом*, Э. Шабо, Б. Фогарачи и А. Хаузером. В 1918, отказавшись от диссертационных планов, вступает в только что созданную Коммунистическую партию Венгрии. Испытывает сильнейшее влияние синдикализма Э. Шабо, идей Г. Роланд-Хольст и Р. Люксембург. С марта по август 1919 — заместитель наркома, а затем — нарком просвещения в Советском правительстве Б. Куна и политком Пятой красной дивизии. После падения советской диктатуры Л. уходит в подполье, а позже перебирается в Вену. В октябре 1919 арестован. В ноябре 1919 возвращение в защиту Л. подписывают Ф.Ф. Баумгартен, Р. Беер-Хофман, Р. Демель, П. Эрнст, Б. Франк, М. Харден, А. Керр, Генрих и Томас Манны, Э. Преториус, К. Шеффер. В конце декабря 1919 Л. отпущен на свободу. В 1920 выходит в свет «Теория романа». С 1920 Л. играет одну из ведущих ролей в венгерской компартии в эмиграции. Статья «К вопросу о парламентаризме» вызывает критику Ленина, а появившаяся 1923 работа «История и классовое сознание» — нападки Бухарина

и Зиновьева на Пятом всемирном конгрессе Коммунистического Интернационала. В 1924 публикует работу «Ленин. Исследование взаимосвязи идей», в 1926 — «Мозес Хесс и проблема идеалистической диалектики». В 1928-29 Л. под псевдонимом «Блюм» распространяет так называемые «блюмовские тезисы», в которых утверждает невозможность непосредственного перехода от режима Хорти к диктатуре пролетариата и впервые выдвигает идею демократической диктатуры. Исполком Коммунистического Интернационала в открытом письме членом Компартии Венгрии критикует Л. за «правый уклон». Л. принимает критику и устраняется от активной партийной работы. В 1930-31 после высылки из Австрии Л. находится в Москве, работает в Институте марксизма-ленинизма. Здесь он получает возможность ознакомиться с недавно расшифрованными «Философско-экономическими рукописями» Маркса. В 1931-1933 Л. живет в Берлине, оказывает поддержку Союзу пролетарских писателей-революционеров. В 1933 — эмиграция в Советский Союз. В том же году выступает с самокритикой по поводу «Истории и классового сознания». С 1933 по 1938 — сотрудник Института философии АН СССР. В 1933-45 — сотрудничество в журнале «Иностранная литература». В 1936 начинает работу над исследованием «Исторический роман», в 1938 завершает труд «Молодой Гегель» (опубликован в 1948). В 1938-39 участвует в дискуссии об экспрессионизме. В декабре 1944 возвращается в Венгрию. Л. становится членом венгерского парламента, членом Президиума Венгерской Академии наук, членом Совета патриотического Народного Фронта, членом Совета мира и профессором эстетики и философии культуры в ун-те Будапешта. В 1946 — публичная дискуссия с Ясперсом* на тему «Европейский дух перед лицом марксизма», в которой Л. формулирует свой старый тезис о союзе социалистичес-

ких и демократических сил перед лицом общего врага — фашизма. В 1947 — выходит в свет работа «Литература и демократия». В 1948 участвует во Всемирном конгрессе творцов культуры во Вроцлаве с докладом об ответственности интеллектуалов. 1949 — участие в гегелевской конференции в Париже. Возобновление нападков на Л., новые обвинения в «правом уклонизме», на которые Л. отвечает самокритикой. За этим вновь следует вынужденное самоустранение Л. из политической жизни. Сотрудничает с берлинским издательством Ауфбау-Ферлаг, где публикует «Экзистенциализм или марксизм» (1951), «Разрушение разума» (1954) и др. работы. Л. становится чл.-корр. Немецкой Академии Наук в Берлине. 15 июня 1956 под председательством Л. проводится философская дискуссия по проблемам литературоведения и философского образования в ун-тах. Здесь Л., осмысливая ситуацию, сложившуюся в Венгрии после XX съезда КПСС, впервые открыто выступает с критикой сталинизма. В Политической Академии Венгерской Рабочей Партии Л. читает свой знаменитый доклад «Борьба прогресса и реакции в современной культуре». В это же время проходит дискуссия по впервые официально изданным «Блюмовским тезисам», в результате которой они получают принципиальное признание. С октября по ноябрь 1956 занимает пост министра народного просвещения в правительстве Имре Надя. После поражения Венгерской революции Л. высылают в Румынию. Весной 1957 он возвращается в Венгрию, живет замкнуто, занимается преимущественно эстетическими и этическими исследованиями. В 1957-60 в Венгрии и ГДР происходит пересмотр идей Л., заканчивающийся обвинением в «ревизионизме». С 1961 до своей кончины Л. работает над «Онтологией общественного бытия», первоначально замышлявшейся как труд по этике. В 1968 Л. пишет политическое завещание «Демок-

ратизация сегодня и завтра», увидевшее свет только в 1985.

Одна из причин, по которой труд Л. «ИСТОРИЯ И КЛАССОВОЕ СОЗНАНИЕ» (1923) до сих пор не потерял актуальности, состоит в том, что внимание работы сосредоточено на двух проблемных комплексах, которые оказались вне поля зрения теоретиков Второго Интернационала: это проблема тотальности и проблема отчуждения*, самостоятельно открытая Л. за десять лет до его знакомства с ранними рукописями Маркса. «История и классовое сознание» — итог и теоретическое развитие борьбы Л. не только за организационную, но также интеллектуальную, философскую и культурную эмансипацию пролетариата. Речь идет о формировании идеологии авангарда, который сознательно выступает за новый жизненный уклад и тем самым за осуществление воли пролетариата к власти*. Классовое сознание, по Л., есть выражение по сути своей безусловной, но по тактическим соображениям наступательной воли к власти и одновременно теоретическое основание практической притязаний молодой политической оппозиции. Пролетарии, не имеющие ничего, имеют все же общее классовое сознание, которое дает им возможность проводить свою власть, фундаментально изменяя тем самым условия своего существования. Пролетариат одержит борьбу над капитализмом тогда, когда принудит буржуазное общество к самопознанию, что неминуемо выявит всю проблематичность этого общества. Борьба пролетариата за общественное сознание параллельна экономической борьбе. Приведение общества к самосознанию фактически означает руководство обществом. Борьба пролетариата осуществляется поэтому не только как борьба за власть, но и как борьба за преодоление буржуазной идеологии* и замену ее новым — теперь уже единственным — пролетарским сознанием. Основной инструмент этой борьбы — исторический материа-

лизм. Последний, однако, есть также продукт самого буржуазного общества, результат критического развития его самопознания (включающего и тенденцию к снятию).

Исходным для Л. служит тезис о том, что в условиях развертывающегося товарного производства в буржуазно-капиталистическом обществе овеществление превратилось в универсальный феномен. Л. подвергает этот феномен детальному анализу, опираясь на марксов анализ формы стоимости, а точнее на главу о товарном фетишизме («Капитал». Т. I.), которая, по его мнению, воплощает в себе самую суть исторического материализма как самопознания пролетариата путем познания капиталистического общества и предшествующих ему стадий общественного развития. Пытаясь сделать философские выводы из экономической теории Маркса, Л. объясняет связь между опосредованной меновой стоимостью капиталистической экономикой и деформацией жизненного мира (овеществлением) с помощью модели товарного фетишизма. Это представляется Л. возможным, поскольку в структуре товарных отношений он усматривает прообраз всех предметных форм и соответствующих им форм субъективности буржуазного общества. Непосредственное бытие рабочего включает его в процесс производства в качестве простого объекта. Однако когда становится ясно, что существуют определенные предпосылки подобной непосредственности, что она представляет собой результат множества различных опосредований, фетишистские формы товарной структуры начинают распадаться. Рабочий узнает в товаре себя самого и свое собственное отношение к капиталу. В той мере, в какой он практически еще не способен выйти за пределы этой объективной роли, его сознание есть самосознание товара или, иными словами, самопознание, саморазоблачение основанного на производстве товаров и товарном обмене капиталистического общества.

По мере развития капитализма товарная форма превращается в форму господства над обществом, подчиняя единому экономическому процессу все общественное бытие. Это, по мнению Л., позволяет мыслить товар и в качестве универсальной категории совокупного общественного бытия, и в его неискаженной сущности. Основу овеществления также составляет товарное отношение, или, по выражению Л., сущность товарной структуры. Последняя сообщает любому отношению характер вешности и ту «призрачную предметность», которая за своими жесткими и внешне рациональными установлениями полностью скрывает изначальную суть отношения, а именно то, что оно есть отношение между людьми. При капитализме общественные *характеристики труда* предстают как *естественные свойства вещей в обществе*; деятельность человека, его труд противопоставляются ему как нечто объективное, от него независимое, имеющее свои собственные, чуждые человеку законы, которым он вынужден подчиняться.

Эти основоположения развиваемой Л. теории овеществления, на которые так любят ссылаться представители современного «критического» марксизма, было бы все же неправильно рассматривать как исторически точную реконструкцию марксовской концепции овеществления и определения. Они отражают скорее метафизическую гипостазацию отдельных моментов концепции Маркса. Неслучайно уже в 1938 в книге о Гегеле, которая фактически стала основой «Онтологии общественного бытия», Л. отказывается от этих положений.

Фолькер Кайза (Эрфурт)

- ☞ *Материализм и пролетарское сознание // Вестник Социалистической Академии. 1923. кн.4-6 (главы из «Истории и классового сознания»); Своеобразие эстетического. Т. 1-4. М., 1985-86; Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987; К онтологии общественного бытия.*

M., 1991; Werke. Neuwied, Berlin, 1962 ff. (17 Bde.); Tagebuch, 1910-11, B., 1991; Demokratisierung heute und morgen. (Hrsg. von L. Sziklai). Budapest, 1985; Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Budapest, 1985; Briefwechsel 1902-1917. Budapest, 1982.

☞ Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagkreis. Fr./M., 1985; Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Emsdetten (Westf.), 1974.

ЛУМАН (Luhmann) **Никлас** (р. 1927) — нем. социолог. Закончил юридический факультет Фрейбургского ун-та, в 1950-е работал в земельных органах государственного управления. В 1960-61 стажировался в Гарвардском ун-те у Т. Парсонса, затем работал в Высшей школе наук управления в Шпейере, возглавлял отдел Центра социальных исследований в Дортмунде. С 1968 по 1993 — проф. общей социологии и социологии права Билефельдского ун-та.

Л. известен как автор одной из самых оригинальных версий системного подхода в социологии. Его концепция, претерпевшая на протяжении более чем трех десятилетий значительную эволюцию, была с самого начала нацелена на универсальность и до сих пор сохраняет ряд исходных принципиальных установок. Важнейшая среди них — отказ от онтологии* и «онтологической метафизики». Утверждение о том, что «бытие есть, небытия же нет» Л. в разные периоды своего творчества атакует по-разному, но всегда радикально. Не тождество, но различие, не самостояние бытия, но то, что могло бы быть и другим, *контингенция* (ненеобходимость) оказываются в центре внимания. Отсюда следует отказ от понятия причины и причинного объяснения в пользу более широкого понятия функции и функционального объяснения. Однако и функция понимается не как род телеологической причинности, но как смысловая схема, организующая поле возможных сравнений и соотношений контингентного. Изучаемые социологом структуры оказываются

тогда лишь одними из возможных (функционально эквивалентными другим возможностям) способов решения проблем, а исполняемые ими функции — лишь одними из возможных исходов их действия. Так обосновывается «функциональный структурализм», переворачивающий традиционное структурно-функциональное соотношение структуры и функции.

Радикализация функционализма ведет к построению своеобразной версии системного подхода. Социология для Л. — теория социальных систем, а эти последние он трактует, опираясь, с одной стороны, на кибернетические концепции и общую теорию систем, а с другой, — обогащая свое видение проблемы сугубо философской постановкой вопроса. Своеобразное совмещение кибернетики с феноменологией Гуссерля* и (в менее явной форме) немецкой философской антропологией дополняется (также не всегда явно) «операциональной диалектикой» Г. Юнтера. В 60-70-е годы Л. пишет ряд теоретических работ, концептуальное ядро которых можно изложить следующим образом. Системы — это некоторое стабилизированное различие внутреннего и внешнего, но системы не «сущности» и не «целое, которое больше своих частей». Поэтому у них нет основной цели, которая в открыто организационных и холистских концепциях понимается как поддержание существования системы. Вместо этого Л. предлагает говорить о «редукции комплексности». Комплексность не есть некое состояние мира. Перепад комплексности означает отношение между системой и миром. Мир всегда сложнее системы, потому что он не может быть только проекцией ее собственной организации («окужающим миром»), но содержит в себе также и другие системы. Большая, чем у системы, сложность мира, вызывает необходимость тем или иными способом справляться с ней. Это и есть редукция комплексности, относительно

которой устанавливается функциональная эквивалентность. Однако сложность — не просто заранее данное свойство мира. Сама система в ходе функционирования вносит вклад в повышение сложности. Мир не детерминирует ее действий. У нее есть возможность выбора. Выбирая то или иное действие, она упрощает ситуацию, но упрощение оборачивается усложнением: каждое действие влечет за собой множество следствий, которые не поддаются учету. Редукция сложности означает повышение сложности. Чтобы реагировать на усложнившийся мир, система умножает число состояний, совместимых с ее структурой, т.е. усложняется, а это еще более усложняет результаты ее функционирования. Ей становится все сложнее реагировать даже на себя самое. Таким образом образуются внутренний и внешний горизонты как области, в пределах которых может совершаться отбор информации и выбор способов совершения действий. В особенности это относится к системам, конституирующим смысл: психическим и социальным. Смысл постоянно отсылает к иным возможностям переживания и действия и контролирует доступ к этим иным возможностям. При смысловой форме редукции сложности нет необратимого выбора: отвергнутые возможности сохраняются именно как возможности. Горизонты суть смысловые горизонты. Смысл имеет три измерения: предметное, временное и социальное. Первое из них означает тождественность чего-либо *в отличие* от иного. Временное фиксирует тождественность настоящего в горизонтах прошлого и будущего. В социальном измерении согласие существует на фоне возможного разногласия. В этих измерениях профилируются и проблемы системы, и способы решения проблем. В эту общую схему встраиваются затем все социологические категории, такие как «действие», «норма», «ожидание», «роль», «институт» и т.д. Теоретические позиции Л. оконча-

тельно оформляются в конце 60-х и получают концентрированное выражение в его речи «Социологическое просвещение», название которой затем перешло на регулярно выходящие сборники его статей (с 1970 вышло 6 томов), а также в известных работах «Понятие цели и рациональность системы» и «Легитимация через процесс». Именно с этих позиций Л. вступает в полемику с Хабермасом*, давшую начало одной из самых продолжительных дискуссий по теоретической социологии в ФРГ (она документирована в совместном труде Хабермаса и Л. «Теория общества или социальная технология: что дает теория систем?») и трех дополнительных томах, вышедших в 1971-75).

Со второй половины 70-х годов Л. пересматривает ряд важных основоположений своей концепции. Он отказывается от универсальных притязаний теории систем, но только в том смысле, что на ее место приходят три несводимых одна к другой «супертеории»: теория систем, теория коммуникации и теория эволюции. Каждая из супертеорий вводит некоторые ограничения, комбинация которых является условием конкретности той теории, которая опирается на супертеорию. Одновременно Л. весьма сильно меняет свой концептуальный аппарат. В логике он опирается на так называемое «исчисление форм» Дж. Спенсера Брауна. В биологии — на концепцию «аутопоiesиса», разработанную Х. Матураной и Ф. Варелой. В кибернетике — на «кибернетику второго порядка» Х. фон Фёрстера. Место «радикального функционализма» занимает «радикальный конструктивизм». Окончательное оформление эта концепция получает в работе «СОЦИАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ. ОЧЕРК ОБЩЕЙ ТЕОРИИ» (1984).

Социальные системы возникают благодаря взаимодействию людей, но люди не являются составляющими систем и не рассматриваются в качестве субъектов — носителей систем.

Теоретизирование начинается с наблюдения, а наблюдение, согласно логике Спенсера Брауна, предполагает двуединую операцию: различение и указание (на). Указывать на наблюдаемое значит проводить различение. Указание на то, что «имеются системы», — основополагающее различение системной теории. Системы, таким образом, — не аналитические приспособления, не способ избирательной организации «данных», но нечто реальное. Вместе с тем, это утверждение не должно пониматься и в духе старой онтологии, поскольку оно сопряжено с характером нашего наблюдения. Различающее наблюдение — это «наблюдение первого порядка». «Наблюдение второго порядка» — это наблюдение наблюдателя. Смысловые системы не только реагируют на окружающий мир, реальность которого становится для них тем, что она есть, лишь благодаря использованию соответствующих различений. Они также способны наблюдать свои различения, хотя и не в том же самом акте, в каком эти различения совершаются. Наконец, они способны к наблюдению различений, используемых другой системой. Любое наблюдение является вместе с тем и операцией данной системы. Самонаблюдение повышает гибкость системы в ее отношении к окружающему миру, однако любое различение остается невидимым как таковое в момент его применения. Система не просто не может видеть того, что не различается при помощи данного различения, но она не способна увидеть свое «слепое пятно», невидимость невидимого. Различение не различает самое себя (так, в рамках различения истинного и ложного невозможно поставить вопрос об истинности самого этого различения), т.к. то единство, в котором совершается различение, не может быть отличным от чего-то иного тем же способом. Наблюдение второго порядка, не сопряженное с функционированием системы, — это внешнее наблюдение. Система ориентирована на собствен-

ные различия, а потому каждая ее операция, хотя и отлична от другой ее операции, отсылает к операциям той же самой системы. Таким образом, системы *самореферентны*. Даже отсылка к иному («инореференция») совершается лишь на основе собственных системных различий. Различение внутреннего и внешнего вводится внутри самой системы и оказывается не «объективным» отличием системы от мира, а ее собственной операцией. Но совершение одной операции, поскольку оно возможно лишь с отсылкой к другой операции, означает, что система полностью производит самое себя. Она есть *аутопойетическая* (самопроизводящая) система. Аутопойесис не означает независимости от окружающего мира и творения из ничего. Он возможен лишь при наличии структурной пары, связки системы и окружающего мира. Мир, коррелятивный системе, есть условие возможности ее самопроизводства, аутопойесис же означает, что внутри системы нет ничего, что не было бы элементом системы, а элементы системы могут быть произведены лишь ею самой.

Элементы системы темпоральны, они суть события, локализованные во времени, в горизонтах прошлого и будущего. Все действительные события совершаются настоящим и в этом смысле они одновременны. В социальных системах события суть коммуникации. Коммуникация представляет собой единство различения сообщения (от кого-то к кому-то), информации (заключенной в сообщении) и понимания (как информации, так и сообщения тем, кому они адресованы). Системы коммуникации наблюдаются как системы действия. Самая обширная система коммуникаций — это общество. Общество включает только коммуникации и все коммуникации. Поэтому современное общество есть мировое общество. Оно уже не может пониматься ни как самая совершенная форма человеческого общения (в смысле перфекционизма «древнеевропейских», как их называет Л., заимствуя этот термин у

Й. Риттера, концепций политики и государства), ни, в противоположность государству, как «гражданское общество». Оно представляет собой самую обширную социальную систему, охватывающую все остальные как горизонт всех возможных коммуникаций. Коммуникации подсоединяются только к коммуникациям, те — к другим коммуникациям и т.д. Поэтому общество как мировое общество есть имплицитированная в каждой коммуникации возможность бесконечного продления этого ряда, ограниченного лишь тем, что за пределы коммуникаций в коммуникации выйти нельзя. Общество не поддается радикальному отрицанию: все преобразования могут быть совершены лишь внутри общества; все упования, нормы, все идеи трансцендентного сопряжены с определенной структурой общества, его самонаблюдением и самоописанием.

Аутопоиесис общества реализуется через общественные системы разного типа и разного уровня. Л. называет три уровня образования систем: интеракции (простые социальные системы, непосредственное взаимодействие присутствующих), организацию (границы которой определяются правилами членства) и собственно общество. Поскольку общество охватывает все виды коммуникаций, интеракции и организации включены в общество, однако они отличаются от общества внутри общества. Общественные системы дифференцированы сообразно функциям. Они по-разному бинарно кодируют информацию и, соответственно, используют разные символически обобщенные средства коммуникации. Бинарное кодирование означает, что каждый из кодов предполагает возможность позитивного и негативного значения, которое производится и контролируется в самой системе. «Ложное» — это не то, что вне науки, но то, что в самой науке квалифицируется как ложное. Неправое — то, что квалифицируется как таковое в рамках права. Невыгодные сделки, отсутствие собственности — эконо-

мические квалификации. Современное общество отличается, с одной стороны, универсализацией кодов, а с другой, — их более специальным применением. Например, все, что рассматривается с точки зрения хозяйственного использования, редуцируется к денежному выражению, рассматривается в монетарной форме. Но при этом за деньги теперь нельзя купить многое из того, что покупалось в прежние времена (друзей, спасение души, политическое влияние). Коды во все большей мере становятся чистыми кодами, системы общества дифференцируются относительно друг друга и замыкаются. Политика, хозяйство, искусство, наука, право, религия аутопоиетичны и автореферентны, над ними нет высшего, объемлющего единства. Единство общества не реализуется через какую-то специальную систему.

Концепция Л. на протяжении последних десятилетий является постоянной темой дискуссий в ФРГ. С 80-х интерес к ней растет также и за рубежом, переводы сочинений Л. появляются в Италии, Японии, Англии, США, Бразилии и России.

А.Ф. Филиппов

Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. М., 1991; Понятие риска // THESIS. 1994, № 5; Soziologische Aufklärung. Bde. 1-6. Opladen, 1970-1995; Zweckbegriff und Systemrationalität. Neudruck, Fr./M., 1973; Legitimation durch Verfahren. 2. Aufl. Neuwied, B., 1975; Funktion der Religion. Fr./M., 1977; Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. Fr./M., 1984; Liebe als Passion. Fr./M., 1981; Die Wissenschaft der Gesellschaft. Fr./M., 1988; Die Wissenschaft der Gesellschaft. Fr./M., 1991; Beobachtungen der Moderne. Opladen, 1992; Die Kunst der Gesellschaft. Fr./M. 1995.

ЛЬВОВСКО-ВАРШАВСКАЯ ШКОЛА — одна из школ европейской аналитической философии*, образованная группой логиков и философов, работавших в период между двумя мировыми войнами в Варшаве и

Львове. Основатель школы — Твардовский*, ученик Brentano*. Главные представители: Лукасевич*, Лесьневский*, Котарбинский*, Айдукевич*, Тарский*, Т. Чезовский, З. Завирский, В. Витвицкий, В. Татаркевич, С. и М. Оссовские, Б. Собоцинский, Х. Мельберг, С. Леевский, М. Кокшинская, И. Домбска, К. Куратовский, Е. Слупецкий и др. Для школы было характерно резко отрицательное отношение к иррационализму*, стремление к сближению философских и научных исследований, к приданию философским рассуждениям доказательного и логически строгого статуса. Важнейшим средством достижения этих целей считался логический анализ языка науки и философии, способствующий устранению неточностей и двусмысленностей, которыми, как полагали представители школы, питаются спекулятивные философские концепции. Школа внесла значительный вклад в теорию множеств, логическую семантику и семиотику, модальную и многозначную логику, в разработку «неоклассических» систем математической логики. Представителям школы принадлежат ценные металогические и методологические исследования (теория индукции, строения и функции научной теории, разработка аксиоматического метода, исследования по теории вероятностей, принципы построения иерархии формализованных языков), ряд важных работ по психологии, социологии, науковедению, истории философии и логики.

Философские воззрения представителей школы не были однородными и вполне последовательными; их эволюция происходила в сторону размежевания реалистических, материалистических и идеалистических тенденций. Ориентировка на логико-аналитические методы, скептицизм по отношению к традиционной («доаналитической») философии, идеи «демаркации»

онизма («очищения») языка науки и философии от «псевдопонятий» и связанных с ними «псевдопроблем» мировоззренческого плана, стремление к эмпирическому обоснованию научного знания сближали Л.-в.ш. с логическим эмпиризмом*. Но наряду с неопозитивистской в школе были и другие, иногда противоположные неопозитивизму тенденции. Отдельные ее представители развивали философию материалистического номинализма* (Котарбинский, Лесьневский, З. Завирский, Л. Хвистек, С. Балеи), теорию познания в духе феноменологии* (Ингарден*, Б. Блаустейн), неомистическую концепцию истины (Й. Саламуха, Ф. Климке), конвенционалистскую концепцию научных теорий (Айдукевич). В борьбе с иррационализмом и субъективным идеализмом Л.-в.ш. пыталась найти твердую опору в науке, ее методах и результатах. Школа сыграла значительную роль в польской науке и культуре первой половины XX в., выдвинула польских логиков и математиков на видное место в мировой науке. Она создала устойчивую традицию философских исследований, образования и коммуникации в философском сообществе, способствовала повышению престижа и роли философии в польской культуре. Школа распалась в 1939 после оккупации Польши. Некоторые ее представители погибли, другие эмигрировали. После второй мировой войны часть представителей школы участвовала в процессах культурного возрождения страны, в развитии польской высшей школы и академических философских исследований.

В.Н. Порус

- S. Zameski. Koncepcja nauki w szkole Lwowski-Warszawskiej. Wrocław, 1977; J. Wolenski. Filozoficzna szkoła Lwowski-Warszawska. Warszawa, 1985; Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole Lwowski-Warszawskiej. Wrocław, 1987.

М

МАКИНТАЙР (MacIntyre) **Александр** (р. 1929) — брит. философ, проф. ун-тов Лондона, Манчестера, Оксфорда, Эссекса; с 1970 живет в США, проф. в ун-те Бостона, с 1988 — проф. ун-та Нотр-Дам (США). Интересы М. сосредоточены в области моральной философии. Усматривая причины культурного кризиса современности в этическом упадке, спровоцированном идеями Просвещения, М. апеллирует к Аристотелю. Однако влияние М. в англо-американских философских кругах обусловлено не столько его моральным ригоризмом, сколько острой критикой им интеллектуальных конвенций, сложившихся внутри аналитической философии*.

☞ *Secularization and Moral Change*. L., 1967; *Marxism and Christianity*. N.Y., 1968; *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 1981; *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, 1978; *Интервью // Вопросы философии*. 1996, №1.

МАКЛЮЭН (McLuhan) **Херберт Маршалл** (1911-1980) — канадский философ, социолог, теоретик коммуникационных технологий. С 1952 — проф. ун-та в Торонто. М. считал себя учеником канадского историка экономических структур Г. Инниса, увидевшего в технологии коммуникаций формообразующую силу всякой культуры и причину эволюции общества. Коммуникацию М. считает продолжением, экстериоризацией телесных органов и чувств человека. Исторические формы коммуникаций уподобляются им галактикам, которые могут

встречаться, проходить одна через другую, менять свои конфигурации. *Речевая* (аудио-) культура — это, по М., магический мир слуха; устное слово чувственно-синтетично, что создает определенный сенсорный баланс «племенного» человека, существующего в резонирующем мире одновременных связей. Изобретение фонетического алфавита как активного коммуникативного средства вызвало «эксплозию» — продолжающийся уже три тысячелетия взрыв механической технологии, фрагментарной *письменной* культуры, визуальное давление которой гипертрофировало глаз, разделило сознание. Процесс расчленения звуков и жестов с введением алфавита завершился книгопечатанием. Гутенберг, придумав наборный шрифт, открыл путь технологиям (механизациям ремесел). Европа, где произошло образование «галактики Гутенберга», вступила в технологическую фазу прогресса, в которой само изменение становится архетипом социальной жизни. Типография создает первый стандартно воспроизводимый товар, инициирует массовое производство. Возникает индустриализм, массовый рынок, всеобщая грамотность. Образ повторяемой точности — печатный текст — служит моделью того, как должны соединяться люди: племя заменяется ассоциацией индивидов, увидевших свой язык, — гомогенизируются нации. С увеличением скорости обмена информацией, считает М., появляется национализм как новое представ-

ление о групповой общности, идея нации — интенсивный и обманчивый образ групповой судьбы, выражающий экономическое и политическое единство структур массового производства.

Следующий тип общества, согласно М., вырастает на основе коммуникаций с помощью *электронных средств*. Мозаичность телевидения действует как «синэстетическая сила», объединяющая чувства и возрождающая роль тактильности. Если в механический век в пространство проецировались телесные органы человека, то в электронный век наружу выводится нервная система, поглощающая, распространяясь в планетарном масштабе, пространство и время. Реакция снова становится мгновенной, возникает состояние всеобщей включенности. По мнению М., электронные коммуникации воссоздают общину, «глобальную деревню». Возникает эффект «имплозии» — «взрывного» сжатия пространства, времени, информации. М. полагал, что люди оказываются на пороге «раскрепощенного и беззаботного мира», в котором человечество действительно может стать единой семьей. Вместе с тем он отмечал, что бурное развитие современных информационных технологий ведет к тому, что содержание коммуникации отступает на задний план, становится во многом случайным, ситуативным, тогда как средства ее осуществления приобретают угрожающие возможности в плане манипулирования сознанием людей.

☞ The Gutenberg Galaxy. Toronto, 1962; Understanding Media. N.Y., 1963; City as Classroom (with K. Hutcheon and E. McLuhan.). N.Y., 1977.

МАЛКЕЙ (Mulkey) Майкл (р. 1936) — брит. социолог и философ науки, известен своими работами по методологии социального анализа науки и критике «стандартной концепции» в социологии знания*, идущей от Мангейма* и Мертона*. По М., стандартная концепция исключает

из сферы социологического анализа содержание естественнонаучного знания в силу того, что принимала без возражений концепцию науки неопозитивизма*. В последнем научное знание объявляется автономным, независимым от социальной среды, поскольку в его основе лежит совокупность надежно установленных фактических данных. Философия науки постпозитивизма* (Кун*, Дж. Равец, Полани*, Н.Р. Хэнсон и др.) пересматривает неопозитивистскую модель знания, прежде всего в понимании «теоретической нагруженности» научного наблюдения и эмпирических фактов и связи теоретических интерпретаций с нормами и идеалами науки, принятыми в определенных *научных сообществах**. На этой основе М. предпринял попытку создания нового типа социологии знания, исходящей из идеи *социального конструирования* научного знания. Эмпирические данные пронизаны теоретическими и языковыми интерпретациями, они не настолько «тверды» и достоверны, чтобы однозначно определять выводы ученых. Это позволяет последним конструировать различные объяснения реальности, активно используя имеющиеся в обществе языковые, символические, культурные ресурсы. В результате научное знание не обладает каким-либо выделенным эпистемологическим статусом, оно включено в культуру и открыто для различных социальных и даже политических влияний.

☞ Наука и социология знания. М., 1983; The Social Process of Innovation. L., 1972.

МАЛКОЛЬМ (Malcolm) Норман (р. 1911) — амер. философ аналитического направления. Учился в ун-те Небраски и в Гарварде, однако решающее влияние на его взгляды оказало пребывание в 1938–39 в Кембриджском ун-те, где он общался с Муром* и особенно с Витгенштейном*. С последним М. встречался и переписывался до его смерти в 1951 и может считаться его учеником и последователем.

М. написал широко известную книгу о Витгенштейне, стремился разъяснить его идеи и метод, а также применить их к тем областям, которые не попали в сферу интересов австрийского философа. Его работы относятся к сферам эпистемологии*, философии религии*, к таким темам философии сознания, как память, состояние сна, проблема «другого сознания*». Одним из центральных для М. является вопрос о взаимоотношении здравого смысла, естественного языка и философии. По сути М. доказывал, что если философ исследует какое-либо понятие и приходит к выводу, расходящемуся со здравым смыслом и естественным языком, то можно быть уверенным, что он совершил ошибку.

☞ Мур и Витгенштейн о значении выражения «Я знаю» // *Философия, логика, язык*. М., 1987; Ludwig Wittgenstein: A Memoir. Oxford, 1958 (рус. пер.: Людвиг Витгенштейн: воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993); *Dreaming*. L., 1959 (рус. пер.: Состояние сна. М., 1993); *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein*. N.Y., 1971; *Thought and Knowledge*. L., 1977; *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*. Oxford, 1986.

МАЛЬРО (Malraux) Андре (1901-1976) — франц. писатель, эссеист, теоретик искусства, политический деятель. В центре его внимания — проблемы человеческой активности, ответственности, жизни и смерти. На взгляды М. большое влияние оказали Гегель, Маркс, Ницше*, Фрейд*, Шпенглер*. В целом его позиция близка к франц. экзистенциализму*. Марксизм*, с его точки зрения, это не столько теория, сколько «воля». Последняя наполняет не только политику, но и всю жизнь человека, причем ее нельзя отделить от разума. В своих романах М. стремился показать это слияние воли и рациональности*, определяя разум как обладание средствами управления людьми и вещами. Анализ воли связан у него с рассмотрением проблем власти и насилия, а также вопроса о ценностях. Главный

ценностью является сознание — инстанция ясности, четкости мысли, данная всегда в своей индивидуальной ипостаси. Сила вместе с вниманием и сознанием составляют стержень того, что М. называл «жизнью».

☞ *Условия человеческого существования*. М., 1935; Надежда. М., 1939; *Les conquérants*. P., 1928; *La psychologie de l'art*. P., 1947-1950; *Antimémoires*. P., 1967.

МАН (Man) Поль де (1919-1983) — амер. литературовед и философ. Получил образование в Брюссельском свободном ун-те, доктор философии Гарвардского ун-та (1960); преподавал в ун-те Джона Гопкинса, а также в Цюрихском, Корнельском, Йельском ун-тах. Испытал влияние Батая*, Бланшо*, Хайдеггера*, Сартра*, Башляра*. Предмет исследования М. — риторика литературной критики. Идея интенциональной риторики, разработанная в духе теории деконструкции*, формируется как реакция на риторическую направленность позднего структурализма* и в связи с переоценкой принципов поэзии романтизма. По М., романтическая апология символа*, обычно отождествляемая с идеалистическим монизмом, скрывает в себе ошибку смешения символа и *аллегории*, которую допускают и поэты, и их критики. Именно аллегория, троп, третируемый романтиками, создает целостность романтического произведения. Однако ирония романтиков подрывает основу целостности, результатом чего оказывается предпочтение ими символа, а это не что иное, как искажение приёма. Риторика в романтической традиции теряет нормативный, или описательный характер. Современная риторика, по М. — это одновременно учение об убеждении и учение о тропах, разоблачение приемов убеждения, разубеждение. Содержащееся в ранних работах Ницше описание риторики как самоиронии стоит в центре той версии деконструкции, которую разрабатывает М. Литературная критика тоже действует на риторическом уров-

не языка. Поэтому современная литературная критика занята переоценкой письма*, переписыванием, а не увязыванием письма с его особенной направленностью. Вот почему критика переживает кризис, а толкования литературы, сопоставляющие ее с внешними явлениями, порождены стремлением избежать кризиса. В основе критики лежит пересказ, требующий мастерского чтения и основанный на принципе пропуска: пропускается непонятное. Взаимодействие пропусков, делаемых автором, критиком и читателем, противостоит желаемому (оценке) во имя действительного — текста, который «сбывается, саморазрушаясь».

- ☞ Blindness and Insight. Minneapolis, 1983; Allegories of Reading. New Haven, 1979; The Rhetoric of Romanticism. N.Y., 1984; Aesthetic Ideology. Minneapolis, 1987.

МАНГЕЙМ (МАНХЕЙМ) (Mannheim) Карл (1893-1947) — нем. социолог, один из родоначальников социологии знания*. С 1930 — проф. социологии во Франкфурте-на-Майне. В 1933 эмигрировал в Великобританию, в том же году стал проф. Лондонской школы экономики. Основной круг его исследований связан с социологией знания и теорией идеологии*, в последние годы жизни занимался проблемами воспитания и образования, изменениями, происходящими в культуре и общественной жизни XX в. (генезис массового общества, планирование в демократическом обществе, смена поколений и их мировоззрений).

Главная работа М. — «ИДЕОЛОГИЯ И УТОПИЯ»(1929). По мнению М., социология знания имеет своим предметом *социальную обусловленность* (детерминацию) различных форм знания и мышления. В теории идеологии он различает два вида идеологии — частичную и тотальную. Частичная идеология выражает идеи и представления отдельного индивида относительно его социального положения. Тотальная идеология — это идеоло-

гия эпохи или класса. Согласно М., социология знания включает в свое изучение тотальные идеологии. Считая знание экзистенциально обусловленным и учитывая взаимосотнесенность всех его смысловых элементов внутри определенной общественной системы, М. отвергает марксismo отождествление идеологии с «ложным сознанием» и делает акцент на функциях идеологии, ее стремлении *защитить существующий порядок*. В отличие от идеологий *утопии* ориентированы на будущее, *на разрушение существующего социального порядка*. В работе он анализирует основные формы утопического сознания — хилиазм анабаптистов, либеральный гуманизм, консервативное сознание и социалистически-коммунистическую утопию.

В концепции социологии знания М. существует ряд внутренних противоречий и трудностей, им не разрешенных. Тезису о универсальной социальной детерминации знания не соответствовало его же убеждение в том, что социально обусловленными являются общественные науки, тогда как в естествознании и математике знание является объективным, беспристрастным и достигается благодаря единообразным и точным методам. Кроме того, М. слишком прямолинейно трактовал связь идеологии и утопии с социальным положением групп и классов, не допуская определенной самостоятельности идеологии, ее зависимости от опосредствующих социокультурных феноменов. В теоретическом наследии М. представители многих направлений современной социологии знания видят концептуальную и методологическую основу своих теоретических построений и эмпирических исследований. Это относится к его пониманию интеллигенции как слоя, заинтересованного в достижении истинного знания об обществе, к его анализу идеологии и утопического сознания, к пониманию исторической обусловленности истины, ко-

торая зависит от знания, считающегося парадигматическим на том или ином этапе развития науки и культуры.

А.П. Огурцов

☞ Структурный анализ эпистемологии. М., 1992; Диагноз нашего времени. М., 1994; Ideologie und Utopie. L., 1929; Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist. L., 1943; Essays on the Sociology of Knowledge. N.Y., 1952; Systematic Sociology. L., 1959.

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА — см.: *Неокантианство*.

МАРГОЛИС (Margolis) Джозеф (р. 1924) — амер. философ, представитель научного материализма*. С 1968 — проф. ун-та Темпла. Поддерживает программу «единства науки», но, в отличие от неопозитивистов, считает, что эта программа должна опираться на следующие новые тенденции развития философии: сближение философских традиций англоязычных стран (аналитическая философия*, *философия опыта*) с традициями континентальной европейской философии (герменевтика*, *философия разума*); сближение философии и методологии естественных и социально-гуманитарных наук; сближение философии и методологии науки с историей науки; акцент на исследованиях проблематики инноваций, развития и научных открытий. Реализация такой программы должна избегать крайностей философского дуализма, с одной стороны, и физикалистского редукционизма* — с другой. Ее онтологической основой должен стать, по мнению М., «нередуктивный» материализм, утверждающий эволюционное («эмержентное») возникновение и несводимость друг к другу различных атрибутов материи. В частности, культурные атрибуты (сущности) не сводятся к их материальным носителям, хотя и не существуют вне или помимо последних. Специфика этих атрибутов определяется *интенцией* и *интенсией* (как свойст-

вами соответственно сознания, или психики, и языка). Культурные сущности демонстрируют единство «знака и типа», т.е. конкретного и абстрактного.

☞ Личность и сознание. М., 1986; Culture and Cultural Entities. Dordrecht, Boston, 1984.

МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882–1973) — франц. философ-неотомист. Первоначально воззрения М. формировались под влиянием Бергсона*, но после принятия католицизма в 1906 он стал приверженцем Фомы Аквинского. С 1994 — проф. Католического института в Париже. Был тесно связан с Институтом средневековых исследований в Торонто (Канада). В 1940–45 жил в США, работал проф. Принстонского и Колумбийского ун-тов. В 1945–48 — посол Франции в Ватикане. В 1948–60 — проф. Принстонского ун-та. М. критиковал философию Нового времени, полагая, что ее представители повинны в разрушении ценностного фундамента средневековой культуры. Прологом к деятельности ведущих теоретиков этой философии ему видится учение Мартина Лютера. Вслед за этим рационализм Декарта привел к крайнему «антропоцентризму», к культуре разума и призыву к манипулированию реальностью. С другой стороны, эмпиристская традиция питала моральный релятивизм, культ выгоды и иные негативные явления. Ответственность за многие беды европейской культуры Нового времени М. возлагал на Руссо, который, неверно интерпретируя «природность» человека, стоял у истоков эгалитаризма и лишённой духовных принципов буржуазной демократии. Критике подвергается и наследие представителей нем. классической философии.

Анализируя современную ему философию и отмечая ее недостатки, М. тем не менее полагал возможным ассимилировать в рамках томистской традиции многие положения Бергсона, Фрейда*, экзистенциализма*, неопозитивизма* и неорационализ-

ма*. Для него свойственно экзистенциальное прочтение томистского учения о бытии: «мистическое фонтанирование» акта существования, исходящего от Бога, является основой мира природы и истории. В области теории познания он придерживался платформы умеренного реализма. Это роднит его взгляды с учением Жильсона*, хотя последний и усматривал в них излишнюю дозу кантианства. М., утверждая возможность непосредственного постижения бытия мыслящим субъектом, обладающим интеллектуальной интуицией, в то же время обращал внимание и на сложный путь опосредования, характеризующий познавательный процесс. Он доказывал необходимость гармонии разума и веры, считал плодотворным главенство теологии и метафизики над конкретными областями теоретического знания, призывал к возрождению религиозно ориентированной философии природы. Исторический процесс, согласно М., подчинен божественному провидению, но одновременно в нем имеется и гуманистический смысл, который постоянно совершенствуется. Единение «града земного» и церковного сообщества — «града Божия», на его взгляд, должно способствовать воплощению в общественной жизни христианско-либерального идеала «интегрального гуманизма». Он пропагандировал идеи солидарности, «персоналистической демократии», христианизации всех областей духовной культуры и экуменического сближения религий. Социокультурный идеал М. получил официальное признание католической церкви после II Ватиканского собора.

Б.Л. Губман

☞ Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991; Философ в мире. М., 1994; Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir. P., 1932; Humanisme integral. P., 1936; Court traité de l'existence et de l'existant. P., 1947.

МАРКСИЗМ. Безоговорочно к М. могут быть отнесены не столь многие философы XX столетия, однако количество современных мыслителей, испытывавших влияние Маркса, чрезвычайно велико. Они находятся в различной степени близости к М.: одни, как Лукас*, Грамши*, К. Корш или Альтюссер*, предпринимает попытки развить М. как философскую и социально-теоретическую традицию, другие, как Блох*, Адорно*, Маркузе* или Хабермас*, используют отдельные положения Маркса для построения собственной системы. В непростых отношениях с М. находились в различные периоды своего творчества Беньямин*, Сартр*, Фуко*, Гваттари*, Лиотар*, Деррида* и др. Идеи М. оказывают заметное воздействие на современную политическую философию (Арендт*, Лефорт*). Для того, чтобы отграничить «догматический», или «ортодоксальный» М., выполнявший функции официальной идеологии в странах бывшего социалистического блока, от М. как направления философской мысли, исследователи и критики используют термин неомарксизм*.

Можно, с известной долей условности, выделить четыре основных направления в современной западной мысли, где отдельные элементы М. играют значительную роль:

— «гуманистическое», к которому относится Франкфуртская школа*, а также «философия надежды» Блоха, «философия практики», сложившаяся вокруг одноименного югославского журнала (Г. Петрович, П. Враницкий, М. Маркович, С. Стоянович) и «философия человека», развивавшаяся преимущественно польскими авторами (Л. Колаковский, А. Шафф);

— «структуралистское» (Альтюссер, Гольдман* и их последователи);

— «психоаналитическое», возникшее из попытки синтеза Маркса с Фрейдом* (фрейдомарксизм*) и с Лаканом* («лаканомарксизм» С. Жижека и Люблянской школы психоанализа);

— «деконструктивистское» (Джей-мисон*, Йельская школа*).

Начиная с 80-х годов для характеристики марксистски ориентированных течений в социальной философии используют также термин *пост-марксизм*. К нему, наряду с классиками (Адорно, Арендт, Хабермас), относят прежде всего таких авторов как Эрнесто Лаклау, Шанталь Муфф, Ален Турен.

□ *J. Derrida. Spectres de Marx. P., 1993; E. Laclau, Ch. Mouffe. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics, 1985; N.P. Mouzelis. Post-Marxist Alternatives. L., 1990; M. Ryan. Marxism and Deconstruction: A critical Articulation. Baltimore, 1982.*

МАРКУЗЕ (Marcuse) Герберт (1898-1979) — нем.-амер. философ и социолог, один из представителей Франкфуртской школы* первого поколения. Изучал философию во Фрейбургском ун-те у Гуссерля* и Хайдеггера*; в 1932 под руководством Хайдеггера подготовил к защите габилитационный труд о Гегеле; работа вышла в свет под заголовком «Онтология Гегеля и теория историчности» (1932), но политические разногласия с Хайдеггером не позволили ее защитить. В 1933 — эмиграция из Германии; с 1934 — сотрудник Института социальных исследований в Нью-Йорке; в 1954-64 — проф. философии и политологии в Бостоне, с 1965 — проф. политических наук в ун-те Сан-Диего (Калифорния); в 60-е — начале 70-х годов принимал деятельное участие в антиавторитарном студенческом движении, став важнейшим идеологом «молодежной революции».

Первой радикальной формулировкой философского мировоззрения М. стала работа «РАЗУМ И РЕВОЛЮЦИЯ: ГЕГЕЛЬ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ» (1940). М. не считает, что связь между западноевропейской рациональностью* и современным капитализмом носит однозначный и неизбежный характер (как то полагали в «Диалектике Про-

свещения» Адорно* и Хоркхаймер*). В западном разуме, по М., имеет место и иное, эстетическое, измерение — способность творческой фантазии, благодаря которой этот разум в состоянии преодолеть сам себя. Уже в этой работе последовательно ведется критика свойственного догматическому марксизму* инструменталистского понятия диалектики. Продемонстрировать освободительный потенциал гегелевской и марксовой диалектической философии истории* М. пытается сначала на основе экзистенциальной аналитики Хайдеггера, а затем — опираясь на идеи Фрейда* («Эрос и цивилизация», 1955). Кризисные явления позднекапиталистического общества вызваны, согласно М., не экономико-технологическими, а культурно-антропологическими причинами. Тоталитаризм* XX столетия представляет собой не только и не столько политический феномен, сколько свидетельство «катастрофы человеческой сущности». Отсюда необходимость «тотальной революции» — полного пересмотра отношения человека к миру и самому себе. Эти мотивы находят дальнейшую разработку в нашедшей кн. М. «Одномерный человек» (1964), а также в «Эссе об освобождении» (1968) и сборнике «Контрреволюция и восстание» (1972). М. усматривает глубинную связь между современными отношениями господства и современной культурой. Этот тип культуры, в свою очередь, тесно связан с репрессией человеческой чувственности, с социальной практикой подавления присущих человеку влечений. Таким образом, наличные общественные отношения укоренены, в конечном итоге, в (исторически и социально) определенном способе переживании мира. Поэтому изменение этих отношений требует прежде всего изменения способа человеческого самопереживания и мирозидения. Подлинная революция должна быть нацелена не столько на изменение *внешних* (политических и экономических) отношений гос-

подства, сколько на радикальную *трансформацию сознания*, в структурах которого данные отношения заперены. Революция начинается с «великого отказа» — противостояния современной репрессивной культуре; разрывая оковы этой культуры, революция взрывает основы существующего социального порядка.

☞ Одномерный человек. М., 1994; Эрос и цивилизация. Философия исследования учения Фрейда. Киев, 1995; Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Fr./M., 1932; Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. N.Y., 1941; Eros and Civilization. Boston, 1955; One-Dimensional Man. Boston, 1964; An Essay on Liberation. Boston, 1968; Counterrevolution and Revolt. Boston, 1972; Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik. München, 1977.

☞ *M. Schoolman*. The imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse. L., 1980; *R. Wiggershaus*. Die Frankfurter Schule. Geschichte — theoretische Entwicklung — politische Bedeutung. München, 1986.

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриель (1889-1973) — франц. философ, драматург и критик, основоположник католического экзистенциализма*. М. продолжил традицию философствования, идущую от Августина. На формирование его взглядов оказали влияние идеи Шеллинга, С. Кьеркегора, Бергсона*, Джеймса*. В 1929 принял католичество. После осуждения папской энцикликой экзистенциализма (1950) М. называл свою философию «неосократизмом» и «христианским сократизмом». Философия М. подчеркнута антисистемна. Подход к действительности, предлагаемый наукой, по М., абстрактен и не может служить основанием философского осмысления мира. В своем философствовании, которое он называет «конкретным», М. опирается на описание опыта религиозных переживаний личности. Антропология М. строится на пути «внутреннего христианства», которое вслед за Августином, отстаи-

вали Паскаль и Кьеркегор. Человек, по М., представляет собой единство духа и тела*, или «воплощенное бытие». Фиксация конкретного единства духовно-телесных феноменов — отправной пункт теоретизирования М. Одновременно он констатировал «сопричастность» личности тотальности божественного бытия, данной через «озарение». Познать творческую субъективность человека, означает понять его бытие как «тайну», а не как «проблему». Если проблемное рассмотрение действительности выливается в объектно-вещный подход, то познание «тайны» предполагает интимную погруженность личности в тотальность бытия. Первичная рефлексия высвечивает оппозицию субъекта внешнему миру, тогда как вторичная рефлексия, нацеленная на «тайну», раскрывает примат человеческого существования по отношению к наличным обстоятельствам. М. полагал, что выявление им «подлинных» и «неподлинных» способов существования человека должно стимулировать его раскрепощение, вести к снятию отчуждения*. Противопоставляя «бытие» и «обладание» как два радикально различных способа существования, М. приписывал первому состояние озарения «божественной истиной», в то время как во втором видел деградацию устремлений личности в погоне за мирскими благами. Человеческое бытие немислимо вне общения с другими людьми, вне «коммуникации». «Неподлинность» межчеловеческих отношений — не продукт социальных обстоятельств, а результат забвения религиозно-нравственного измерения существования личности. Источник творческой активности человека, «подлинности» его бытия — в постоянном самопревосхождении, ведущем к Богу, в трансценденции. В 50-70-е М. уделял большое внимание проблематике философии истории* и, в частности, обосновывал необходимость синтеза христианства и гуманизма. Критиковал культуру Нового времени и со-

временности, предлагая предотвратить возрастающую дегуманизацию, пользоваться рецептами «трагической мудрости» античности и Средневековья.

Б.Л. Губман

К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Быть и иметь. Новочеркасск, 1994; Le mystère de l'Être. P., 1951; Les hommes contre l'humain. P., 1951; Le déclin de la sagesse. P., 1954; Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1968.

МАСАРИК (Masaryk) Томаш Гарриг (1850-1937) — чешск. философ, политический деятель. С 1918 по 1935 — первый президент Чехословацкой Республики. Изучал философию в Венском ун-те в 1872-76, ученик Brentano*. В 1876-77 вместе с Гуссерлем* и Р. Авенариусом учился у В. Вундта в Лейпциге. С 1879 преподавал в Венском ун-те, с 1882 — проф. Пражского ун-та. В годы академической карьеры написал работы «Основания конкретной логики» (1885), «Социальный вопрос» (1898), «Философские и социологические основания марксизма» (1899). М. глубоко интересовался рус. культурой, социальной и философской мыслью. В 1913 вышел его известный двухтомный труд «Россия и Европа». Его отношение к России было амбивалентным, что отразилось, например, в его восприятии идей Достоевского, которые он отрицал и которыми одновременно восхищался. В традициях рус. романтизма и, с другой стороны, радикального материализма М. видел опасности как для России, так и для Европы. Сам он всегда был глубоким приверженцем *британской традиции* эмпиризма, морализма и либерализма. Когда после первой мировой войны М. стал первым чешским президентом и отошел от активных занятий философией, он стал «практическим философом» — он стремился, и довольно успешно, повернуть нацию не только к политическим, но и к интеллектуальным англосаксонским традициям.

МАХ (Mach) Эрнст (1838-1916) — австр. физик и философ. Проф. математики в Граце (1864-67), проф. физики Пражского ун-та (с 1867), ректор Пражского (с 1882 — Немецкого в Праге) ун-та (1879-95), проф. философии Венского ун-та (1895-1901). М. симпатизировал социал-демократии, принимал участие в политической деятельности. Его философия тесно связана с его естественнонаучными интересами, особенно в области психофизики. Она развивает позитивистское направление — *эмпириокритицизм*. В основе всех явлений, по М., лежат факты чувственного мира, ощущения. Они самым разнообразным образом связаны между собой, и сопровождаются настроениями, чувствами, проявлениями воли. Относительно более устойчивые и постоянные ощущения запечатлеваются в памяти и получают выражение в нашем языке. Прежде всего это комплексы цветов, тонов, различных степеней давления и т.д., функционально связанные между собой пространственными и временными отношениями. Комплексы такого рода М. называет телами. Относительно постоянным оказывается также связанный с живым телом комплекс воспоминаний, настроений, чувств, который обозначается словом «Я». Комплексы состоят из некоторых простых, не разложимых на данный момент элементов (напр., цвет и форма), составляющих «видимое тело». М. настаивает на том, что не тела вызывают ощущения, а комплексы элементов, комплексы ощущений образуют тела.

Выступая против картезианского дуализма и не признавая за субстанцией как метафизической сущностью действительного существования, М. считает «элементы» нейтральными, не относя их ни к физической, ни к психической сфере. Эти элементы призваны обеспечить непрерывный переход от физического к психическому в рамках единого знания, где физика и психология выступают как разные направления в исследовании

одних и тех же элементов опыта. Исходя из этого, он пытался переосмыслить основные категории науки. Такие понятия, как сила, масса, пространство, время, причинность и т.д., он считал обозначениями комплексов ощущений и их функциональных связей, соответствующих определенным органам чувств, сформированным биологическими потребностями. Познание подчиняется принципу «экономии мышления», а целью науки является чистое описание фактов чувственного восприятия. Такая сенсуалистская редукция предопределила основное противоречие концепции М. — между имманентизмом и научным объективизмом. Критика этого противоречия с позиции трансцендентального имманентизма была проведена Гуссерлем*, который вместе с тем считал М. одним из предшественников феноменологии*. Отмеченное противоречие было симптоматичным для осмысления ситуации в науке конца XIX — начала XX в. Многие идеи М. оказали стимулирующее воздействие на развитие науки. Так, его критический анализ оснований классической механики (включаяший известный «принцип Маха») позволил Эйнштейну* назвать его предшественником общей теории относительности. М. невольно оказал влияние на русскую крайне идеологизированную социал-демократическую мысль начала века («русский махизм»), что породило шумную критику Ленина в его печально знаменитой парафилософской кн. «Материализм и эмпириокритицизм».

В. В. Калинин

☐ Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908; Познание и заблуждение. М., 1909; Принцип сохранения работы. История и корень ее. СПб., 1909; Популярно-научные очерки. СПб., 1909; Механика. Историко-критический очерк ее развития. СПб., 1909; Основные идеи моей естественнонаучной теории познания и отношение к ней моих современников // Новые идеи в философии. Сб. 2. СПб., 1912.

МЕЙЕРСОН (Meyerson) **Эмиль** (1859-1933) — франц. философ и историк науки польск. происхождения. Род. в Люблине, с 1882 жил во Франции. Начинал как историк науки, но вскоре его интересы переместились в сторону эпистемологии. Согласно М., теория научного познания должна опираться на историю научной мысли. Изучение последней показывает, что, несмотря на историческое многообразие научных теорий, существуют устойчивые структуры научного разума, проявляющиеся даже в ошибочных теориях. Общим знаменателем, указывающим на сходство современных теорий с их далекими предшественниками, является тенденция к *отождествлению различного*, лежащая, по М., в основе научного объяснения*. Акцентируя внимание на каузальном объяснении, он расходится с позитивистской трактовкой теории как описания. Цель теоретического объяснения состоит в замещении бесконечного разнообразия мира ощущений тождественными во времени и пространстве отношениями. Уже на уровне здравого смысла фиксируется инвариантность вещей; наука заменяет ее еще более устойчивыми, стабильными и однородными объектами и структурами. В механике, например, все видимое разнообразие явлений сводится к различиям пространственных фигур и движений. Время в причинном объяснении постепенно сводится к пространству, как это показывает представление его в качестве одной из четырех координат пространственно-временного мира в теории относительности. Вместе с тем в своем стремлении к объяснению разум неизменно наталкивается на препятствия, не укладывающиеся в рациональную схему тождества. Между этой схемой и действительностью существует иррациональный остаток, который не удается свести к чистому тождеству, что и побуждает интеллект постоянно улучшать свои теории. Научный разум поэтому находится на перекрестке двух противоположных тенденций: стремления к объяснению

через тождество и невозможности осуществить его до конца. Первая тенденция находит, согласно М., выражение в принципах сохранения, вторая, связанная с иррациональностью действительности, яснее всего представлена вторым началом термодинамики, где необратимость времени ведет к нарушению принципа тождества предшествующего и последующего состояния вещей. Вслед за Бергсоном* он полагал, что становление рациональным образом непостижимо. Тем самым обнаруживается недостижимость идеала человеческого разума полностью рационализировать действительность. Концепция М. послужила одним из источников неорационализма*, однако трактовка им причинности как априорной формы разума во многих отношениях еще близка к кантианству.

☞ Тождественность и действительность. СПб., 1912; De l'explication dans les sciences. V. 1-2. P. 1. 1921; La deduction relativiste. P., 1925.

МЕЙНОНГ (Meinong) **Алексиуф фон** (1853-1920) — австр. философ и психолог, ученик Brentano*. В 1878-82 преподавал философию в Венском ун-те, с 1882 — в ун-те Граца, где создал философскую школу и основал в 1886-87 первую лабораторию экспериментальной психологии в Австрии. По мнению М., двойственная природа человеческого познания, объединяющая психическую природу субъекта и предметность его восприятия, делает неотъемлемыми частями гносеологии *психологию познания* и *теорию предметов* (die Gegenstandstheorie). Именно разработка последней принесла М. наибольшую известность. Теория предметов — это учение о предмете как таковом, чистом предмете, не вводящее каких-либо ограничений на допустимые в сферу рассмотрения предметы. Один из главных его тезисов, выражающий *интенциональный** характер познания, — «*все есть предмет*». М. характеризует предмет косвенно, посредст-

вом указания на «схватывающие» не-который предмет (овладевающие этим предметом) «переживания» (психические события), основными классами которых являются представление, суждение, чувствование и желание. Эти психические процессы не конституируют, не творят и не модифицируют предмет, на который они направлены, напротив, предмет всегда есть нечто логически более первичное по отношению к своему «схватыванию». Однако косвенный способ характеристики предметов неизбежен: психические события — непосредственная реальность человеческого познания, и исходной данностью для него служат явления психики. Тезис, что всегда существует некоторое психическое «переживание», ответственное за предъявление мышлению того или иного предмета, пронизывает всю философию М. Исходным пунктом его общей *теории ценностей* является «переживание значимости», «чувство бытия», предъявляющее свой специфический предмет. Своеобразной кульминацией теории предметов является учение М. о «внебытии чистого предмета», согласно которому «имеются» предметы, *не имеющие бытия* и тем не менее *имеющие характеристики*. Идея не приписывать (чистому) предмету никакого вида бытия — парадоксальна, но, по мнению М., вполне допустима, если иметь в виду, что высказывание «А не имеет бытия» может быть истинным. Хотя экстравагантность отдельных положений М. вызвала критику (напр., со стороны Рассела*), именно эти идеи стали актуальными с развитием неклассических логик и современных онтологических исследований.

☞ Gesamtauseabe. 8 Bde. Graz, 1968-1978.

МЕНТАЛЬНОСТЬ, МЕНТАЛИТЕТ (от лат. mens — ум, мышление, образ мыслей, душевный склад) — глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное. М. — сово-

купность установок и предрасположенностей индивида или социальной группы действовать, мыслить, чувствовать и воспринимать мир *определенным образом*. Она формируется в зависимости от традиций, культуры, социальных структур и всей среды обитания человека и сама, в свою очередь, их формирует, выступая как порождающее сознание, как трудно-определимый исток культурно-исторической динамики. «Зазор» между мало зависящим от истории «коллективным бессознательным» с его «архетипами» (Юнг*) и исторически лабильными «формами общественного сознания» (марксизм) локализует тот уровень, на котором располагается М.

Выдвинув и развив представление о М., современная гуманитарная мысль скорректировала идущее от Просвещения и типичное для классического рационализма XIX в. отождествление сознания с знанием и разумом, подкрепленное ценностным предпочтением когнитивно-письменной культуры перед всеми остальными. Идеальный контекст становления концепции М. характеризуется отказом от европоцентризма и прогрессистского видения истории. Фиксируя устойчивую настроенность внутреннего мира человека, сплачивающую его в социальные группы и исторические общности, М. служит средством анализа и объяснения в гуманитарном знании, особенно в той мере, в какой его предмету присуще динамическое историческое измерение. В конкретных исследованиях различают детскую, национальную, тоталитарную, европейскую, африканскую, бюрократическую, средневековую и др. М. Интросубъективный в своей сущности мир М. осознается и рационализируется только выборочно, «пятнами», он связывает высоко-рационализированные формы сознания (науку, философию, политическую идеологию, религию и т.п.) с миром бессознательных структур, с неосознаваемыми культурными кодами, определяя тем самым образ це-

лостной жизни человека. Природное и культурное, рациональное и эмоциональное, сознательное и бессознательное, индивидуальное и общественное — все эти оппозиции «пересекаются» на уровне М., растворяясь в ее структурах.

Термин «М.» встречается уже у Р. Эмерсона (1856), однако свое продуктивное и многоплановое развитие понятие М. получило во франкоязычной гуманитаристике. М. Пруст, отмечая его новизну, с симпатией вводит этот неологизм в свой словарь и пытается описать феномены, связанные с ним. В 1922 Леви-Брюль* публикует исследование «La mentalité primitive», в котором различает два типа М. — дологический и логический, фиксируя несоизмеримость мышления австралийских и африканских племен с характерным для него «законом партиципации» и основанного на законе противоречия, представленного в европейской традиции рационального мышления. Вехой в истории концепций М. стали работы франц. историка Ж. Лефевра, введшего в качестве объяснительного средства представление о «коллективной М.». Обратившись к социально-экономической истории, в частности, исследуя панику, охватившую в 1789 французскую деревню, Лефевр пришел к необходимости рассмотрения психологии масс, поведение которых, особенно в кризисную эпоху, нельзя было объяснить без учета структуры коллективной М. Историк обнаружил, что коллективные эмоции (напр., страх) легко направляется на новый объект, если первоначальный разоблачается в качестве мифического. Исследуя в дальнейшем поведение «революционных толп», Лефевр показал, что за идеолого-политической, «событийной» историей скрывается ее глубинный источник — подчиненная особым закономерностям динамика коллективной М. Коллективная и индивидуальная М. предстают для Лефевра как своего рода биологически обусловленные константы. У дру-

гого крупного историка, основателя (наряду с М. Блюком) школы «Анналов» Л. Февра понятие М. лишено биологического истолкования. Отталкиваясь от работ А. Валлона и Ш. Блонделя, Февр разработал контуры исторической или социоисторической психологии, развитой впоследствии И. Мейерсоном, З. Барбу и др. В манифесте школы «Новых Анналов» (1946) он подчеркнул, что мыслительные привычки и установки, навыки восприятия и эмоциональной жизни наследуются людьми от прошлых поколений без ясного осознания, хотя он и называет «сознанием» весь этот блок, генерирующий импульсы, формирующие историю и самого человека. М. у Февра мыслится не как биологически укорененная константа, а как исторически складывающаяся структура, определяющая мысли, чувства, поведение людей, их ценности и «жесты».

В исторических реконструкциях М. обнаруживается прежде всего как причина «отставания» или «сопротивления» переменам в социополитической и идеологической сферах (инерция М.). Она изменяется медленнее, чем материальное окружение и социальные институты. Ментальные структуры, таким образом, служат одновременно и продуцирующим основанием, и препятствием для исторического движения, благодаря чему оно приобретает неповторимый, уникальный характер, на воссоздание которого и должна ориентироваться историческая наука. Классическими образцами реконструкции М. различных эпох являются работы нового поколения школы «Анналов» (Ж. Ле Гофф, Р. Мандру, Ж. Дюби и др.) и некоторых других историков культуры, науки, искусства — Хейзинги*, Ж.-П. Вернана, Л. Франкастеля, Э. Панофски. Концепция коллективной М., сложившаяся в историографии и социально-исторической психологии, имеет свои аналоги в таких конструкциях, как, например, понятие «социальный характер», предложенное

Фроммом* в работе «Бегство от свободы» (1941). Как и в исторических исследованиях коллективной М., в работе Фромма строится модель взаимодействия социальных, экономических и психологических факторов, предполагающая между ними систему двойных связей. Согласно такой модели, все социально-экономические и политико-идеологические мотивы активности людей имеют шанс на успех в истории лишь при условии их «резонанса» с социопсихологической аурой, в которой они действуют. Иными словами, *рацио* структурировано как жизнеспособное образование на матрице социально значимой *эмоцио*.

Создание различных концепций М. способствовало новой методологической атмосфере в гуманитарном знании, противостоя редукционизму* как со стороны позитивизма, так и со стороны «экономизма» марксистской окраски и намекая продуктивные междисциплинарные синтезы психологии, лингвистики, этнологии, исторических дисциплин и др. наук о человеке. Структурализм*, отвергая леви-брюлевскую концепцию первобытной «дологической» М. (Леви-Строс*), способствовал дальнейшему развитию и углублению этих концепций, вводя в исследования семиотический подход и лингвистические модели. Однако в той мере, в какой структурализм переходит в постструктурализм*, отношение к понятию М. меняется. Это ясно прослеживается у Фуко*, выдвинувшего понятие «эпистема», которую можно истолковать как интеллектуальную проекцию структуры М. соответствующей эпохи. Однако уже в «Археологии знания» (1969) еще встречающееся изредка позитивное употребление понятия М. сменяется негативным к нему отношением. Высоко оценивая работы Ф. Броделя и в его лице школу «Анналов» (эта оценка была взаимной), Фуко, однако, перенес акцент с «психологии» на «дискурс» как практику, истолковав последнюю в де-

субъективизированном смысле. «Суверенность коллективного сознания» как объясняющий принцип, содержащийся в некоторых концепциях М., отвергается Фуко потому, что этот принцип априорно унифицирует само по себе дисперсное поле истории. Фуко призывает историков вынести за скобки подобные синтезаторы — «влияние», «развитие», «предшественник» и др. — как представления, вносящие презумпцию «антропологического субъекта» и «исторического сознания», на которые послушно нанизываются исторические факты. Однако нельзя преувеличивать этот разрыв Фуко с традицией новой историографии, потому что и Февр, и Бродель, призывая к всеобъемлющему синтезу наук о человеке в рамках преобразенной истории, стремились внести как раз аналитическое разнообразие и дискретность в тотализирующие и континуализирующие историко-концепты «духа», «индивида», «сознания».

В.П. Визгин.

☞ *Марков Б.В.* Разум и сердце: история и теория менталитета. СПб., 1993; История ментальностей, историческая антропология. М., 1996.

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) **Морис** (1908-1961) — франц. философ, крупнейший представитель феноменологии*. Философские воззрения М.-П. сложились в результате осмысления им феноменологии Гуссерля*, ее эволюции к идеям «жизненного мира» и дальнейшей экзистенциалистской интерпретации в учениях Хайдеггера* и Сартра*. Центральная проблема философских исканий М.-П. — обоснование уникального способа бытия человеческой субъективности и ее отношений с миром. В творчестве М.-П. выделяется три основных этапа. В основном сочинении первого периода — «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ» (1945) — М.-П., критикуя натуралистические и узкогносеологические трактовки сознания в философии и

психологии и углубляя феноменологическую редукцию и интенциональный анализ Гуссерля, стремился описать изначальный, дорефлексивный способ связи человека с миром, который осуществляется в восприятии, выступая одновременно и как подлинное самовыражение человеческой субъективности, и как конституирование культурного мира смысла. Предпринимая онтологическую трактовку восприятия, М.-П. развивал теорию феноменального тела*, его особого существования и экзистенциального «пространства», отличного от наличного бытия вещи и интеллигибельного сознания. С помощью идеи феноменального тела М.-П. пытался выделить тот пласт сознания, который ускользал от внимания предшествующей философии, ибо он является не логико-гносеологическим, а бытийным, онтологическим. Это сфера интенционально-действующей субъективности, представляющей собой совокупность уникальных образований, неразложимых целостностей, чувственно-смысловых ядер, которые не вызываются и не отменяются рациональным познанием и, следовательно, не зависят от него, но спонтанно и самопроизвольно распространяют собственные действия, которые определяют любые возможности — от простейших перцептивных и двигательных функций до высших чувств, межличностного общения, понимания, языка, мышления, свободы. Будучи непрерывным трансцендированием, т.е. движением выражения и смыслополагания, феноменальное тело является у М.-П. всеобщим способом обладания миром, оно одухотворяет мир, питает его изнутри, образуя с ним коррелятивное единство. Последнее означает, что только благодаря феноменальному телу и, его постоянному диалогу с миром мы воспринимаем и постигаем вещи, природу и поведение другого как культурные объекты. Открывая уникальную чувственно-смысловую целостность субъективности, благодаря которой

человек вбирает и продуцирует многообразие отношений, но вместе с тем объявляя ее априорной и онтологически самодостаточной, М.-П. пришел в своей концепции к выводу, согласно которому неопределенность, двойственность, многозначность оказывается неустраняемой, метафизической структурой человеческого существования, а собственный синтез и трансцендирование феноменального тела всегда остаются неясными.

Во второй период творчества, с конца 40-х до середины 50-х годов, М.-П. создал ряд работ, в которых пытался применить положения и выводы «Феноменологии восприятия» в самых различных областях: литературе, искусстве, языке, науке, политике. М.-П. считал феноменологию единственным способом философствования, благодаря которому можно преодолеть крайности субъективизма и объективизма и прийти к целостному пониманию природы, поведения человека, значений языка, произведений искусства, философских доктрин и исторических событий, ибо за всеми этими отношениями, по его мнению, стоит одна и та же структура — глубинное значащее ядро, или «собственное тело», которое, спонтанно обнаруживая себя, высвечивается в любой перспективе. Призывая заниматься «телом», а не «головой» или «ногами» истории, М.-П. отверг как спиритуализм, растворяющий историю в абсолютной идее, так и материализм, сводящий ее к чисто экономическому значению (материализм он отождествлял с экономическим детерминизмом). Утверждая, что история не есть нагромождение случайных событий и фактов, но представляет собой единство юридических, моральных, религиозных, экономических и других отношений, М.-П. отказывался субординировать значимость взаимодействующих сторон, настаивая на том, что само это единство многозначно и многоосмысленно по своей фундаментальной структуре. В сочинениях «Гуманизм и террор»

(1947) и «Приключения диалектики» (1955) М.-П. пытался дать анализ эпохи с позиций феноменологической концепции истории. Соглашаясь с марксизмом в том, что касается критики капитализма, М.-П. считал, что свобода человека поправа во всех современных системах. Революции, по М.-П., истинны как движения, но ложны как режимы, ибо революционный класс, становясь господствующим политическим, утрачивает свою прогрессивность.

В конце 50-х годов начался третий период творчества М.-П., наметивший его переход от феноменологии к так называемой «новой онтологии». М.-П. пришел к выводу о невозможности рассматривать интенциональные отношения телесной субъективности и воспринимаемого мира как бесосновные отношения, также к выводу о необходимости преодолеть «дурную двойственность», о которой он говорил в своих предыдущих сочинениях. Поставив в работе «Видимое и невидимое» (1964) вопрос о подлинном источнике и предельном основании самой возможности отношений субъективности и мира, М.-П. пытался найти его в особом роде бытия, «плоти», или «диком Бытии», для которого в классической философии не существовало даже понятия, но которое, с его точки зрения, позволяет окончательно преодолеть альтернативу субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, видимого и невидимого. Плоть, или «дикое», первоначальное бытие и есть, согласно М.-П., подлинная трансценденция, в движении которой одновременно возникают и преобразовываются и мир, и субъективность, порождается переплетение воспринимаемого и воспринимающего. Будучи открытым, динамичным, процессуальным, бытие, по М.-П., является источником всех смыслов, самой возможностью соизмеряемости и значительности каждой вещи и существующего индивида, поскольку они, в свою очередь, выступают как резуль-

тат раскрытия бытия, поскольку они порождены, обогащены и соизмерены с ним. Основные сочинения третьего периода творчества М.-П. остались незавершенными. В «Прозе мира» (1969) М.-П. предпринял онтологический психоанализ литературы и языка, рассматривая их в качестве форм самораскрытия первоначально-го, «дикого Бытия». Философские идеи М.-П. продолжают оказывать существенное воздействие на представителей феноменологии, герменевтики*, структурализма* и новейших течений во Франции и за ее пределами.

В.Л. Кошелева

□ Око и дух. М., 1992; В защиту философии. М., 1996; Тело как выражение и речь // Онтология. Эстетика. Религиозная философия. Труды высшей религиозно-философской школы. Вып. 2. СПб., 1993; Феноменология языка // Логос. 1995, № 6; Философ и социология // Вопросы социологии. 1992, № 1; Phénoménologie de la perception. P., 1945; Humanisme et terreur. P., 1947; Sens et non-sens. P., 1948; Les aventures de la dialectique. P., 1955; Le visible et l'invisible. P., 1971.

МЕРТОН (Merton) Роберт Кинг (р. 1910) — амер. социолог, один из основателей социологии науки* и структурно-функционального направления в социологии. Преподавал в Колумбийском ун-те. В философском отношении наиболее важны и интересны исследования М. генезиса новоевропейской науки, раскрывающие его зависимость от специфического социально-политического контекста, от складывающегося научно-го сообщества*, от его новых ценностей и норм, от религиозных ориентаций, которые преобладали в среде ученых в XVII в. Продолжая и развивая подход к изучению генезиса новоевропейского рационального мышления, начатый Вебером*, М. в своей известной работе «Наука, техника и общество Англии XVII века» связал возникновение и укрепление науки с пуританской религиозной моралью. Воплощенные в ней ценности индивидуализма, рационализма, полезнос-

ти и т.п. послужили стимулирующими факторами для социального оправдания роли ученого и науки в обществе.

На основе этого историко-социологического анализа в последующих работах М. сформулировал концепцию нормативного этоса науки*. Как необходимый для научной деятельности комплекс ценностей и норм этот этос включает такие регулятивы, как *универсализм, коллективизм, бескорыстность и организованный скептицизм*. Познание рассматривается им как деятельность, соответствующая этим всеобщим нормам, остающимся на протяжении всей истории науки практически неизменными, устойчивыми и обеспечивающими существование науки как таковой. Эта единая ценностно-нормативная структура науки, или ее этос, выражается в системе более конкретных предписаний, запретов, предпочтений, санкций и поощрений. Следующий шаг в анализе М. науки — описание системы обмена, лежащей в основе этих норм. Наука как социальный институт обладает специфической системой распределения вознаграждений за осуществление институционально предписанных ролей. Социальная функция ученого заключается в достижении нового знания, которое превращается в коллективное достояние; новые результаты обмениваются на признание со стороны коллег по научному сообществу. Формы признания многообразны: присвоение имени ученого открытию — напр., закон Ома, число Маха (эпонимия), почетные награды, академические звания и т.п.

Поскольку целью науки является получение новых, оригинальных результатов, постольку в науке весьма существенны приоритетные споры. Исследованию приоритетных конфликтов в науке и одновременных открытий М. посвятил специальные работы 50-х годов, которые позволили ему выявить *амбивалентность* мотивов и поведения ученых, в частности

их колебания между желанием утвердить свой приоритет и опасением оказаться этически нескрывными. Раскрытие взаимно противоположных нормативных принципов, которые регулируют реальное поведение ученых, привело М. к фиксации таких форм отклоняющегося (девиантного) поведения ученых, как плагиат, шельмование противников, отказ от борьбы за признание. Отклоняющееся поведение свидетельствует об абсолютизации одной из амбивалентных ценностей науки как социального института и является для него дисфункциональным. В этой проблематике анализ науки пересекается с общесоциологическими интересами М. Он ввел в социологию понятие дисфункции как того, что не способствует выживанию и адаптации системы и провел различие между явными и латентными функциями. В духе основных постулатов структурно-функционального анализа, М. исследовал многообразные формы отклоняющегося поведения и аномии, при которых индивидуальному и коллективному сознанию присуще разложение системы моральных ценностей. Исток аномии лежит, по М., в разрыве между нормами и целями культуры и существующими социальными институтами, предоставляющими средства достижения этих целей. Разрыв между ними выражается в преступности, апатии и потере жизненных целей.

Основные принципы социологической концепции М. стали в 60-70-е ядром исследований таких социологов, как Б. Барбер, Н. Сторер, У. Хэгстром, Д. Каплан, Д. Крейн и др. В эти годы сложилась *мертонианская парадигма* в социологии науки, однако в 80-е и в США, и в Европе начинается критика концепции М. и формируются альтернативные подходы. Подвергаются критике как его историко-научные исследования генезиса науки за узконациональную трактовку процесса возникновения науки, связывающую его лишь с Великобританией, за чрезмерно жесткую связь науки с

пуританской моралью, так и общие социологические идеи. Альтернативные подходы, развиваемые Блуром*, Малкем*, Р. Уитли, Вейнгартом, и др., связаны с формированием когнитивной социологии науки, с более тесной связью социологии науки с новой постпозитивистской* философией науки.

А.П. Огурцов

- ☞ Социальная структура и аномия // Социология преступности. М., 1966; Явные и латентные функции // Структурно-функциональный анализ в современной социологии. Вып. 1. М., 1968; On Theoretical Sociology. L., 1967; The Sociology of Science. Chicago, 1973.

МЕТАТЕОРИЯ — теория, предназначенная для анализа структуры, свойств, методов и законов некоторой другой теории, называемой *предметной*, или объектной. Понятие М. было введено нем. математиком Д. Гильбертом в связи с созданием программ обоснования классической математики средствами разработанной им теории доказательств. Наиболее результативно М. применяются в исследованиях логических теорий (металогика) и оснований математики (метаматематика). Здесь объектом М. являются частично или полностью формализованные теории (формальные системы), в металогике и метаматематике обычно выделяют две взаимосвязанные части: *синтаксис*, где изучается структура и дедуктивные средства объектной теории, и *семантику*, изучающую значения и правила интерпретации выражений объектной теории. Ряд метатеоретических результатов, полученных Гильбертом, Гёделем*, Тарским* и др., имеет не только специальное логико-математическое, но и важное философское значение.

МЕТАФИЗИКА. Традиционно под М. понимается философское учение о предельных, сверхопытных принципах и началах бытия. Термин

идет от древнегреч. *meta ta physica* (буквально — после физики), его предложил Андроник Родосский (I в. до н.э.) при систематизации произведений Аристотеля: сборник трактатов о «первых родах сущего» («Метафизика») должен был следовать после «Физики». Трактровка М. неразрывно связана с пониманием природы и задач философии, ее функций в культуре и науке.

Для философии начала XX в. было характерно достаточно критическое отношение к М., хотя различные варианты метафизических систем предлагались представителями неогегельянства*, эволюционного позитивизма* и ряда других направлений. Распространенными были попытки переинтерпретировать содержание и задачи М., отождествив ее с *мировоззрением*, с осмыслением тотальности опыта. Так, Вильгельм Вундт (1832–1920), называя М. философским учением о принципах и категориях всего сущего, видел ее цель прежде всего в достижении единства знания, в построении мировоззрения, выходящего за пределы опыта. Всякая М., и негативная, критикующая скрытые предпосылки нашего знания, и позитивная, совпадающая с мировоззрением, согласно Вундту, гипотетична, поскольку она восполняет научный опыт и на основе общенаучного сознания определенной эпохи строит непротиворечивое мировоззрение. Это же отождествление М. с картиной мира, охватывающей природу и духовную жизнь, с осмыслением принципов мировоззрения было присуще Зиммелю*, Дильтею* и многим другим философам начала века. Кантовская линия критики догматической М. была продолжена в неокантианстве*, в котором вместе с тем не отрицалось значения М. как осмысления предельных ориентиров и ценностей нашего опыта о мире. В прагматизме* М. трактовалась как дескрипция наиболее общих черт опыта. Согласно Пирсу*, М. — это попытка описать, как реальность должна выглядеть для людей,

воспринявших научный подход к миру. Общие законы и отношения между вещами приобретают статус реальных не столько потому, что они подкрепляются отдельными фактами, сколько потому, что их реальность принимается сообществом исследователей. Этот взгляд, воспринятый и развитый Дьюи*, оказал значительное влияние на понимание М. в последующей амер. философии.

Наряду с переосмыслением статуса М. уже в конце XIX в. появились концепции, которые заняли резко критическую позицию по отношению к М. Представители критического позитивизма (эмпириокритицизма), Мах*, Р. Авенариус и др. выдвинули задачу устранения М. из философии и науки. Отождествив научное знание с опытным, они отстаивали тезис о том, что опыт необходимо очистить от всех ненаблюдаемых, неконтролируемых компонентов и предпосылок. М., поскольку она претендует на выход за пределы эмпирии, квалифицировалась как область не-научных и даже анти-научных конструкций. Этот подход привел Маха к убеждению в том, что из науки должны быть устранены такие фундаментальные теоретические понятия, как «атом», «причинность», «сила» и т.п. Позитивистская установка на устранение М. из науки и философии нашла свое продолжение в принципиальной антиметафизической программе Венского кружка* (Шлик*, Нейрат*, Карнап* и др.). Сведение неопозитивистами задач философии к логическому анализу языка науки означало, что большинство традиционных философских проблем исключалось из «научной философии» и объявлялось метафизическими. Критика М. и программа ее элиминации шли по двум основным направлениям. В свете принципа верификации*, представители логического эмпиризма утверждали, что М. является попыткой выйти за пределы науки, за пределы опыта и потому неизбежно является выходом за пределы *осмысленного*. Внутри всей сфе-

ры осмысленного просто не остается места для метафизических суждений. В неопозитивизме также отвергались традиционные трактовки онтологии*, с которой М. обычно непосредственно взаимосвязана. Онтологические вопросы переводились в плоскость анализа языковых структур, «концептуальных каркасов», выбор между которыми осуществляется в соответствии с прагматическими критериями.

Поставленная неопозитивистами в качестве центральной, *проблема демаркации** между М. и наукой стала предметом длительных дискуссий в философии науки* XX в. Полемика вокруг этой проблемы позволила по-новому поставить ряд методологических и эпистемологических проблем, в частности, вопрос о критериях научности. Обсуждая вопрос о демаркации между наукой и М., Поппер* выдвинул новый критерий научности, который он видел не в возможности эмпирической подтверждаемости, верифицируемости теорий, а в их опровергаемости, *фальсифицируемости*. В отличие от научных теорий, в принципе фальсифицируемых, М. неопровержима. Это обусловлено неограниченной универсальностью ее экзистенциальных предпосылок. Наука же ограничивает свои экзистенциальные предпосылки определенной конечной пространственно-временной областью. Если в 30-е годы Поппер проводил демаркацию между М. и наукой на основе методологии фальсификационизма не менее жестко, как и верификационисты, то позднее он стал подчеркивать важную роль метафизических допущений в процессе поиска и выдвижения новых научных гипотез и теорий.

Эта линия на признание важной роли М. в науке была продолжена в критическом рационализме* и в целом в философии науки постпозитивизма*. Так, Агасси* усматривает в М. координирующий фактор научного исследования. Значимость научных теорий, проблем и экспериментов он

ставит в непосредственную зависимость от их метафизической значимости, от их роли в изменении или создании новой картины мира. Если здесь еще проводится разграничение между наукой и М. и последняя не включается в состав самого научного знания, то для Лакатоса* М. выступает уже внутринаучным элементом, поскольку метафизические положения входят в ядро научно-исследовательских программ*. Аналогично этому так или иначе трактуемые метафизические допущения и предпосылки выполняют роль структурообразующих факторов науки в концепциях Куна*, Фейерабенда*, Холтона* и др. Научное знание предстает у них тесно связанным с философскими системами и с культурным контекстом, внутри самой себя наука формирует определенные метафизические основания и представления. В результате М. оказывается важным посредствующим звеном между культурой и наукой, между миром ценностей и поиском истины, между мировоззрением и конкретным научным исследованием. Подчеркивается также эвристическая роль М. в науке, которая выражается в формировании первоначальных моделей изучаемой реальности.

Переориентация постпозитивистской философии науки с логического анализа структуры знания на построение моделей его исторического развития привела к тому, что в ней стали обращать внимание на оценку М. в рамках философского историзма*. Так, в своей концепции научных изменений Тулмин* опирался на оригинальную трактовку М. Коллингвудом*, который в своей кн. «Очерк метафизики» (1940) подчеркнул историчность проблем М. и предлаемых ею решений. Согласно Коллингвуду, М. — это не бесплодная попытка постичь то, что лежит за пределами любого возможного опыта, но попытка выяснить, что люди определенной эпохи думали об общей природе мира (эти представления оказываются предпосылками их «физик», т.е. конкрет-

ных исследований природы), понять, каковы предпосылки этого мышления и как они переходят друг в друга. М. не есть последний ответ на предельные вопросы, М. — это совокупность предпосылок тех вопросов, которые задаются людьми, в том числе и учеными. Их Коллингвуд называет *абсолютными предпосылками*. Эти предпосылки либо *предполагаются* (в основном неосознанно), либо *выявляются* и анализируются. Задача М. как философской дисциплины и состоит именно в выявлении абсолютных предпосылок человеческого опыта и знания и обнаружении тех причин, в силу которых происходит историческое изменение этих предпосылок.

Отношение к М. в аналитической философии* претерпело сходную с рассмотренной эволюцию. В работах Рассела* первых двух десятилетий века, у раннего Витгенштейна* было негативное отношение к традиционной М. при сохранении убеждения в том, что определенный узкий круг ее значимых проблем может быть решен с помощью новых логических средств. Средний период развития аналитической философии отличался еще большим критицизмом. Широкое распространение получил взгляд на философию как на анализ, заключающийся в изучении значений слов, форм нашего мышления о мире и отношений между понятиями. Любое фактуальное, содержательное знание понималось как достигаемое эмпирическими, научными средствами. Поэтому философия ничего не может добавить к нашим знаниям о мире. Она может дать лишь «аналитические» истины, которые фактуально бессодержательны. Это понимание ставило под вопрос само существование философии, а следовательно и М. как ее составной части. С 60-х годов от такого узкого и четкого понятия анализа стали отходить, и аналитическая философия стала возвращаться к многим традиционным философским темам, в том числе к метафизическим вопросам. Так, Уиздом*, подвергнув

критике принцип верификации, видел в М. и метафизических парадоксах пронизательные предположения о том, как может быть использован язык. В известных работах «Индивиды. Очерк дескриптивной метафизики» (1959) и «Границы смысла» (1966) Стросон* различает описательную и ревизионную М., дает истолкование в аналитическом духе кантовской «трансцендентальной аргументации». Дескриптивная М. описывает концептуальную схему нашего знания о мире так, как она представлена в естественном языке и обыденном опыте. Важнейшие компоненты этой структуры — «индивиды», среди которых первичными, или базисными, являются материальные тела и личности. Ревизионная М. направлена на улучшение структуры знания, на конструирование новых языковых и логических средств. Связь М. с категориальным анализом представлена в работах Кёрнера* «Категориальные системы» (1970) и «Метафизика. Ее структура и функции» (1984). В целом от понимания М. как болезни мышления и языка аналитики перешли к позиции признания неизбежности М. и неустраимости ее проблем из философии и из анализа языка.

Проблема М. с акцентом на предельных вопросах человеческого бытия была сквозной для нем. философии XX в. Так, Шелер*, вначале критически относившийся к возможности М., пришел к утверждению М. абсолютных ценностей, наиболее четко выражаемых в религиозном сознании. Н. Гартман* подчеркивал важность М. познания, которая имеет дело с фундаментальными определениями (категориями) сущего. В таком понимании М. познания переходит к М. бытия, или онтологии. Завершает философские построения Н. Гартмана М. нравов, или этика. Глубокий анализ проблематики М. был осуществлен Хайдеггером* в «Бытии и времени» (1927) и в ряде примыкающих к этому трактату работ. Для Хайдеггера этого периода М. есть сама философия. Ее

основные категории — это предельные понятия, всегда заключающие в себе вопрос о целом и одновременно «захватывающие» вопросом самого вопрошающего. В более поздний период Хайдеггер отходит от отождествления М. и философии (собственно мышления), полагая метафизическую постановку вопроса о бытии недостаточной (см.: *Деструкция*).

А.П. Огурцов

☐ Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. М., 1978; *Страуд Б.* Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993; *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. 1993, №6; *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? Преодоление метафизики. Основные понятия метафизики // *Он же.* Время и бытие. М., 1993; *Он же.* Кант и проблема метафизики. М., 1997; *Он же.* Бытие и время. М., 1997; *N. Hartman.* Grundzüge zu einer Metaphysik der Erkenntnis. В., 1941; *The Nature of Metaphysics.* L., 1959; *W.H. Walsh.* Metaphysics. L., 1963; *G. Buchdahl.* Metaphysics and the Philosophy of Science. L., 1969; *H. Böder.* Topologie der Metaphysik. Freiburg, 1980.

МЕЦЖЕР (Metzger) Элен (1889-1944) — франц. историк и философ науки. Научную деятельность начала как ученый-физик, но вскоре предметом ее исследований стала история научных идей. Она выдвинула одну из первых моделей *некумулятивного* развития науки, предвосхитив ряд принципиальных положений концепции Куна* и оказав на него заметное влияние. Согласно М., необходимо выделять период *становления* (генезиса) определенной науки от стадии ее существования как уже оформленной научной дисциплины. В фазе генезиса наука не является автономной системой, развивающейся по своим внутренним законам. Ее эволюция в значительной мере определяется и направляется господствующими философскими течениями. На этом этапе обычно существует плюрализм мнений ученых, множественность

концепций и отсутствие общепринятой теории. Такая эпистемологическая ситуация, которую М. называет «интеллектуальной анархией», во многом определяется отсутствием четкого осознания предмета познания и специализации в среде исследователей.

Зрелая фаза науки характеризуется ее *дисциплинарной структурой* — наличием собственного предмета и методов исследования, а также организованной группы ученых, работающих в рамках общепризнанной теории. Переход от плюрализма к такой теории, согласно М., совершается внезапно, без видимой связи с предшествующими работами. Причем новая концепция быстро завоевывает популярность у многих ученых, которые вербуются нередко из числа ее бывших противников, как бы обращенных в новую веру. С утверждением общепринятой концепции ученые свою главную задачу видят в расширении области ее применения. Их работа сводится к усовершенствованию принятой теории, не затрагивающему ее основные принципы. Однако в ходе этого спокойного эволюционного развития постепенно обнаруживаются трудности и аномалии, которые приводят в итоге к кризису общепризнанной концепции и стремлению найти ей замену. М. доказывала также, что развитие науки тесно связано с общим ходом цивилизации, поэтому социальное значение тех или иных научных достижений зависит от их соответствия путям развития и потребностям общества.

☐ *La genèse de la science des cristaux.* P., 1918; *Les concepts de la science.* P., 1926; *Les doctrines chimiques en France.* P., 1927; *Newton, Stahl, Boerhave et la doctrine chimique.* P., 1930.

МИД (Mead) Джордж Герберт (1863-1931) — амер. философ. Изучал философию и психологию в Оберлинском колледже, в Гарвардском ун-те (1887-88), где его учителями были Дж. Ройс и Джеймс*, в 1888-91 — в

европейских ун-тах. С 1892 работал в Чикагском ун-те, где позднее стал руководителем философского факультета. М. опубликовал относительно мало работ, причем значительная их часть представляет собой незаконченные рукописи и заметки. Однако его влияние на амер. философию и социальную мысль весьма велико.

Основная тематика его работ относится к проблемам социального объяснения природы мышления и «Я» человека («Разум, самость и общество с точки зрения социального бихевиориста», 1934), к интерпретации в духе прагматизма* генезиса научных понятий («Философия действия», 1938) и к весьма своеобразной («презентистской») концепции реальности, согласно которой реальность, данная человеку, всегда конституируется и существует только в настоящем времени («Философия настоящего», 1932). Заметное влияние на взгляды М. оказал дарвинизм, он придерживался установок натурализма*. Человек в его концепции предстал как организм, функционирующий по естественным законам. М. был также согласен с бихевиоризмом* в том, что трактовка отношения между организмом и средой в терминах «стимул — реакция» открывает путь к объективным формам познания. Однако собственную концепцию М. часто называл «социальным бихевиоризмом», поскольку использовал в ней понятие интроспекции (значимость которой отрицалась основателями бихевиоризма) и считал, что понятия стимул и реакция применительно к человеку становятся осмысленными только тогда, когда они рассматриваются как аспекты коммуникативных действий и не изучаются в отрыве от социальных процессов, в контексте которых осуществляются эти действия.

☞ The Philosophy of the Present. Chicago, 1932; Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago, 1934; The Philosophy of the Act. Chicago, 1938.

МИЗЕС (Mises) Людвиг фон (1881-1973) — австр.-амер. экономист, политический философ, автор работ по методологии и эпистемологии экономической теории. Род. в Лемберге (Львове) в состоятельной еврейск. семье. Окончил Венский ун-т, где специализировался по экономике в духе немецкой исторической школы в политической экономии. Однако изучив в начале века труды К. Менгера, основателя австрийской школы экономики, М. стал ее радикальным последователем до конца жизни, одним из главных, наряду с Хайеком*, представителем «неоавстрийской» школы. С 1909 работал в Венской торговой палате, в 1927 вместе с Хайеком основал Австрийский институт экономических исследований. С 1920 по 1934 вел научный семинар, среди участников которого были экономисты Хайек, Ф. Махлуп, математик К. Менгер (сын экономиста), социолог-феноменолог Шюц* и др. В 1934 М. эмигрировал в Швейцарию, где был проф. Женевского ун-та, в 1940 — в США, работал там в экономических учреждениях и преподавал в Нью-Йоркском ун-те до 87-летнего возраста. Основные экономические работы М. относятся к теории денег, механизмам образования цен, теории циклов предпринимательской деятельности.

По исходным установкам экономические, философско-политические и методологические взгляды М. отличались единством и бескомпромиссной последовательностью. Это радикальный политический либерализм, «радикальный априоризм» и радикальный методологический индивидуализм. Под впечатлением от революций 1917-18 годов в России, Баварии и Венгрии и роста социалистических настроений М. стал непримиримым защитником идей либерализма, критиком социализма, а затем национал-социализма и противником вмешательства государства в экономическую жизнь (интервенционализм). В основе его критики социализма как экономической системы лежит

идея о том, что в отсутствии рынка и рыночного механизма образования цен становится невозможным экономический расчет. (Эту идею обосновал также русский экономист Б.Д. Бруцкус в работе «Социалистическое хозяйство», опубликованной в журнале «Экономист» в 1921–22. Есть данные, что М. был знаком с идеями Бруцкуса.) Поэтому неизбежным следствием внедрения планового, безрыночного хозяйства становится «запланированный хаос», дезорганизация производства и распределения («Социализм» (1922, рус. пер. 1995), «Либерализм» (1929), «Запланированный хаос» (1949)).

Наряду с критикой социально-политического «коллективизма» М. критиковал «методологический коллективизм», гипостазирующий холистские понятия «общество», «государство», «нация» и т.п. в социальном и экономическом анализе. Он выступал в защиту крайнего «методологического индивидуализма»*, исходящего из того, что индивид, как далее неразложимый атом, является основой и точкой отсчета для исследования человеческих действий и их результатов. «Индивидуализм, выступающий в качестве принципиальной основы философского, праксеологического и исторического анализа человеческого поведения, предполагает, что источник всякого действия может быть сведен к конкретным индивидам» («О некоторых распространенных заблуждениях по поводу предмета и метода экономической науки» // «THESIS». 1994, № 4, с. 212). Такая установка была связана у М. со своеобразным пониманием природы экономической теории. В книге «Человеческое действие» (1949), которую он считал своей главной работой, экономика трактуется у него как «ветвь праксеологии» — априорной науки о человеческих действиях. Первичные постулаты экономической теории, по М., не имеют эмпирического происхождения, но выявляются в логическом самоанализе и затем служат базисом для дедуктивных построений. Этот «ради-

кальный априоризм» и антиэмпиризм М. вызывал наиболее острую критику со стороны других экономистов.

И.В. Филатов

☞ Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. М., 1993; Theory and History. New Haven, 1957; Ultimate Foundation of Economic Science. Princeton, 1962.

МИЛЛЕР (Miller) Джозеф Хиллис (р. 1928) — амер. литературовед. Получил образование в Оберлин-колледже (Огайо), и Гарвардском ун-те; проф. англ. языка и риторики Йельского ун-та. Предмет исследования — литература Викториа́нской Англии. Как методолог, М. первоначально был учеником Ж. Пуле и «женевской школы» феноменологической критики, рассматривавшей литературное произведение как творение авторского сознания и считавшей высшей целью критики слияние сознания критика с сознанием автора. Знакомство с учением Деррида* сделало М. пропагандистом и известнейшим в США сторонником концепции деконструкции*, воспринимаемой им как высвобождение оснований языка из сети ограниченных толкований, свойственных традиции европейской метафизики и нигилизма. Обосновывающим принципом избирается не тождество, а различие: двуначалие самоистолковывающегося текста и критика-читателя, обладающего произволом толкования — способностью к письму. Взаимопроникновение критического и литературного текстов М. признает в качестве основы критики как фундаментальной гуманитарной деятельности, находящейся по ту сторону теории и практики и обязанной учить скрупулезному, медленному чтению.

☞ Fiction and Repetition. Cambridge, Mass., 1982; The Linguistic Moment. Princeton, 1985.

МИТТЕЛЬШТРАСС (Mittelstrass) Юрген (р. 1936) — нем. философ. В 1962–70 преподавал в Эрлангенском ун-те, с 1970 — проф. ун-та Кон-

станца. Главный редактор «Энциклопедии философии и теории науки» (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bde. 1-3. Mannheim; Wien; Zürich, 1980-87). М. — представитель *эрлангенской школы* в философии науки*, связанной с исследованиями Динглера*, Лоренцена* и др. Он придерживается конструктивистских позиций и разрабатывает нормативную концепцию роста научного знания, которая была бы способна ориентировать и развивать научную практику. Свою версию конструктивизма М. противопоставляет фаллибилизму Поппера*, историческим моделям развития науки Куна* и Фейерабенда* и структуралистской концепции научных теорий Штегмюллера*.

М. проводит различие между реальной, фактуальной историей науки и ее обоснованной историей. Последняя призвана показать, как в реальной истории происходят изменения в формах обоснования развития науки. В соответствии с этим различием задача *науковедения*, по М., состоит в исследовании социальных форм развития знания, в то время как задача *философии науки* — методологическая рефлексия над внутренними формами и механизмами развития научного знания. Подчеркивая важность учета при исследовании науки социальных условий ее функционирования и развития, М., однако, не считает, что существует непосредственный переход от соответствующих социальных условий и запросов к определенным научным теориям. По его мнению, взаимоотношение между наукой как социальной формой развития знания и наукой как системой высказываний является диалектическим.

Конструктивная теория науки предполагает исследование не только теоретических структур, но и конструктивное обоснование практического взаимоотношения между целесообразным размышлением и реальным действием. Такая теория является, с одной стороны, конструктивной частью практики, а с другой — зависит от

практики и призвана быть теорией, реконструирующей практику. М. — сторонник концепции философии и истории науки, которая предполагает наличие научного прогресса и не исключает кумулятивных периодов развития знания. Суть прогресса в науке состоит в том, что мы способны все лучше ориентироваться в окружающем мире и достигать более глубокой систематической структуризации научного знания. В ряде работ он применяет методологические и гносеологические принципы конструктивизма к анализу как общефилософских проблем (демаркация философии и науки, понятия априори, монады и т.д.), так и специальных вопросов социологии и этики науки.

☞ Das praktische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie. Konstanz, 1972; Wissenschaft als Lebensform. Fr./M., 1982; Fortschritt und Eliten. Analysen zur Rationalität der Industriegesellschaft. Konstanz, 1984.

МИФ. Интерес современной философии и гуманитаристики к мифу обусловлен многими причинами, среди которых важнейшая — потребность гуманитарного знания в самоанализе и поиске первоисточка культуры. Если для историков, этнографов, философов XVIII-XIX веков миф — это по преимуществу объект сравнительно-исторических исследований и рассуждений в просветительски-прогрессистском духе, то в XX в. М. становится своеобразным ключом к раскрытию тайн человеческого сознания и культуры. М. начинает изучаться с самых разных сторон. Он рассматривается как дополнение к первобытному ритуалу, как регулятор жизни архаического коллектива, как социальный феномен, как воплощение особого типа мышления, отличающегося от мышления современного человека, как символическая структура, как своеобразная когнитивная система, как продукт деятельности бессознательного* и т.д.

Согласно англ. антропологу Дж. Фрэзеру (1854 - 1941), М. является отражением и следствием некогда существовавших архаических *ритуалов*. Он предпринял попытку сведения большого комплекса мифов и преданий к единому универсальному ритуалу убийства и замены состарившегося и потерявшего мистическую жизненную силу жреца новым жрецом, способным обеспечить магическим путем новые богатые урожан. Исследования Фрэзера дали импульс к развитию многих направлений в изучении мифа; его мысль о приоритете ритуала над мифом, долгие годы считавшаяся малоубедительной, в настоящее время находит немало сторонников.

Ритуалистическая концепция в начале века была вытеснена *функционалистской* программой изучения М., связанная с именем польско-брит. антрополога Б. Малиновского (1884 - 1942). В его понимании, М. составляет с ритуалом неразделимое единство, выполняя важнейшую функцию в жизни первобытного коллектива — функцию регуляции. М. не воспроизводит ритуал, но сам есть не что иное, как ритуал в его словесном выражении. Ритуал же может быть понят как миф в действии. Благодаря такой двусторонности миф примиряет различные аспекты архаического мироощущения: он увязывает воедино слово и дело, настоящее и прошлое, предсказание будущего и ожидание его свершения, индивидуальное и коллективное. Теория Малиновского повлияла на все наиболее заметные концепции М., и прежде всего на те, где он рассматривался как социально-психологический феномен, регулирующий жизнь первобытного коллектива.

Иначе подошел к изучению М. Фрейд*, для которого мифы — это продукты вытесненных в подсознание сексуальных влечений. В этом смысле мифы, особенно их наиболее устойчивые варианты, однажды возникнув в истории культуры, постоянно воспроизводятся каждым новым поколением людей и каждым челове-

ком, поскольку проблемы их психической и, главное, сексуальной жизни остаются, несмотря на разнообразие внешних деталей, примерно одними и теми же. В центре всех М. и, соответственно, психической жизни индивида лежит, по Фрейду, *Эдипов комплекс*, без учета которого невозможно понимание происхождения важнейших элементов человеческой культуры. Здесь сходятся воедино начала религии, морали и искусства. Убийство сыном отца, совершенное из-за желания обладать матерью, рождает у него комплекс вины, который приводит к почитанию отца и обожествлению его образа. Осознание преступности интимной связи с матерью рождает начало нравственности и привносит в жизнь первобытных людей нормы элементарной морали. И, наконец, сублимация сексуальной энергии становится причиной возникновения и развития искусства, создавая фантастические образы и намекая человеку на скрытые от него самого тайны его существа.

Аналитическая психология Юнга* родилась из критики классического психоанализа*. Как и Фрейд, Юнг признавал связь мифологии и бессознательного, однако понимал эту связь иначе. То, что Фрейд считал исключительно продуктом подавленного сексуального влечения, Юнг соединил с идеей *архетипа*, т.е. с коллективно-бессознательным слоем человеческой психики. Учение об архетипах — наиболее значимая для философии М. часть юнговской концепции. Заимствованным из платонической традиции термином «архетип» Юнг обозначил образы, обнаруживающиеся в М., а также в сказках, снах и фантазиях. Количество архетипов, по Юнгу, конечно, они связаны с наиболее фундаментальными потребностями и склонностями человека, а своими корнями уходят в глубины органических и генетических структур живой материи. Именно благодаря такой глубочайшей укорененности архетипы оказываются *универсальными*

ми, повсеместно распространенными первоэлементами психики и культуры. Набор архетипов, предлагаемый Юнгом, охватывает наиболее часто встречающиеся в М. и сновидениях образы. Они многозначны, размыты; попытка детализации разрушает их суть и превращает в плоские невыразительные картинки.

Мышление архаического человека, отразившееся в М. и создавшее его, было главной темой исследований Леви-Брюля*. Вслед за Дюркгеймом* он придерживался концепции «коллективных представлений», играющих важную роль в жизни первобытного коллектива. Однако в отличие от Дюркгейма Леви-Брюль считал, что мышление древних людей качественно отличается от мышления современного человека. Первобытный ум — это ум *до-логический* или *прелогический*: он работает, нарушая или обходя законы формальной логики, он нечувствителен к противоречиям, допускает нарушения закона исключения третьего, переворачивает причинно-следственные связи и т.д. Для этого типа мышления характерен *принцип сопричастия* (партиципации) — ирреальной, мистической связи, существующей между людьми, животными, растениями, вещами косной материи, между прошедшими, настоящими и будущими событиями. Эти свойства первобытного мышления отразились в М., в который также вплетены некоторые универсальные элементы архаического мировоззрения (представления о цикличности времени, неоднородности пространства, о круговороте рождения и смерти). Взгляды Леви-Брюля вызвали дискуссии в философии и этнографии и оказали влияние на все последующие направления исследования мифологического мышления.

Наиболее влиятельным из таких направлений в XX в. стал структурализм*, рассматривающий миф как сложно-организованную знаковую систему, как особый язык, надстраи-

вающийся над естественным языком. Согласно Леви-Стросу*, первобытный человек воспринимал окружающий его мир как комплекс противоположностей, противоречий, требовавших своего познавательного и мировоззренческого разрешения. Причем это было вызвано не простой любознательностью, а насущной потребностью в гармонизации восприятия, в преодолении разрыва между человеком и миром, между «частями» человека и «частями» мира. М. и порождающее его первобытное мышление Леви-Строс определяет как логический инструмент для разрешения противоречий, для ликвидации или смягчения существующих разрывов в понимании бытия. Так, напр., фундаментальные противоречия между жизнью и смертью, мужским и женским началами, верхом и низом, правым и левым и т.д. в мифе разрешаются при помощи особого прогрессирующего посредничества, или медиации. Исходная фундаментальная противоположность заменяется другой, менее резкой, тем самым первичное противоречие сводится к более приемлемой для сознания ситуации. В отличие от Леви-Брюля, считавшего миф продуктом до-логического, неразвитого, мышления. Леви-Строс отстаивает тезис о принципиальной равноценности логики М. и логики современного мышления. Различие между ними он видит не в формах или принципах мышления, а в том, что берется за основание логического умозаключения. Этим основанием может оказаться любое свойство предмета, в том числе и такое, которое для современного человека, является случайным и несущественным. Подобные черты мифологического мышления позволяют говорить о его логике как о «логике бриколажа».

Среди других подходов к пониманию М. выделяется теория Кассирера*, рассматривавшего М. как сложную символическую систему и называвшего человека «символическим животным». Влиянием пользуются

также работы М. Элиаде, создавшего целостную концепцию мифологического отношения к времени и пространству. Особенность исследований М. в XX в. заключается в том, что различные подходы и школы возникали и развивались практически параллельно. В них выделялись различные стороны этого сложного объекта. Функционализм в них дополняет ритуализм, символическая теория мифа соприкасается с аналитической психологией архаического мышления и т.п. На этом богатом фоне исключение составляет, пожалуй, только структурализм, который сделал принципиальный прорыв в целостном понимании природы М.

Л.В. Карасев

☐ Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986; Фрейд З. Тотем и табу. М., Пг., 1923; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985; Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994; Мифологический словарь. М., 1991; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995; Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905-1950) — франц. философ, родоначальник персонализма*. Под последним М. понимал философию, которая утверждает примат человеческой личности по отношению к любым коллективным социальным системам, к экономической и материальной необходимости. В становлении и защите личностного начала М. видел основной критерий социального и духовного прогресса. Непосредственное влияние на формирование его взглядов оказала кризисная ситуация в Европе в межвоенный период: духовный и экономический кризис, наступление «массового человека», появление фашистских и тоталитарных режимов, подавляющих личностное начало. Опираясь на традицию философии субъективности, идущую от Сократа и Августина, М. в духе левокатолических идей пытался найти путь между двумя доминировавшими

в то время учениями о человеке — экзистенциалистским и марксистским. Основными характеристиками личностного бытия он считал *вовлечение* как осмысленное и ответственное присутствие в мире и *трансцендирование* как постоянное самопреодоление человека в его движении к абсолютному началу, несоизмеримому с личностным миром, но задающим ему ориентиры.

☐ Персонализм. М., 1992; Что такое персонализм. М., 1994; Oeuvres. V. 1-4. P., 1961-63.

МУР (Моогe) Джордж Эдуард (1873-1958) — брит. философ, один из основоположников аналитической философии*, неореализма* и метаэтических исследований. Преподавал философию в Кембридже (1911-39) и в ун-тах США (1940-1944). Главный редактор журнала «Mind» (1921-47). Учился у Брэдли* и Дж.Э. Мак-Таргата, однако не принял их абсолютного идеализма* и развивал свои взгляды в направлении неореализма. Он отстаивал плюралистическую онтологию* (в противоположность идеалистическому монизму), тезис о независимом существовании реальности и ее познаваемости, антипсихологизм* в логике и эпистемологии. По М., понятие не является ни состоянием, ни частью, ни содержанием сознания, оно не есть также результат абстрагирующей активности сознания. Понятие — независимый и неизменяющийся объект мышления, последняя реальность. Истина суждения не зависит от его отношения к реальности, подобно тому как истинность суждений математики не зависит от существования ее предметов. Истина — простое понятие, характеризующее отношение понятий в суждении; это свойство не поддается анализу и постигается интуитивно. Суждения о существовании отличаются лишь тем, что включают в себя понятие существования. «Обращение к фактам бесполезно» — это высказывание М. является и основанием и результатом его

позиции «концептуального реализма», развитой впоследствии Расселом* и Витгенштейном* в концепции «логического атомизма*». Следующий этап эволюции его взглядов — реализм «здорового смысла» как результат понимания того, что объект ложного убеждения (и соответствующее суждение) не существует как факт, иначе это убеждение было бы истинным. Если же ложное убеждение не соотносено с суждением, то приходится распространить это и на истинное убеждение. М. согласен с тем, что истина должна состоять в соответствии суждения с фактом, и дело философии — проанализировать природу этого соответствия.

В области философии морали М. занимал позицию «интуитивизма» и «негедонистического утилитаризма». Стремясь построить этику как научное исследование, М. обсуждал не только определение «добра», но и логическую правомочность способов *этической аргументации*: «добру как таковому» и «добру как средству» должны соответствовать и разные аргументы. «Добро как таковое» есть простое и неопределимое, интуитивно постигаемое понятие. Любая попытка его определить приводит к *натуралистической ошибке* (ее проявления — гедонизм, «метафизическая» этика, этический натурализм и утилитаризм). Определение «добра как средства» основано на интуитивном представлении о «дobre как таковом» и на знании причинных зависимостей между поступком и его результатом. Из отождествления ценности и долга с «пользой» следует, согласно М., что утверждение «я морально обязан совершить этот поступок» тождественно утверждению «этот поступок обещает наибольшую возможную сумму добра в универсуме». Предположе-

ния о существовании бога и бессмертии души М. считает недостаточно обоснованными, поэтому они отсутствуют в его обосновании морали.

Помимо критики отдельных аргументов идеалистов (в частности, Брэдли) М. стремится опровергнуть фундаментальное положение всех идеалистических построений, доказывая необоснованность тезиса о духовной природе реальности. Рассматривая ощущение и восприятие как «знание о» или «осведомленность о» чем-то, он обосновывает отличие ощущений от их предмета. Он утверждает, что логика сознания одинакова в отношении всех его объектов, и существование материальных предметов засвидетельствовано не в меньшей степени, чем существование ощущений: и те и другие непосредственно представлены в сознании. М. исходит из достоверности убеждений «здорового смысла», считая знание о существовании материальных предметов и «других сознаний*» абсолютно достоверным.

М. не построил собственной философской системы и не стремился к этому. Вместе с тем он внес существенный вклад в становление и развитие методов аналитической философии. В его работах можно найти разные формы анализа; заимствованные и критически переосмысленные Витгенштейном*, Уиздомом*, Малкольмом и др., они во многом определили стиль этого направления в философии.

И.В. Борисова

- ☐ Принципы этики. М., 1984; Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М., 1987; Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993; Principia Ethica. L., 1903; Ethics. L., 1912; Philosophical Studies. L., 1922; Some Main Problems of Philosophy. L., 1953; Philosophical Papers. L., 1959.

Н

НАГЕЛЬ (Nagel) Эрнест (1901-1985) — амер. философ. Род. в Чехословакии, в 1911 переехал с семьей в США. Одним из первых среди амер. философов обратил внимание на важность идей Венского кружка*. Принадлежит к крупнейшим представителям философии науки* XX в. Долгие годы был проф. Колумбийского ун-та. Разделяя по многим вопросам позицию неопозитивизма*, Н. выступал против характерного для него принижения роли теоретических понятий и подчеркивал взаимосвязь теории и опыта в научном познании. Наиболее известен его фундаментальный труд «Структура науки» (The Structure of Science. N.Y., 1961), в котором содержится глубокий анализ логики научного объяснения, проблем детерминизма, структуры научных теорий, форм исторической и логической редукции теорий, позволяющих объяснить прогресс научного знания.

Свою общефилософскую позицию Н. квалифицировал как натурализм*, понимая под этим учение о том, что в мире действуют лишь тела в пространстве и времени; психические феномены суть проявления организации живого вещества; мир состоит из многообразных вещей, качеств и процессов, которые не следует рассматривать как части единой рациональной схемы, созданной трансцендентным разумом или тому подобной инстанцией; в мире нет никаких оккультных сил,

трансцендентных сущностей, в частности Бога. Натуралистический подход в социальной философии и взглядах на мораль у Н. проявляется в том, что для него человечество является «случайным событием» в истории космоса; ценность моральных норм зависит от их совпадений с реальными физическими, биологическими и социальными потребностями людей, поэтому моральная ценность идеала определяется его способностью организовывать и направлять человеческую деятельность.

☐ Sovereign Reason, and Other Studies in the Philosophy of Science. Clencoe, 1954; Logic without Metaphysics and Other Essays in the Philosophy of Science. Clencoe, 1956; The Structure of Science. N.Y., 1961.

НАНСИ (Nancy) Жан-Люк (р. 1940) — франц. философ, проф. ун-та гуманитарных наук в Страсбурге, директор исследовательского центра «Философия, наука о языке и коммуникация», преподаватель Калифорнийского ун-та (США), содиректор парижского Центра философских исследований политики, один из руководителей Международного философского колледжа в Париже, а также (совместно с Деррида*, Лаку-Лабартом* и С. Кофман) объединения «Философия в действии». Определяющее философское влияние на Н. оказали Кант, Гегель, Хайдеггер*, Деррида, что обусловило его устойчивый интерес к «философии на пределе» — к таким ситуациям в философии,

когда она ставит под вопрос свою собственную возможность. Первое крупное сочинение Н., «Спекулятивная ремарка» (1973), посвящено «пределу» гегелевской диалектики, а в двух других произведениях первого периода, «Ego sum» (1979) и «Категорический императив» (1983), исследуется «предельная ситуация», в какой оказалось картезианское понятие «субъект» и кантовское «закон» в XX в. После публикации работы о Лакане* «Заголовок письмам» (1979) Н. занимается исследованием взаимоотношений философии и литературы (см. сочинения «Логодедалус» и «Литературный абсолют», совместно с Лаку-Лабартом). Работы второго периода творчества Н. посвящены феномену «сообщества» (communauté), понимаемому не как организованная тотальность или всеобщность, а как сеть *сингулярностей*, каждая из которых выставляет другие на грань ее существования, заставляет обнаружить ее предел. Этот период открывается исследованием «Разделение голосов» (1982), в котором критикуется герменевтика* и утверждается изначальная плюральность смысла. Критический анализ «смысла» как чего-то противоположного означиванию, сигнификации, продолжается в работе «Забвение философии» (1986). В кн. «Праздное сообщество», ставшей самой известной работой Н., предпринимается анализ сообщества, не совершающего определенной «работы» и в этом смысле «невыполненного». Члены этого сообщества, по Н., реализуют себя через причастность этой «невыполненности». Это же исследование продолжается в «Опыте свободы», но уже в онтологическом плане. В последнее время Н. работает над проблемами «конца искусства», а также другими аспектами темы «мысли на пределе».

Ж. -Л. Н.

❏ О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991; Сегодня // Ad Marginem '93, М., 1994; La

remarque spéculative. P., 1973; Logodædalus. P., 1976; Le partage de voix. P., 1982; La communauté desoeuvrée. P., 1986; L'expérience de la liberté. P., 1988; Corpus. P., 1992; Des Muses. P., 1994; Être singulier pluriel. P., 1996; Hegel: la inquiétude du négative; The Birth to Presence. Stanford, 1992; Des lieux devins. P., 1997.

НАТОРП (Natorp) Пауль (1854 - 1924) — нем. философ, представитель марбургской школы неокантианства*. Изучал философию в ун-тах Берлина, Бонна и Стасбурга. С 1881 до своей кончины преподавал философию в Марбургском ун-те, проф. с 1892. Свой творческий путь Н. начал с исследования философии Платона. Он считал, что правильно понять платоновский идеализм можно лишь через критическую философию Канта. Согласно интерпретации Н., основная мысль Платона состоит в том, что «идея» является не предметом, существующим независимо от мышления, а *логическим законом*, выражающим единство в многообразии и постоянство в изменчивости. Этот закон представляет собой также *метод*, при помощи которого мышление формирует предмет. Свою концепцию Н. называл «панметодизмом», подчеркивая этим, что философию он понимает не как позитивное знание, а как метод достижения такого знания.

Задачу теоретической философии Н. видел в том, чтобы показать, что мышление является единственным источником и основой собственных законов, что для него не существует никакого бытия, которое само не было бы «положено в мышлении». Следуя взглядам главы марбургской школы Когена*, Н. считал, что эту задачу следует решать не путем спекулятивного конструирования «самопознания духа» (как это имеет место у Гегеля), а путем анализа «факта науки», раскрывая лежащую в его основе синтезирующую деятельность мышления. По Н., изначальный акт мышления может быть рас-

крыт лишь через анализ его продукта — позитивного научного знания.

Логический анализ должен раскрыть «первоначало» (Ursprung), представляющее собой двойное направление развития мышления — объединять различное и различать «объединенное». Преследуя эту цель, философия, должна ориентироваться на математику, поскольку обе эти науки имеют один предмет и различаются лишь по направлению его исследования: математику интересуют частные проявления логического начала, философию — окончательное единство всякого мышления, проявляющееся в логической функции. В математике это «первоначало» рассматривается как бесконечно малая величина. Логический анализ, по Н., обнаруживает изначально единство трех «высших понятий» — мышления, бытия и познания — в «простом полагании», тезисе «нечто есть», дальнейшее развертывание которого связано с отрицанием, представляющим собой имманентный момент мышления. Ссылаясь на Гераклита, Платона, Николая Кузанского и Гегеля, Н. формулирует «закон совпадения», согласно которому «простое полагание» и его отрицание совпадают в синтезе, составляя тем самым триаду логического развития: мышление как безразличное тождество отрицает себя, выступая в качестве собственной противоположности — бытия, и воссоединяется с собой через познание.

В работе «Общая психология» (Allgemeine Psychologie. Leipzig, 1912) Н. пытался показать, что объективирующий метод, в основе которого лежит «простое полагание», косвенным образом может применяться и для изучения субъективности. Поскольку всякое познание есть объективирование, то субъективность может быть познана лишь путем реконструкции актов, в которых субъект осознает отличие положенного им предмета от себя самого. В этике Н. разработал концеп-

цию «социальной педагогики», основанной на идеале господства духа и направленной на пробуждение в каждом человеке сознания внутренней свободы. Исходя из педагогических принципов Песталоцци, Н. стремился создать систему воспитания, цель которой — гармония индивидуального и социального начал в человеке.

Т. Содейка (Вильнюс)

- Философская пропедевтика. М., 1911; Социальная педагогика. СПб., 1911; Культура народа и культура личности. СПб., 1912; Кант и марбургская школа // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913; Plato's Ideenlehre. Leipzig, 1903; Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig, 1910; Philosophische Systematik. Hamburg, 1958.

НАТУРАЛИЗМ (от лат. natura — природа) — философская позиция, отождествляющая все сущее с природой, отрицающая понимание природы только как части бытия и исключающая из теоретических объяснений какие-либо ссылки на «сверхъестественные» сущности. Для Н. начала XX в. была характерна тенденция к универсализации принципов и методов естествознания и их экстраполяции на понимание человека и общества. Это выразилось в появлении расово-антропологических, биоорганических и иных натуралистических школ в социологии, а также различных вариантов натуралистической этики, связывающих нравственное сознание и моральные нормы с психофизиологической природой человека. Как философское направление Н. сложился в 20-40-е годы в США. В идейном отношении он был альтернативой религиозно-идеалистическим и трансценденталистским концепциям. От позитивизма* Н. отличало стремление сохранить мировоззренческую и онтологическую проблематику, а также ясно выраженный социальный оптимизм и гуманистический пафос, связанный с защитой прав человека, критикой деструктивных социальных

сил (милитаризма, политической нетерпимости и т.п.).

Н. является одним из видов философского *монизма*, согласно которому все существующее и происходящее в мире суть *естественное* в том смысле, что оно допускает объяснение методами естественных наук, расширяющих сферу своего применения на все новые области объектов и событий. Н. противостоит установке, что могут существовать явления, в принципе лежащие вне сферы научного объяснения. Сторонники Н. подчеркивают, что он является в первую очередь *методом*, а не онтологической установкой, поэтому он не тождествен материализму и, вообще говоря, допускает *различные онтологии**. При всех вариациях взглядов для представителей Н. типичны следующие черты. Полагается, что любые естественные объекты, от минералов и растений до человеческих существ и социальных институтов, существуют внутри пространственно-временного и каузального порядков. Причинами любых явлений могут быть только естественные объекты или же эпизоды из их прошлых состояний, которые произвели изменения в каких-либо других естественных объектах. Любые объяснения со ссылками на неестественные объекты не допускаются. Естественные процессы суть изменения в естественных объектах или их системах. Природа рассматривается как система всех естественных процессов. В принципе любые ее части интеллигибельны и доступны для познания, но как целое она не может быть объяснена. Для Н. принципиально, что человеческое сознание и социальная жизнь столь же доступны для естественных объяснений, как и остальная природа. Если для того или иного круга явлений применяются ненатуралистические объяснения, то это свидетельствует о том, что здесь еще не достигнут прогресс, который

приведет к их замене естественными объяснениями.

Наиболее адекватно выражена в естествознании, но она не чужда и социально-гуманитарным наукам, а простые ее формы представлены в здравом смысле и практической жизни. Представители Н. ориентируются на науку как систематическое применение натуралистического метода и коррекцию любого знания в соответствии с ним. Они отрицают платонистскую трактовку объектов формальных наук и рассматривают объекты математики как инструментальный для описания естественного мира, а логические формы — как средства для его исследования. В самом по себе универсуме нет моральных или идеальных ценностей, отличных от ценностей индивидов или социальных групп. Этические теории поэтому можно в принципе рассматривать подобно научным теориям и оценивать их по эмпирически проверяемым следствиям.

Поскольку в рамках философского Н. ставится цель не созидания некоторых систем, а прояснения с помощью натуралистического метода проблем, возникающих в любых сферах жизни человека, то Н. оказывается весьма неоднородным. В нем есть и сторонники различных видов материализма (Р.В. Селларс*, К. Ламонт, М. Фарбер, Нагель* и др.), и представители прагматизма с их явным тяготением к эмпирической методологии, и весьма спекулятивно настроенные теоретики, напр., Дж. Баклер с его «ординальным Н.». С 1980-х годов наметилась заметная активизация Н., связанная с ростом внимания к проблеме человека и натуралистическому гуманизму (П. Кэрр, Б. Оуден), с доминированием материализма в современной англоязычной философии сознания (philosophy of mind), со стремлением разработать натуралистическую эпистемологию, соответствующую уровню нынешнего ес-

тествознания и когнитивных наук. Важной тенденцией, укрепившей позиции Н., стало выдвигание натуралистически ориентированных концепций крупнейшими представителями аналитической философии*, напр., программы натурализованной эпистемологии — Куайном*, натуралистической теории языка и сознания — Сёрлом*.

А. М. Каримский

□ *Сёрль Дж.* Сознание, мозг и наука // Путь. 1993. № 4; Naturalism and the Human Spirit. N.Y., 1944; Naturalism and Rationality. Buffalo, 1986; P. Kuriz. Philosophical Essays in Pragmatic Naturalism. Buffalo, 1990; W.O. Quine. Epistemology Naturalised // The Psychology of Knowing. N.Y., 1972; American Philosophical Naturalism in 20-th Century. Buffalo, 1994.

«НАУКИ О ДУХЕ» («Geistwissenschaften») — нем. термин для обозначения гуманитарных дисциплин. Понятие «Н. о д.» как единого комплекса гуманитарных дисциплин разрабатывается в герменевтике* с целью обоснования их методологического фундамента, сравниваемого с основами естественнонаучного знания. Это приводит к противопоставлению «Н. о д.» и «наук о природе», что отвечает картезианскому дуализму духа и природы. Картезианский идеал науки как системного знания о всеобщих законах, допускающих математическое выражение, был ориентирован на точное естествознание и составил основание для наук объясняющих. Дж. Вико пытался обосновать иной идеал, ориентируясь на историю и филологию, считая, что исторический мир, преобразуемый человеком, является более доступным и тем самым более подходящим для выявления «первых истин», чем мир природы. Специфика «Н. о д.» (или «наук о культуре») исследуется в неокантианстве*. В качестве логики «Н. о д.» рассматривается этика (Коген*) или аксиология* (Риккерт*). Различие «Н. о д.» и «наук о природе» (у Виндельбанда*: номотети-

ческих и идиографических* наук) объясняется противоположностью их методов: естествознание генерализирует, подводит факты под всеобщие законы, «науки о культуре» — индивидуализируют. Герменевтическое обоснование специфики «Н. о д.» как наук понимающих, ориентированных на истолкование традиций, текстов и усмотрение внутреннего смысла культуры, проводится в работах В. фон Гумбольдта, Дройзена, Дильтея*. В XX в. оппозиция «Н. о д.» и «наук о природе» предстает как конфликт «двух культур» (Ч. Сноу). Показательны попытки преодолеть это противопоставление за счет релятивизации номотетики и идиографии и признания их дополнительной (концепция «идеальных типов» Вебера*) за счет привнесения «духа» и «природы» к единым трансцендентально-феноменологическим основаниям (Гуссерль*), за счет экзистенциально-онтологической интерпретации «понимания», по отношению к которому «объяснение» выступает как момент и возможность (Хайдеггер*), за счет универсализации герменевтики (Гадамер*), выявления диалогического, гуманитарного контекста всякой науки. Все это открывает возможность понять «науки о природе» как своего рода предельный вариант, или превращенную форму «наук о человеке».

В. В. Калининко

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА — основное понятие концепции науки Лакатоса*. Под Н.-и.п. понимается серия сменяющих друг друга теорий, объединяемых определенной совокупностью базисных идей и принципов. Любая научная теория должна оцениваться вместе со своими вспомогательными гипотезами, начальными условиями и, главное, в ряду с предшествующими ей теориями. Согласно Лакатосу, Н.-и.п. является основной единицей развития на-

учного знания. Она состоит из ядра программы (совокупность онтологических, концептуальных и методологических допущений, сохраняющаяся без изменений во всех теориях программы), *защитного пояса* (совокупность вспомогательных гипотез, предохраняющих ядро от фальсификации* и изменяющихся от теории к теории), *позитивной и негативной эвристики* (методологические правила, способствующие позитивному развитию программы и ограничивающие множество возможных путей исследования). Важным вопросом является разграничение *прогрессивных и регрессивных* этапов в развитии Н.-и.п. Программа прогрессирует, когда ее теоретический рост позволяет предсказывать новые явления, часть из которых получает эмпирическое подтверждение. Программа регрессирует, если теоретические объяснения отстают от эмпирического роста. Научные революции, согласно методологии Н.-и.п., суть процессы вытеснения прогрессирующими исследователями программами регрессирующих конкурентов, исчерпавших внутренние ресурсы развития. Рациональная реконструкция истории науки, по Лакатосу, возможна как картина возникновения, развития и конкуренции различных исследовательских программ.

НАУЧНОЕ СООБЩЕСТВО — одно из основных понятий современной философии и социологии науки*; обозначает совокупность исследователей со специализированной и сходной научной подготовкой, единых в понимании целей науки и придерживающихся сходных нормативно-ценностных установок (этоса науки*). Понятие фиксирует коллективный характер производства знания, необходимо включающий коммуникацию ученых, достижение согласованной оценки знания учеными, принятие членами сообщества интересубъективных норм и идеалов

познавательной деятельности. Такие аспекты научного познания описывались и ранее с помощью понятий «республика ученых», «научная школа», «невидимый колледж» и др., однако за трактовкой коллективного субъекта познания как Н.с., стоит не простое терминологическое уточнение, а синтез когнитивных и социальных аспектов науки, привлечение к ее анализу наработанных в социологии методик анализа различных социальных групп и сообществ.

Понятие «Н.с.» ввел в обиход Полани* в своих исследованиях условий свободных научных коммуникаций и сохранения научных традиций. С появлением работы Куна* «Структура научных революций» (1962), в которой развитие науки прямо связывается со структурой и динамикой Н.с., это понятие прочно вошло в арсенал различных дисциплин, изучающих науку и ее историю. Н.с. может рассматриваться на разных уровнях: как сообщество всех ученых, национальное Н.с., сообщество специалистов определенной научной дисциплины, группа ученых, изучающих одну проблему и включенных в неформальную систему коммуникации. Внутри Н.с. складывается также разделение ученых на группы, занимающиеся непосредственной деятельностью по производству нового знания, организацией коллективного познавательного процесса, систематизацией знания и его передачей молодому поколению исследователей. В социологии знания наряду с Н.с. изучаются «эпистемические (познавательные) сообщества», складывающиеся во внеаучных специализированных областях познания, напр. сообщества парапсихологов, алхимиков, астрологов.

НАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ — широкое и неоднородное материалистическое течение в философии англоязычных стран (Австралия, Великобритания, Канада, США),

сформировавшееся в конце 50-х годов XX в. под влияниями психологического и логического бихевиоризма* (Дж.Б. Уотсон, Скиннер*, Райл* и др.), физикализма и неопозитивистской программы единства научного знания. Он также связан с «эволюционным» материализмом, идущим от Ч. Дарвина. По стилю и методам аргументации Н.м. составляет часть аналитической философии*. Его развитие стимулировалось достижениями науки — прежде всего физики, физиологии, нейропсихологии, логики, математики, лингвистики, и современных «когнитивных наук», связанных с компьютерными исследованиями. В круг главных представителей Н.м. входят Армстронг*, Бунге*, Марголис*, Дж. Сمارт; в разное время к нему были близки Нагель*, Патнэм*, Рорти*, У. Селларс* и др.

Основной проблемой этого направления является отношение сознания и материи (mind-body problem). В решении этой проблемы Н.м. ориентируется на естественнонаучные данные, развивая тезис психофизи(ологи)ческого тождества, или единства. Этот тезис предполагает, что явления психики и сознания (животных и человека) в принципе должны либо сводиться к определенному подклассу телесных, т.е. физиологических, явлений, либо объясняться, исходя из физико-химических процессов центральной нервной системы и/или их структур и функций. В этой связи психические явления часто рассматриваются как эпифеномены физико-химических процессов. В этом плане представители Н.м. следуют критике Райлом «мифа Декарта» о «духе в машине» — существовании двух независимых субстанций — протяженной (материальной) и мыслящей (идеальной). Они выступают против идеализма и философского дуализма, отстаивая материалистический монизм. Вместе с тем под влиянием критики и внутрен-

ней логики развития Н.м. претерпел определенную эволюцию в направлении от физикалистского редукционизма* к более сложным концепциям. В этой эволюции можно выделить последовательность его разновидностей, в которой появление каждой новой концепции характеризуется все большим отступлением от первоначальной редукционистской установки.

Последовательность эта такова: «элиминативный» материализм, или отказ считать психическое чем-то отличным от физического (если только не языковым артефактом) (Армстронг, К.В. Уилкс); «редуктивный» материализм, или физикалистское сведение психических явлений, состояний и процессов к подклассу физических явлений, состояний и процессов (Г. Фейгл); «функциональный» («кибернетический», «информационный») материализм, или попытки предстать психические явления как абстрактные функциональные свойства и состояния живой системы по аналогии с функционированием компьютера (Патнэм, Дж. Фодор, К. Сейр); «эмерджентистский» материализм, допускающий самостоятельность явлений психики и сознания в качестве атрибутов единственной и развивающейся материальной субстанции (Бунге, Марголис, Р.У. Спери). Последний вид Н.м. также имеет несколько разновидностей. Напр., Бунге считает, что психическое является системным свойством высокоорганизованной материи (нейронных структур мозга), а Марголис полагает, что это несводимый атрибут материи, который в процессе ее эволюции приобретает сначала интенциональные, а затем и интенциональные (культурные) свойства.

Сравнение указанных разновидностей показывает, что в первом случае психическое фактически игнорируется, во втором — предпринимаются попытки его лингвисти-

ческого сведения к понятиям физического, в третьем — допускается уже функциональная несводимость психического к физическому, а в случаях «эммерджентистских» разновидностей Н.м. — несводимость свойств и атрибутов, т.е. здесь речь идет о понимании явлений психики и сознания как эволюционных результатов развития единой материальной реальности. В рамках Н.м. был поднят ряд новых проблем, имеющих философское и общенаучное значение: вопрос о создании общенаучного языка, на котором описание явлений сознания было бы свободно от идеализма и философского дуализма; современное объяснение естественноисторического происхождения сознания, соотношение естественного и искусственного интеллекта; сближение методологий социокультурных, естественных и технических наук.

А.И. Панченко

☞ *Дубровский Д.И.* Информация, сознание, мозг. М., 1980; *Естественнонаучный материализм в современной буржуазной философии.* М., 1986; *Марголис Дж.* Личность и сознание. М., 1986; *Армстронг Д.М.* Материалистическая теория сознания // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993; *M. Bunge.* Scientific Materialism. Dordrecht, 1981; *P. Churchland.* Matter and Consciousness. Cambridge, Mass., 1984.

НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ — общее наименование ряда течений в русле аналитической философии*, объединяемых антиинструменталистской и антиконвенционалистской (см.: *инструментализм**, *конвенционализм**) направленностью в трактовке научного знания и его отношения к объективной реальности. С позиции сторонников Н.р. (У. Селларс*, Хессе*, Р. Бойд, Харре*, Дж. Сمارт, А. Масгрейв и др.), единственно надежным средством достижения истинного знания о мире, в отличие от метафизики или обыденного опыта, является научное исследование, в котором данные наблюдений и экс-

периментов интерпретируются с помощью специально создаваемых для этой цели средств — научных теорий. Именно последние дают нам наиболее достоверное знание о реальности. Терминологический аппарат и высказывания научных теорий имеют *онтологический статус*: объекты (предметы, процессы, связи, свойства и отношения, закономерности и проч.), обозначаемые этими терминами, считаются *реально существующими*, а суждения об этих объектах — истинными, ложными или вероятными. В отличие от неопозитивистов, сторонники Н.р. признают определенную познавательную ценность философии (метафизики); она, по их мнению, состоит в предварительной, самой общей формулировке онтологических утверждений, которые, однако, затем должны обрести конкретное содержание и статус проверяемых высказываний в научных теориях. Метафизика выступает лишь в роли *эвристического источника* научных гипотез, но не может претендовать на равноправие с наукой в качестве онтологической теории.

Наиболее трудной проблемой для Н.р. является установление ясных критериев соответствия между научными теориями и объективной реальностью, в частности проблема истинности. Принятие классической (корреспондентной) теории истины по ряду причин оказывается для Н.р. источником внутренних противоречий, приводящих к разрушению всей концепции. Главная из таких причин — сочетание реалистической и аналитической установок в качестве исходных посылок доктрины. В соответствии со стилем аналитической философии, представители Н.р. формулируют эпистемологические вопросы как вопросы лингвистического анализа, обращенного на «концептуальные каркасы», терминологический аппарат и правила использования языков научных теорий. Поэтому критерий

соответствия, применяемый для определения истинности научных высказываний, ведет либо к «метафизике» (научные утверждения должны сопоставляться с «реальностью», лежащей за пределами онтологии, формулируемой самой же научной теорией, т.е. с аналогом кантовской «вещи-в-себе», что противоречит исходному тезису Н.р.), либо к логическому кругу в обосновании научного знания (истинными оказываются лишь те теоретические утверждения, которые «соответствуют» онтологическим допущениям теории, в чьих рамках они сформулированы). Это принципиальное затруднение Н.р. превращает его в удобную мишень для критики со стороны представителей инструментализма и конвенционализма. Их критические аргументы направлены в основном против реалистической трактовки соответствия научного знания и объективной действительности, а также против вытекающей из такой трактовки концепции прогрессивного развития научного знания и научной рациональности.

С 70-х годов Н.р. развивается в плане уточнения исходных установок, дифференцирования заключенных в них смыслов, с тем чтобы отказаться от утверждений, ведущих к парадоксам, но сохранить основное содержание концепции. Так, предлагалось различать тезисы «семантического реализма» (теоретические термины обладают референцией, т.е. непустым множеством значений), «эпистемического реализма» (теоретические высказывания могут быть верифицированы, т.е. квалифицироваться как истинные или ложные) и «метафизического реализма» (верификация теоретических высказываний и теорий в целом детерминируется существующей независимо от нашего знания «реальностью»; истинность таких высказываний и теорий — это «соответствие с реальностью самой по

себе»). Тезис «метафизического реализма» наименее популярен среди сторонников Н.р., придерживавшихся аналитического стиля в философии; с его критикой выступили не только последовательные инструменталисты, но и попперианцы, сторонники «историцистской» философии науки (Кун*, Фейерабенд* и др.), прагматисты (Решер* и др.), сторонники «структуралистской» концепции научных теорий (Дж. Снид, Штегмюллер* и др.). К этой критике также присоединились такие влиятельные фигуры Н.р., как У. Селларс, Патнэм, Хессе. Тезис «эпистемического реализма» интерпретируется так, чтобы отмежеваться от «корреспондентной теории истины»: формулируются такие критерии верификации, которым теории подчинялись бы как нечто целое, а не как множества раздельно проверяемых высказываний. Чаще всего это прагматические критерии: когерентность, успешность объяснения, простота, экономность и проч. Используются также идеи Пирса*: истинность теоретического знания понимается как предел, к которому бесконечно приближается исследование, направляемое нормативными критериями научности. Наконец, тезис «семантического реализма» потребовал реформы теории референции (Патнэм, Крипке*, Дэвидсон* и др.): значение термина не отождествляется с объектом, на который «указывает» этот термин, а представляет собой сложную систему, включающую также стереотипы указания на «образец» референта, социолингвистически обусловленные описания ситуаций применения термина в актах речевой коммуникации, условия, при которых суждение, включающее данный термин, признается истинным и т.д. В результате значения научных понятий «привязываются» к прагматике их использования. Это создает основу для компромисса между сторонниками Н.р. и их оппонентами. Оп-

ределенный всплеск интереса к Н.р. пришелся на 60-70-е годы, позднее он стал убывать, поскольку определенная эклектичность этого направления делает его неустойчивым и уязвимым для критики.

В. Н. Порус

☞ *J. Smart. Philosophy and Scientific Realism. L., 1963; R. Bhaskar. A Realist Theory of Science. Sussex, 1978; B. van Fraassen. The Scientific Image. Oxford, 1980; P. Smith. Realism and the Progress of Science. Cambridge, 1981; R. Harre. Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxford, 1986.*

НЕЙРАТ (Neurath) Отто (1882-1945) — австр. философ и социолог; видный представитель логического позитивизма*. Отличался широким кругом интересов, его работы посвящены социологии и экономическим проблемам, социальному планированию, проблемам методологии науки и философии образования. По своим политическим взглядам Н. был независимым социалистом. В 1919 он руководил отделом планирования в социал-демократическом правительстве Баварии, а затем и кратковременной Баварской Советской Республики. Хотя Н. формально не был членом партии, после падения коммунистического правительства на некоторое время он был заключен в тюрьму, после чего в 1920 вернулся в Вену. Принимал активное участие в создании и работе Венского кружка*, являясь, по словам Карнапа*, его «локомотивом». В 1934 эмигрировал в Нидерланды, в 1940 — в Англию, где преподавал в Оксфорде.

Теоретические работы Н. были тесно связаны с его социал-реформистской позицией. Последняя предполагала просветительские и педагогические цели: сделать науку доступной широкому массам, а пролетариат — носителем науки без метафизики». Ему принадлежат оригинальные разработки по визуальному представлению экономико-статистических данных, которые

он также рассматривал как «оружие в борьбе за такой жизненный порядок, который характеризуют сознательное планирование и организация». В 30-е годы Н. выдвинул проект многотомного издания международной энциклопедии унифицированной науки, включающей разделы: основоположение унифицированной науки, систематизация наук, интеграция наук, образцы применения этого учения. В проекте подчеркивался интересубъективно-значимый, коллективный характер работы. С этим были связаны поиски Н. единого арсенала понятий, «символики, очищенной от шлаков исторического языка». Деятельность по созданию оснований унифицированной науки он считал главной задачей философии, ориентирующей ся на рациональность научного типа и выполняющей роль методологии и логики науки. В составе унифицированного языка науки — «универсального сленга» (Universalslang) — не должно быть места метафизическим понятиям, не имеющим эмпирического содержания или логического эквивалента. Неточные понятия должны «очищаться», причем это может быть длительным процессом, выполняемым несколькими поколениями людей. Со временем этот универсальный сленг должен войти в жизнь и стать обыденным (естественным) языком.

Ключевым для Н. было также понятие «физикализм*». В основу универсального языка науки должен быть положен язык физики как лидирующей научной дисциплины. Физикализм также соответствовал его эмпирицистской установке и концепции протокольных предложений*, о природе которых между ним и Карнапом шел принципиальный спор. Н. даже убеждал коллег по Венскому кружку отказаться от слова «позитивизм» и заменить его «физикализмом». Этим он, как социалист, надеялся отвести от новой научной философии Венского

кружка традиционную критику марксистами позитивизма как «буржуазной философии». Н. полагал, что «физикализм» в ряде важных моментов близок к материализму и вместе с тем не страдает характерными для последнего догматическими допущениями. Любопытно, что с этими идеями он совершил поездку в Советский Союз, надеясь убедить Сталина и его идеологов принять «физикализм» в качестве официальной пролетарской философии. Разумеется, что из этой затеи ничего не вышло.

О. В. Кильдюшов

История античного хозяйства. Харьков, 1924; *Empirische Sociologie*. W., 1931; *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*. Fr./M., 1979; *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*. W., 1981; *Philosophical Papers*. Dordrecht, 1983.

НЕЛЬСОН (Nelson) Леонард (1882-1927) — нем. философ, глава неофризовской школы неокантианства*. Изучал математику и философию в Берлине, с 1909 — приват-доцент, с 1919 — проф. философии в Геттингенском ун-те. Будучи еще студентом, Н. собирал работы Якоба Фридриха Фриза (1773-1843), истолковавшего учение Канта в духе психологической антропологии. Он защитил диссертацию о Фризе, с несколькими друзьями основал «Общество Фриза», целью которого было методическое развитие *критической философии*.

Часто взгляды Н. характеризуют как психологизм*, между тем он стремился отделить задачу «критики разума» от двух ее неверных интерпретаций — трансценденталистской и натуралистически-психологической. Он разделял идею философии как строгой науки, но считал, что философия не является неким царством «вечных» проблем. Философия должна, подобно науке, ставить и критически разрешать свои проблемы, добывая позитивное знание.

Одним из главных критериев научности для него была системность знания. Он полагал, что определенные области знания могут приобрести законченную рациональную форму, образцом чего считал гильбертовскую аксиоматику геометрии. Психологизм Фриза Н. истолковывал в смысле особого «критического метода», с помощью которого в процессе самонаблюдения устанавливается наличие принципов *a priori*. Большое значение он придавал методологии научного познания. С его точки зрения, обычному прогрессивному развитию научной теории (движению от оснований к следствиям) должны предшествовать регрессивные процедуры, устанавливающие достоверные основы знания. Догматическая теория знания строится на доказательствах, она исходит из гипотез. Критическая же теория исходит из фактов, ищет и указывает предпосылки их связи. В духе так понимаемого критического метода Н. написал также обширный трактат по этике и работы по философии права и образования. Концепция Н. сильно отличалась от взглядов представителей двух основных школ неокантианства. Однако она находила понимание у главы геттингенской математической школы Д. Гильберта и некоторых его учеников, она повлияла на философию религии Отто*, а также на критический рационализм Поппера*, который называл Н. «выдающейся личностью».

Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie // *Abhandlungen der Friesschen Schule*. 1904, №1; *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*. 3 Bde. Leipzig, 1917-1932; *Die Reformation der Philosophie durch die Kritik der Vernunft*. Leipzig, 1918.

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО — течение в западной (преимущественно европейской) философии конца XIX—XX веков, для которого характерно стремление к созданию монисти-

ческого мировоззрения на основе обновленной интерпретации диалектического метода и учения о духе Гегеля. Получило распространение в Великобритании, Италии, Германии и Франции. В отличие от гегельянцев представители Н. не распространяли гегелевскую философию виришь на еще не освоенные области действительности и не стремились развить основные принципы Гегеля более последовательно, чем это делал сам Гегель, а пытались радикально переосмыслить его философию с учетом происшедших в XX в. изменений в социально-культурной реальности. Н. в Великобритании (Э. Кэрд, Брэдли*, Т. Грин, Б. Бозанкет, Дж.Э. Мак-Таггарт, Коллингвуд*) сосредоточено на разработке учения об абсолютном духе. Это учение они считают достаточно глубоко выраженным социальной природы человеческого сознания, однако подвергают его существенным изменениям. По Мак-Таггарту, абсолютный дух существует не как *до* и *без* человека имеющаяся реальность, а лишь как совокупность личностей, индивидуальных сознаний. По Бозанкету, абсолют есть высшая форма индивидуальности, а социальные институты (государство, религия, нравственность и т.д.) — формы ее проявления. Большое влияние на брит. Н. оказали комментарии Мак-Таггарта к «Науке логики» Гегеля. Суть этой интерпретации состояла в пересмотре центрального положения гегелевской диалектики — «тождества тождества и различия». Абсолютизация борьбы противоположностей, по Мак-Таггарту, была ошибкой Гегеля, а категория противоречия не выводима из категорий тождества и различия. Согласно Э. Кэрду, необходимо заменить «темное» положение гегелевской диалектики «тождество тождества и различия» более ясным — «тождество в различии», а учение о противоречии — учением о «синтезе различия».

В Италии с начала XX в. до окончания второй мировой войны Н. было доминирующим философским течением. Кроче* развивает «этико-политическую» концепцию истории, в которой не сила и зло, а свобода и свободное «нравственное» подчинение индивида «всеобщему» оказываются подлинно творческим началом и одновременно целью истории. Poleмика между Кроче и Джентиле* во многом определила проблематику итал. философии первой половины XX в. Кроче, занимавший негативную позицию в отношении итал. фашизма, подверг критике гегелевское понимание государства, тогда как Джентиле, ставший одним из официальных идеологов режима Муссолини, отстаивал справедливость положения Гегеля о государстве как высшем воплощении нравственной идеи.

Оформление Н. в относительно самостоятельное течение нем. философии начинается в 10-х годах XX в., когда в пользу возрождения философии Гегеля высказываются столпы неокантианства* Виндельбанд* и Коген*. Кронер* предпринимает попытку соединения гегелевской диалектики с «философией жизни»*. Г. Глокнер трактует философию Гегеля как единство «рациональной рассудочности» и «иррационального духовного содержания», рассматривая диалектический метод как единственно верный путь к адекватному постижению исторической реальности. Нем. Н. представлено также Г. Лассоном, Т. Литтом, Т. Герингом, Ф. Розенцвейгом, А. Либертом. Во Франции Ж. Валь, Кожев*, Ж. Ипполит создают в 30-40-е годы «экзистенциальное гегельянство». Опираясь на ранние произведения Гегеля, Кожев и Ж. Валь интерпретируют гегелевскую философию как «радикальный и сознательный атеизм». По мнению Ж. Ипполита, ядро учения Гегеля — «философия духа», которая представляет собой подлинную «онтологию жизни» и выявляет

всеобщие характеристики человеческого существования.

Крупным теоретиком Н. был рус. философ И.А. Ильин (1882-1954), живший с 1922 по 1934 в Германии, а с 1938 — в Швейцарии. В концепции Ильина философия Гегеля мыслится как исходный пункт создания «содержательного метафизического мировоззрения» и основание разработки универсальной феноменологии религиозного опыта.

Н. не следует смешивать с гегелеведением, переживающим начиная с 70-х годов своеобразный «ренессанс». Его видные представители: Р. Норман, Г. Сейерс, М. Розен, М.Дж. Инвуд — в Великобритании, Д. Хенрих, Гадамер*, О. Пёггелер, К. Дюзинг, Л. Пунтель — в Германии, П.Ж. Лабарьер, Ж. Говен, Ф. Шатле — во Франции, Тейлор* в Канаде, Х.-Х. Хольц — в Голландии.

И.А. Рау, Б. Нуржанов

☐ *Гарин Э.* Хроника итальянской философии XX в. М., 1965; *Богомолов А.С.* Английская философия XX века. М., 1973; *Кузнецов В.Н.* Французское неогегельянство. М., 1982.

НЕОКАНТИАНСТВО — философское течение, возникшее в 60-х годах XIX в. в Германии, развивавшее отдельные положения кантовской философии в духе более последовательного идеализма. Основные принципы Н. сводятся к 1) трактовке философии исключительно как критики познания, 2) ограничению познания сферой опыта и отказу от притязаний онтологии* на статус основной философской дисциплины, 3) признанию обуславливающих познание априорных норм. Возникновение Н. связано с работами выходцев из гегелевской школы Э. Целлера и К. Фишера, исследованиями по физиологии внешних чувств Й. Мюллера и Г. Гельмгольца, а также кн. О. Либмана «Кант и эпигоны» (Kant und die Epigonen. Stuttgart, 1865), где была подвергнута критике послекантовская философия и выдвинут призыв: «Назад к Канту!» В

программной для раннего Н. работе Ф.А. Ланге «История материализма» (Geschichte des Materialismus. Bde. 1-2. В., 1866) была сформулирована задача — противопоставить распространявшемуся в то время среди естествоиспытателей материализму критический идеализм Канта, соответствующим образом переработанный и дополненный результатами физиологических исследований. С точки зрения раннего Н., задача, которую ставили перед спекулятивным мышлением нем. идеалисты, — построить всеохватывающую рациональную картину действительности — не может быть решена наукой: познанию доступны лишь части, целое же является предметом «поэзии» (*Dichtung*), которая, однако, есть «необходимое порождение духа, вырастающее из глубочайших жизненных корней нашего рода» (Ланге). Поэтому, по Ланге, метафизика* является сферой того же порядка, что искусство или религия, и представляет собой «поэзию понятий» (*Begriffsdichtung*). Основную заслугу Канта Ланге видит в выдвижении положения о том, что не наши представления согласуются с познаваемыми предметами, а наоборот. На этом основании Ланге считает, что материализм правомочен лишь как максима естествознания, но не как философское учение о природе объективной действительности, поскольку такие понятия естественнонаучного материализма, как материя, атом, сила и т.п., являются лишь вспомогательными средствами, которые мы сами создаем с целью понять мир. По мнению Ланге, физиология органов чувств показала, что то, что Кант называл априорными формами познания, вытекает из психофизиологических особенностей человеческого организма и поэтому нет основания полагать, что действительность такова, какой мы ее воспринимаем.

В последней четверти XIX в. происходит отход от физиологической интерпретации трансцендентально-

го субъекта и намечается стремление найти в философии Канта основу для разработки объективно-идеалистической философской концепции. Этот процесс связан с образованием *марбургской* и *баденской* школ Н. Во главе первой стоял преемник Ланге Коген*, делавший упор на логическую сторону кантовского учения и рассматривавший познание как чисто понятийное конструирование предмета. Познаваемую действительность Коген трактовал не как данность, а как «переплетение логических отношений», заданное наподобие математической функции. В баденской школе (Виндельбанд*, Риккерт*) главное внимание отводилось проблеме ценностей и ее значению для методологии «наук о духе»*. Разрабатывая свои концепции, представители обеих главных школ Н. столкнулись с непреодолимой проблемой: оказалось, что, исключив из рассмотрения понятие «вещи в себе», невозможно решить столь существенную для гносеологически ориентированного Н. проблему объективности познания. Это привело к отходу многих представителей от основных принципов Н., к разработке онтологических концепций (Н. Гартман*), концепции «символических форм» (Кассирер*), либо обращению к гегелевской диалектике и переходу к неогегельянству* (Я. Кон, Кронер*).

В отличие от марбургской и баденской школ, стремившихся исключить из рассмотрения проблему «вещи в себе», представители критического реализма* (А. Риль, О. Кюльпе) считали «вещь в себе» необходимым основанием материала ощущений, поскольку разум не создает предмет, а лишь придает ему априорную форму. Признавая за синтетическим единством трансцендентальной апперцепции статус высшего принципа познания, критические реалисты считали пространство и время не априорными формами созерцания, а определенными

ями самой «вещи-в-себе», более глубокое познание природы которой ими отрицается. Свообразным возвратом к раннему Н. был психологизм образовавшейся в начале XX в. фризской школы Н., во главе которой стоял Нельсон*. Представители этой школы, воспринимавшие философию Канта через призму взглядов кантианца Я.Ф. Фриза, показывали невозможность нормативной теории познания. Всякая теория познания, цель которой — разработка критериев истинности знания, сама является определенным знанием и, следовательно, уже предполагает наличие такого критерия, т.е. содержит в себе логическую ошибку «порочного круга». Значимость априорных форм познания представители фризской школы пытаются обосновать не логически, а путем психологической интроспекции.

Во второй половине XIX — начале XX века Н. распространилось и в некоторых других странах Европы. Представителями Н. во Франции были Ш. Ренувье, О. Гамелен, Л. Брюнстик, в России — А.И. Введенский, С.И. Гессен, И.И. Лапшин, Б.В. Яковенко. Организационные центры Н. — основанный в 1898 журнал «Kant-Studien» и основанное в 1904 «Кантовское общество» («Kant-Gesellschaft») — в настоящее время являются главным образом центрами по изучению наследия Канта. Приверженцами Н. были и некоторые идеологи II Интернационала (М. Адлер, Э. Бернштейн, К. Форлендер), стремившиеся к критическому пересмотру марксизма и развивавшие концепцию этического социализма. Ближкие к Н. взгляды развивали Э. Адикес, Файхингер*, Р. Рейнингер, Ф. Паульсен, представители имманентной философии.

Т. Содейка (Вильнюс)

□ Кант и кантианство. М., 1978; *W. Ritzel. Studien Zum Wandel der Kantauffassung. Meisenheim am Glan, 1952.*

НЕОМАРКСИЗМ — совокупное обозначение для марксистски ориентированных философских течений, критически настроенных по отношению к догматическому марксизму*, служившему официальной идеологией в странах бывшего социалистического блока. В рамках Н. можно выделить два основных противостоящих друг другу направления: «диалектико-гуманистическое» и «сциентистское». Основополагающими для первого направления считаются работы Лукача*, Карла Корша, Грамши*. Выступая против объективистско-натуралистической тенденции истолкования диалектического и исторического материализма, это направление стремилось поставить в центр философствования человека как субъекта исторического действия. Философия целиком ориентируется на общество, тогда как природа рассматривается сквозь призму познавательного и практического отношения к ней человека. Многие представители данного направления апеллируют к ранним работам Маркса, прежде всего к «Экономическо-философским рукописям 1844 года», в которых исследуется проблема отчуждения*. В то же время Н. часто использует элементы иных философских концепций, что создает в рамках «диалектико-гуманистического» направления спектр различных течений. Среди них можно выделить следующие.

а) Франкфуртская школа*, выступающая одновременно как критическая теория общества и опирающаяся на неогегельянский вариант диалектики — «негативную диалектику». Наиболее интенсивно апеллируют к марксизму Бенъямин*, А. Шмидт, О. Негт, Хабермас*.

б) Фрейдомарксизм, зародившийся в 20-е и получивший широкое распространение в 60-е и 70-е годы. Фрейдомарксизм является попыткой синтеза личностной проблематики фрейдизма или неофрейдизма с социальной проблематикой

марксизма. Он исследует деформацию психической структуры личности в условиях современного индустриального общества и ищет пути ее преодоления. Сюда относятся «сексуально-экономическая социология» Райха*, концепция «одномерного человека» и «сексуальной революции» Маркузе*, а также «гуманистический психоанализ» Фромма*.

в) Экзистенциалистский марксизм, сложившийся во Франции в 50-60-е годы под влиянием позднего Сартра*. Варианты этого типа марксизма представлены в работах Мерло-Понти «Гуманизм и террор» (1947), «Приключения диалектики» (1955), а также в произведениях философов, группировавшихся вокруг журналов «Socialisme ou barbarie» (К. Касториadis, Лефорт*) и «Arguments» (К. Акселос, А. Лефевр, Э. Морен, Ф. Шатле, П. Фузейролла). Центральная проблематика этих авторов — человеческая субъективность, отчуждение и восстановление целостности человека. В начале 60-х годов сходную позицию занимал Р. Гароди, впоследствии эволюционировавший в направлении религиозной философии. Идеи, близкие к франц. экзистенциалистскому марксизму, разрабатывали Э. Фишер и Ф. Марек в Австрии, А. Шафф в Польше, К. Косик в Чехословакии.

г) Феноменологический марксизм, получивший распространение главным образом в Италии и США. Основные представители — Э. Пачи, П. Пиконе, а также их последователи, объединившиеся вокруг журналов «Aut Aut» и «Telos». Пачи стремится к созданию категориального аппарата, сочетающего понятия марксизма и феноменологии. Цель истории (телос), по Пачи — преодоление «объективации», если пользоваться терминологией Гуссерля, или «отчуждения» (по Марксу) и создание «интерсоциализма», т.е. общества, построенного на взаимоотношениях людей как субъектов.

д) «Будапештская школа» (А. Хеллер, М. Вайда, Д. Маркуш, Ф. Фехер, А. Хегедуш) и примыкающие к ней некоторые философы из других стран, ориентирующиеся работу Лукача «История и классовое сознание» (1923). От идей раннего Лукача отправляется также Гольдман*.

е) Группа «Праксис», сложившаяся вокруг одноименного югославского журнала, выходившего в Загреб (Г. Петрович, Л. Враницкий, Р. Супек, М. Маркович, С. Стоянович и др.). Исходя из идей раннего Маркса, Лукача, Грамши, Сартра, эти авторы поставили в центр своей философии понятие *практики* как фундаментального отношения между субъектом и объектом. Стремясь осмыслить познание как творчески активный процесс, они отвергли теорию отражения как «недиалектическую». Особое место в «диалектико-гуманистическом» направлении Н. занимает «философия надежды» Блоха*, которая, хотя и связана с субъект-объектной парадигмой, выходит за рамки социальной проблематики, приобретая характер онтологии*.

Если представители «диалектико-гуманистического» направления находят традиционный марксизм-ленинизм недостаточно человечным, то «сциентистское» направление оценивает его как недостаточно научный. К этому направлению относятся течения, рассматривающие марксистское учение об обществе как нефилософскую, конкретную науку. Философия сводится к методологии познания. Ставится задача придать историческому материализму строго научную форму. В рамках «сциентистского» Н. следует выделить, прежде всего: (а) Течение, возглавляемое Альтюссером*, который впервые выступил с критикой «диалектико-гуманистического» направления под лозунгами «теоретического антигуманизма», «антиисторицизма», «антиэмпиризма» и «антиидеологизма»; у

Альтюссера немало последователей не только во Франции (Э. Балибар, Д. Лекур, П. Реймон), но и в других странах, в том числе в Латинской Америке и Африке. В Великобритании в 70-е годы возникло течение «постальтюссеризма» (Б. Хиндесс, П. Хёрст). (б) Некоторые авторы (живший во Франции греч. философ Н. Пулантас, нем. философ В.Ф. Хауг и др.) соединяют идеи Альтюссера с идеями Грамши. (в) К «сциентистскому» течению Н. относят также Г. делла Вольпе и его последователей в Италии. Исследовав различные варианты решения проблемы общего и частного в истории философии, Г. делла Вольпе пришел к выводу о непригодности философских абстракций для конкретно-научной работы. Необходимо «специфическая логика специфического предмета», использующая специфические, «определенные» абстракции. Задача философии — разработка метода получения таких абстракций — метода движения от конкретного к абстрактному и обратно. Философия, таким образом, сводится к методологии. (г) К «сциентистскому» Н. следует отнести «аналитический марксизм» — течение, возникшее в конце 70-х годов в Великобритании и США и стремящееся развивать учение об обществе на основе методов современной науки. Коэн* применил к данному учению функциональный подход, Дж. Элстер и Дж. Рёмер — теорию игр и модальную логику. На основе этих методик исследуются мотивы человеческого поведения, строятся соответствующие модели, переосмысливаются и уточняются многие категории исторического материализма.

К Н. принадлежат также некоторые течения, не укладывающиеся в два описанных направления. Это — группы марксистски ориентированных теоретиков национально-освободительного движения, а также некоторые исследователи проблем

«третьего мира» и капитализма как мировой системы (А.Г. Франк, И. Уоллестайн) и социологи (Ч.Р. Миллс, А. Гоулднер и др.), и, наконец, представители марксистского феминизма* (Н.-Э. Тевенен, К. Бюси, М.Р. делла Коста и др.).

М.Н. Грецкий

☐ Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980; *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. М., 1991; *Давыдов Ю.Н.* Социоцентристская диалектика «неомарксизма» // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987; *K. K. Gorman.* Neomarxism: The Meanings of Modern Radicalism. L., 1982; *Z. Baranski, J. Short (eds).* Developing Contemporary Marxism. L., 1985.

НЕОПОЗИТИВИЗМ — одно из основных направлений философии XX в. Возник и развивался как течение, претендующее на анализ и решение актуальных философско-методологических проблем, выдвинутых развитием современной науки. Это вопросы о роли знаково-символических средств научного мышления, о границе между научным и ненаучным знанием, об отношении теоретического аппарата и эмпирического базиса науки, о структуре теории, о природе и функциях математизации и формализации знания и др. Противопоставляя науку метафизике*, представители Н. считали, что единственно обоснованным и достоверным знанием является специально-научное знание. Традиционные философские вопросы объявлялись Н. бессмысленной метафизикой на том основании, что они формулируются с помощью терминов, которые являются *псевдонотациями*, ибо определения последних не поддаются проверке (как, напр., «абсолют», «субстанция»). В этом отношении Н. продолжал в новых формах традиции эмпиризма и феноменализма, восходящие к Дж. Беркли и Д. Юму.

В отличие от классического позитивизма О. Конта и Г. Спенсера, неопозитивисты видели задачу фи-

лософии не в систематизации и обобщении специально-научного знания, а в деятельности по анализу языковых форм знания. От психологической формы позитивизма Маха* и Р. Авенариуса, которые считали осмысленной постановку вопроса о существовании объективной реальности и отношения сознания к этой реальности, Н. отличает трактовка данной проблемы как вне-научной метафизики, уводящей философский анализ в область псевдопроблем. Предметом философии, по мнению неопозитивистов, должен быть язык, и прежде всего язык науки, как способ выражения знания. Философия суть деятельность по анализу этого знания и возможностей его выражения в языке. Метафизика рассматривается не просто как ложное учение, а как нечто *лишенное смысла* с точки зрения логических норм языка.

Основные идеи Н. сформировались в рамках деятельности Венского кружка*. Именно здесь были выработаны концепции, ставшие особенно популярными в 30-40-х годах среди scientистски ориентированных философов и самих ученых: сведение философии к логическому анализу языка науки, принцип верификации*, трактовка логики и математики как формальных преобразований в языке науки и проч. С этих позиций подвергались критическому анализу традиционная философия и научное знание. Эти взгляды составили основу того идейного и научно-организационного единства, которое сложилось в 30-х годах и к которому помимо логических позитивистов (Шлик*, Карнап*, Нейрат*, Ф. Вайсман, Г. Фейл и др.) примыкали представители Львовско-варшавской школы*, Упсальской школы, Мюнстерской логической группы, ряд амер. представителей философии науки (Бриджмен*, Ч. Моррис, Нагель*) и др.

Однако уже в 50-е годы обнаружилось, что та революция в филосо-

фии, на которую претендовали неопозитивисты и основным стержнем которой была элиминация метафизики из философского и научного знания, не оправдала надежд. Классические метафизические проблемы оказались значимыми не только для осмысления человеческого бытия, но и для анализа самих эпистемологических вопросов. Кроме того, оказалось невозможным в полной мере формализовать язык науки. Выяснилось, что в структуре научных теорий имеются метафизические высказывания, которые невозможно проверить с помощью принципа верификации, несмотря на ряд усилий по его модификации, предпринимавшихся логическими позитивистами. Более того, само понятие полноты формализованной теории оказалось слишком сильной идеализацией, не соответствующей структурам реально функционирующих в науке теорий, и не только естественнонаучных, но и математических. основополагающая установка неопозитивистов о том, что предложения логики и математики суть аналитические истины, была подвергнута обоснованной критике Куайном* (см.: *Эмпиризма догмы*). Наряду с этим такие историки науки, как Койре*, Мецжер*, Флек* и др. показали неадекватность неопозитивистской модели знания, анализируя оригинальные тексты выдающихся естествоиспытателей, из которых следовало, что роль метафизических идей в создании фундаментальных научных теорий была весьма велика. Начиная с 50-х годов поздние представители Н. стали отходить от первоначальных жестких принципов этого направления и начали отождествлять себя с общим движением аналитической философии*. Разделяя общую антиметафизическую направленность Н., аналитики отказываются от жестких логических требований к языку. Более того, в след за Муром* и поздним Витгенштейном* они полага-

ют, что объектом анализа должен быть естественный язык. Вместе с тем неопозитивистская идея о том, что философские проблемы возникают вследствие неправильного употребления языка, характерна для этого типа анализа. Влияние Н. сказывается и на современных исследованиях по философии науки*. В 60–70-е годы во многом под влиянием идей Поппера* сложился постпозитивизм* (Лакатос*, Фейерабенд*, Кун*, Тулмин* и др.), который хотя и реабилитировал «метафизику» и резко критиковал неопозитивистскую эпистемологию, все же разделял некоторые установки Н.

В. С. Швырев, Н. Н. Пугачев

□ Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959; Нарский И. С. Современный позитивизм. М., 1961; Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965, гл. 13, 14; Швырев В. С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966; Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993; Logical Positivism. L., 1959.

НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ ПЕРЕВОДА ТЕЗИС — см.: Куайн

НЕОРАЦИОНАЛИЗМ — течение в методологии и философии науки*, сложившееся в первой половине XX в. во Франции и Швейцарии. Основные его представители — Башляр*, Гонсет*, Мейерсон*. К этому направлению иногда относят также Пиаже*, Ж. Ульмо, представителей критического рационализма* в англо-амер. философии и методологии науки, франц. структурализм, общенаучные методологические построения типа общей теории систем и др. Главная организация Н. — «Союз рационалистов», основанный в 1930 и существующий до сих пор. Н. ставил задачу формирования «нового научного разума» путем осмысления практики современного естественнонаучного познания и, в частности, роли дедуктивных наук в его развитии. Образцом такого нового разума в действии

служит для Н. физика XX в. с ее фундаментальными открытиями: она призвана вести за собой все другие науки, а также философию — в той мере, в какой она способна избавиться от метафизических и иррационалистических предрассудков.

Н. складывался в эпоху кризиса культуры, господства скептических и мистических умонастроений после первой мировой войны. В этой атмосфере Н. ставил своей задачей возобновление преемственной связи с веком Просвещения, защиту науки как прогрессивной социальной силы, распространение нового научного духа на различные сферы человеческой жизни. В противоположность классическому рационализму, который опирался на априорные схемы обоснования знания, Н. исходит из исторически меняющихся предпосылок познания и применяет в области историко-научных исследований диалектические идеи. Отвергая узкоэмпиристские концепции научного познания неопозитивизма*, представители Н. подчеркивают обратную зависимость эмпирических данных от структур теоретического знания, в которых эти данные получают свое объяснение. Н. стремится к новому диалогу разума и опыта вне традиционной метафизики с ее субстанциализмом и спекулятивными конструкциями.

К числу основных положений Н. относятся: онтологический постулат о всеобщей детерминированности реальности; тезис о умопостигаемости «рационализированной» реальности, или «реальности второго порядка»; методологический принцип универсальной значимости широко понимаемого экспериментального метода; отстаивание идеи прогресса в познании и существенного значения рациональной мысли в жизни и развитии общества. Эти принципы лишь очерчивают программу Н., но не определяют заранее всех ее деталей, допуская разнообразные иссле-

довательские подходы. Так, Н. ставит целью изучение социально значимых иррациональных форм мышления и культуры; исследование различных типов и форм рациональности в их зависимости от историко-культурных условий, от степени технического развития и т.д.; анализ способов доказательства, опровержения и аргументации в различных областях практики и познания. Наиболее плодотворными оказались идеи неорационалистов о множественности форм рациональности, о исторической динамике разума, об «эпистемологических разрывах» (Башляр), отделяющих качественно своеобразные этапы мысли и познания друг от друга. Эти идеи были подхвачены и развиты в историко-научных и эпистемологических трудах Альтюссера*, Фуко*, Деррида*, Ж. Кангильема, Д. Лекура и др.

Особое место в Н. занимает проблема обоснования, функционирования и развития теоретического знания. Однако теоретизм Н. — это не новый априоризм. Разум в Н. не исключает динамику, риск, творческую интуицию. Новый научный разум шлифует свою «утонченную чувствительность» на весьма разнородном материале — не только собственно познавательном, но и связанном с работой художественного воображения, интуиции и т.п. Для Н. важна не одна лишь мощь познающего разума, но и «красота науки» и тех моральных идей, которые лежат в основе разумной деятельности.

Н. С. Автономова

☐ *Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987; *Киссель М.А.* Судьба старой дилеммы: рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. М., 1974; *Федорук Г.М.* Французский неорационализм. Ростов-на-Дону, 1983.

НЕОРЕАЛИЗМ — неоднородное философское течение, возникшее на рубеже XIX–XX веков. Отправной пункт Н. был заложен в работах австр. философов Brentano* и Мей-

нонга*. Согласно их взглядам, то, что воспринимается и осознается человеком существует независимо от самих этих актов восприятия и осознания. В анализ этой независимой природы интенциональных объектов включились О. Краус, К. Штумпф и др., что оживило интерес к *реалистической* (в средневековом смысле) интерпретации предметов знания, которые понимались как «нейтральные» (не квалифицируемые в терминах традиционной субстанциональности) умопостигаемые сущности. Эти идеи не обрели большой популярности, но оказали влияние на формирование других течений, в частности феноменологии Гуссерля* и критической онтологии Гартмана*, в которых реалистические идеи играют значительную роль. В брит. философии зачинателем Н. был Мур*, резко выступивший в начале века против берклианства и англ. абсолютного идеализма*. Он обосновал реальность объекта познания и одновременно его непосредственную данность субъекту.

В США Н. возник в 1910, когда Р.Б. Перри, У.П. Монтегю, Э.В. Холт, У.Т. Марвин, Э.Г. Сполдинг и У.Б. Питкин обнародовали «Программу и первую платформу шести реалистов» («The Program and Platform of Six Realists // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. 1910. V. VII.»). Спустя два года они представили свою концепцию в более систематизированном виде в кн.: «Новый реализм» (The New Realism. N.Y., 1912). В этих программных работах они выступили против характерного для различных видов идеализма, а также позитивизма* и прагматизма* сведения бытия к опыту субъекта. Одновременно они отрицали *дуализм* традиционных материалистических трактовок отношения субъекта и объекта и вытекающий из него психологизм* в эпистемологии. Сам Н. исходит из тезиса о «имманентности независимого». Его онтологические

принципы подкрепляются теорией познания, согласно которой средством постижения истины является акт непосредственного «схватывания» мыслью объекта в целом. На это средство опираются как научно-теоретическое, так и обыденное сознание. Они различаются лишь целевыми установками и предметными сферами. Концепция Н. была подвергнута критике представителями неопозитивизма* и критического реализма*, что сильно ослабило ее позиции. В 1931 возникла группа «религиозного реализма» (к ней примкнул Монтегю), но влияние ее было незначительным и непродолжительным. Новая попытка консолидировать неореалистическое движение выразилась в создании в конце 40-х годов в США Ассоциации реалистической философии, которая также просуществовала недолго. Ее члены издали кн. «Возвращение к разуму: очерки по реалистической философии» (The Return to Reason: Essays in Realistic Philosophy. Chicago, 1963), в которой приняли участие реалисты старшего и младшего поколений.

Наряду с отмеченными существовала форма Н., ориентирующаяся на космизм и эволюционистскую метафизику. В Великобритании она была представлена С. Александером и Ч.Д. Брудом, у которых плюралистическая онтология (субстанциональную основу бытия у них составляли пространственно-временные «точки-моменты») соединялась с теистическим вариантом эмерджентной эволюции. Свои построения они также пытались подкрепить концепциями современной науки, в частности теории относительности. Сходные черты присущи «философии процесса» Уайтхеда*, Ч. Хартсхорна и близкого к ней «экспериментального реализма» А. Г. Джонсона, разработанного на базе процессуализма Уайтхеда.

Идеи Н. получили наибольшее распространение в англоязычных

странах, однако это течение не выдерживало критики со стороны философов-аналитиков, которые обычно предпочитали более изощренные виды реализма или же придерживались инструменталистско-прагматических позиций.

А. М. Каримский

- *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965; *J. K. Feibleman.* The Revival of Realism. Chapel Hill, 1946; *R. Chisholm.* Realism and the Background of Phenomenology. Glencoe, Ill., 1960; *R. Harre.* Varieties of Realism. Oxford, 1986; *Neorealism and its Critics.* N.Y., 1986.

НЕОТОМИЗМ — течение в современной католической философии, основывающееся на учении Фомы Аквинского (1225–1274). Получил статус официальной философской доктрины Ватикана после опубликования в 1879 энциклики папы Льва XIII «Aeterni patris». К числу крупных центров, ориентированных на разработку и пропаганду Н., относятся Академия св. Фомы в Ватикане, Католический институт в Париже, Пуллахский институт (близ Мюнхена), ун-т Нотр Дам (США) и др. Ведущие представители Н. — Жильсон*, Маритен* во Франции, Корет*, И. Месснер в Австрии, Бохенский* в Швейцарии, В. Бруггер, А. Демпф, И. Б. Лотц, М. Мюллер, Й. Пипер, Ранер*, Й. де Фриз в ФРГ, Д. Мерсье, А. Дондейн, Ж. Ладрьер, Л. де Реймекер, Ван Стеенберген* в Бельгии, М. Кромпец, К. Войтыла (в настоящее время папа Иоанн Павел II) в Польше, Ф. Ольджати, У. Падовани, К. Фабро в Италии.

Еще в первой половине XX в. наряду с тенденциями по сохранению в неприкосновенности основоположений философии Аквината имели место попытки ее модернизации путем обращения к наследию Канта и новейших школ западной мысли. После II Ватиканского собора (1962–65), санкционировавшего курс католического обновления — «аджорнаменто», отчетливо обозна-

чилась антропоцентрическая переориентация Н., выразившаяся в усвоении им инструментария феноменологии*, экзистенциальной герменевтики*, нем. философской антропологии*, персонализма*. Защищая религиозное видение универсума и человека, представители Н. утверждают предустановленное свыше непротиворечивое единство данных веры и разума, нерасторжимую взаимосвязь теологии откровения, рационального богословия и метафизики. Поскольку же метафизические тезисы понимаются в качестве совершенно автономных и не подлежащих коррекции со стороны науки, философское умозрение в истолковании Н. ориентируется на собственные критерии рациональности.

В сфере онтологии* теоретики Н. опираются на положения аристотелевско-томистской традиции. Отстаивая принципы креационизма (божественного сотворения мира), представители Н. утверждают тотальность чистого божественного бытия. Последнее трактуется как невыразимое посредством категорий и фиксируемое лишь с помощью специфических надкатегориальных определений («трансценденталий»), к числу которых относятся основные «лики Божества» — единство, истина, благо и красота. Сопричастный Богу сотворенный мир природы и культуры также изначально наделяется целостным измерением.

Метафизика* Н. состоит в подробном рассмотрении отношения Бога и сотворенного бытия. В Боге имеет место тождество сущности и существования. В сфере сотворенного бытия существованию предшествует сущность. Наследуя тезису Фомы, согласно которому в разуме Творца заложены сущностные образы — формы вещей, приверженцы Н. полагают, что Бог, создающий мир из ничего, изливает в него собственную экзистенциальную полно-

ту и одновременно строит его соответственно с определенными сущностными образцами. Экзистенциальная интерпретация связи божественного бытия и царства творения, предпринятая Жильсоном* и Маритеном*, становится сегодня общепринятой в Н. Многообразие сотворенного бытия Н. истолковывает при помощи идеи *гилеморфизма*: каждое конкретное образование (субстанция) состоит из материи и духовной формы. Материя есть пассивное начало, возможность, требующая для своей актуализации наличия формы. Иерархическая упорядоченность — важнейшая черта картины сотворенного бытия. Первоматерия, неорганическая природа, мир растений и животных, человек и царство «чистых духов», ангелов — таковы ступени иерархии творения.

Н. утверждает существование *аналогии* Бога и его творения. Творец противоположен миру, но его создание позволяет в некоторой степени судить и о нем самом. Принцип «аналогии бытия» служит опорой традиционных доказательств бытия Бога. Сегодня весьма популярны и доказательства, опирающиеся на экзистенциальный опыт личности, на идею изначальной *теономичности* человека, его изначальной сопряженности с Абсолютом. Они встречаются уже в философии Маритена, а в послесоборный период — у большинства теоретиков Н., пытающихся реформировать его в антропологическом ключе.

Согласно гносеологии Н., каждый материальный объект может рассматриваться под различными углами зрения, т.е. представлять как формальный объект, интересующий познающего субъекта. Подобное разграничение позволяет утверждать возможность взаимодополнительности обыденного, научного, философского и богословского видения одних и тех же материальных объектов. Познание характеризуется как процесс дематериализации содержания,

полученного субъектом при отображении реальности. При этом вступают в действие различные способности души индивида. «Познавательные формы» чувственного порядка варьируются по степени обобщенности и являют собой итог деятельности совокупности внешних и внутренних чувств. Активный интеллект осуществляет обработку чувственных образов и приводит к образованию «познавательных форм» высшего порядка — понятий.

Теоретики Н. спорят между собой о механизме опосредования в процессе познания. Если сторонники *умеренно-непосредственного реализма* (Жильсон, Маритен и др.) отрицают возможность принятия в границах гносеологии Н. учения Канта и иных модификаций трансцендентальной философии, ищущих априорные (до-опытные) основания не только познания, но и бытия человека, то приверженцы *умеренно-опосредованного реализма* (Корет, Рауер, Й. де Фриз и др.) активно усвоили методологический инструментарий и категориальный аппарат кантианства, феноменологии и герменевтики. Эта версия неотомистской гносеологии в наши дни доминирует. Целостность человеческого знания предстает в гносеологии Н. как обладающая иерархическим строением и никоим образом не противоречащая откровению. Описывая ступени умозрительно-теоретического постижения мира, приверженцы Н. обычно располагают на первой из них естествознание и философию природы. Для характеристики естественных наук они зачастую заимствуют конструкции из арсенала логического позитивизма*, постпозитивизма*, французского неорационализма* и герменевтики. Наука истолковывается как дающая лишь фиксацию и объяснение эмпирических феноменов, тогда как философия природы притязает на мировоззренческий синтез ее данных. Вторая ступень отводится

математике как знанию о чистом количестве, третья — метафизике, анализирующей проблемы бытия. Теология выступает в рамках Н. как пример единства познавательного и практического отношения к миру. К практическому, заинтересованному познанию относятся также мораль, искусство и гуманитарные науки. Над ними возвышаются религиозная этика, эстетика, философия истории и прочие отрасли философского знания, занимающие подчиненное положение по отношению к метафизике и теологии, а следовательно, зависимые от откровения веры.

Человек в антропологии Н. понимается как сложная субстанция, состоящая из двух простых субстанций — души и тела. Душа — формообразующий по отношению к телу принцип — предстает основой личности. Телесное начало связывается с индивидуальностью, личность имеет универсальной целью и смыслом своего существования созерцание божественного блага. Личность направляется в своих деяниях «естественным законом», предписывающим творить добро и избегать зла. Стремясь к благу, личность обретает совокупность интеллектуальных, моральных и теологических добродетелей, на культивирование которых и должна быть ориентирована общественная жизнь. Вопрос о творческой активности человека, созидающего культурно-исторический мир, привлекает особое внимание теоретиков «трансцендентального Н.», сочетающих традиционную томистскую антропологию с антропологическими идеями Хайдеггера, Гадамера, Шелера, Плеснера, Рикёра. В числе таких теоретиков — Войтыла, Корет, Лотц, Ранер, Мюллер и др.

Н. сочетает характерное для христианской религиозной философии провиденциально-эсхатологическое видение общества с анализом актуальных социальных проблем. Общество понимается и как совокуп-

ность отдельных индивидов и как «сверхличность». В своей эволюции общество, согласно социальной теории Н., должно следовать вечным нормативным принципам, которые могут по-разному толковаться в различных ситуациях. Осуществление этих принципов призвано обеспечить примирение противоречий между социальными слоями, политический плюрализм и соблюдение прав и свобод граждан. Отдавая приоритет общечеловеческим ценностям, представители Н. проводят мысль о необходимости «третьего пути», лежащего между «капиталистическим индивидуализмом» и «марксистским коллективизмом». Диалог церкви (Града Божьего) и общества (Града земного) понимается как средство внесения высших религиозно-нравственных ценностей в культуру современности. Признавая фундаментальную ценность мирской истории, Н. усматривает в ней наличие имманентной цели, каковой является нравственное совершенствование человечества. Н. придает большое значение экуменическому движению как средству сближения религий и смягчения трагических противоречий современного общества.

Б.Л. Губман

□ *W.Kamlach. Christentum und Geschichtlichkeit, 1950; F.Copleston. Aquinas. L., 1957; J.Ladriere. The Challenge Presented to Cultures by Science and Technology. P., 1977; J.B.Lotz. Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch, Zeit, Sein. Pfullingen, 1975; J. de Vries. Grundbegriffe der Scholastik. Darmstadt, 1980.*

НЕСОИЗМЕРИМОСТИ ТЕОРИЙ ТЕЗИС — концепция, выработанная в историческом направлении в философии науки* и противопоставляемая кумулятивизму*. Восходя в своих истоках к логико-философским идеям Витгенштейна* и Айдукевича*, эта концепция представляет развитие науки как смену фундаментальных теорий (парадигм*), не связанных между собой логическими

отношениями, использующих разные понятия, методы интерпретации фактов и способы видения мира. Такие теории в результате оказываются рационально не сопоставимыми, и выбор между ними осуществляется лишь по мировоззренческим и социально-психологическим основаниям. История науки предстает как дискретный процесс, лишенный преемственности. Научное сообщество* — в историческом и синхронном плане распадается на сообщества приверженцев разных фундаментальных теорий, не принимающих и не понимающих взглядов своих оппонентов. Главными сторонниками Н.т.т. были Кун* и Фейерабенд*, защищавшие его в дискуссиях о принципах «рациональной реконструкции истории науки». Исходя из этого тезиса, логика не может считаться основой научной рациональности; в последнюю необходимо включить социальные и психологические измерения. Методология науки, не имея четких критериев выбора теории, утрачивает нормативный характер и смыкается с социологией и историей научного знания.

НЕЯВНОЕ ЗНАНИЕ (англ. tacit knowledge) — эпистемологическое понятие, введенное Полани* и обозначающее неартикулированный и не поддающийся полной рефлексии слой человеческого знания-умения. Концепцию Н.з. Полани разработал в кн. «Личностное знание» (1958), где исходил из тезиса о наличии у человека двух типов знания — *явного*, артикулированного, выраженного в понятиях и суждениях, и *неявного*, имплицитного, не артикулированного в языке и воплощенного в телесных навыках, схемах восприятия, практическом мастерстве. В трактовке Н.з. проводится также различение «фокального» восприятия и осознания вещей и «периферического» или «инструментального» знания, в котором отдельные элементы осознаются не сами по себе, а лишь

посредством их вклада в постижение того предмета, на котором сосредоточено внимание человека. В этом отношении функционирование Н.з. сходно с ролью целостных структур в гештальтпсихологии*: восприятие является осмыслением ключевых признаков предмета, интегрированных в структуре целого. На этот тип знания опирается практическое мастерство (напр., умение ездить на велосипеде или автомашине, владеть молотком или скальпелем и т.п.), в котором используемые инструменты становятся как бы продолжением человеческого тела и осознаются периферически, неявно. В науке явное знание представлено как интерперсональное знание (в понятиях и теориях), Н.з. — как *личностное знание*, как наработанный ученым с годами практический исследований опыт экспериментирования, классификации, диагностики, свободного владения теоретическим инструментарием. Подобное знание не допускает полной экспликации и изложения в учебниках, оно передается «из рук в руки»: в совместной лабораторной работе опытного ученого и его учеников, в личных контактах исследователей. Концепция Н.з. противостоит «фундаменталистским» моделям познания, пытающимся обнаружить четко рефлекслируемые и абсолютно достоверные основания знания. В этом плане она повлияла на движение от неопозитивизма* к постпозитивизму* в философии науки.

НИБУР (Niebuhr) **Рейнхольд** (1892-1971) — амер. протестантский теолог, представитель «диалектической теологии»*. В 1915-28 — пастор в Детройте, с 1928 — проф. теологии в Нью-Йорке. В начале своей деятельности Н. разделял идеи «либеральной теологии». Знакомство с европ. неоортодоксальной теологией, в частности с работой Э. Бруннера «Теология кризиса», обусловило принятие Н. позиций этого направления. Мировую известность Н.

принесла кн. «Моральный человек и аморальное общество» (1932), в которой он разрабатывал концепции природы человека и истории. Н. стремился к созданию надежных средств обоснования современного протестантизма, этому должен был служить синтез философского иррационализма с библейско-евангелической мифологией, возможный потому, что центральной проблемой и теологии, и философии является проблема человека.

Особое место в творчестве Н. занимает кн. «Природа и судьба человека» (1941-43), в которой он пытается реализовать идею этого синтеза применительно к истории философии, антропологии и философии истории*. Н. видит источник экономического и политического кризиса в тотальном кризисе человека. Особое внимание он уделяет категории «греховность», трактуя ее предельно широко. Человек грешен изначально, по своей природе. Он обладает творческой способностью и свободой воли и в силу этого способен как к творчеству, так и к разрушению. Греховность человека состоит в том, что он неизбежно стремится к отрицанию своей зависимости от Бога. В греховности человеческой природы Н. видит причину не только социальных кризисов, но и захватнических войн, агрессии. Преодоление греховности возможно только в религиозной жертвенности и искуплении. В связи с этим религия приобретает в его концепции важнейшее значение: она призвана раскрыть человеку греховность его природы, пробудить в нем чувство вины перед Богом и тем самым направить его на путь самосовершенствования. Опираясь на свой анализ человеческой природы, Н. конструирует концепцию философии истории. История для Н. — сфера столкновения иррациональной свободной воли человека и воли Бога. Пытаясь подчинить неподвластную ему и непознаваемую историю, человек неизбежно полу-

чает результаты, прямо противоположные желаемым. В этом состоит «ирония истории». Именно поэтому Н. считает, что социология как наука бессмысленна, так же как и идея социальных преобразований. Он убежден, что социальные противоречия в принципе неразрешимы, их можно лишь смягчить. Поэтому человек должен заниматься совершенствованием своей собственной природы и «свободного духа». В ходе истории и в процессе индивидуального развития, указывает Н., возрастает свобода человека только по отношению к природе. Иное дело история. В ней свобода невозможна, поскольку человек не в состоянии правильно разобраться в различных исторических связях, которые накладываются друг на друга, он даже не может иметь вполне достоверное знание о них. Кроме того, невозможно полностью учесть игру случайностей в истории. Поэтому оптимистический взгляд на историю Н. считает несостоятельным. История «ожидает» осуществления «царства божьего» и реализации идеалов любви, братства и справедливости. Но это «царство божье» оказывается не реальной возможностью, а лишь религиозно-эсхатологическим образом. Построение бесклассового общества является «важнейшим притязанием» человека, но оно абсолютно лишено оснований. Осуществление коммунистических идеалов невозможно в той же мере, в какой невозможно осуществление на земле христианского идеала любви. По собственному признанию Н., он двигался влево в сфере политики и вправо — в сфере теологии, пытаясь связать аполитичную христианскую религию с политическим реализмом марксизма.

Н.А. Минкина

✎ Христос и культура. М., 1997; The Nature and Density of Man. A Christian Interpretation. N.Y., 1941-43; Moral Man and Immoral Society. N.Y., 1960; Systematic Theology. Chicago, 1955-59; Faith and History. L., 1949; The Irony of American History. N.Y., 1952.

НИЦШЕ (Nietzsche) **Фридрих** (1844 -1900) — нем. философ. В его творчестве и личной судьбе наиболее отчетливо запечатлен драматизм «переходной эпохи» рубежа XIX-XX веков. С одной стороны, Н. — идейный наследник философской классики, профессионально и творчески осмысливший как истоки западной культуры (античность), так и другие важнейшие ее этапы (христианство, Возрождение, Новое время). С другой стороны, он — первый декадент, поэт-безумец, пророк, силой своего таланта всколыхнувший долго дремавшие иррациональные пласты европейской культуры. Столкновение этих двух тенденций во многом и обусловило многоплановость и противоречивость как самого творчества Н., так и его последующего влияния.

Взгляды Н. претерпели эволюцию от романтической эстетизации опыта культуры через «переоценку всех ценностей» и критику «европейского нигилизма» к всеобъемлющей концепции волюнтаризма и перспективизма. Обращаясь к генезису человеческого общества и культуры, Н. выделяет интеллект и фантазию как главные свойства физически слабого «зоологического вида» (т.е. человека), развивая которые он может успешно справляться с практическими задачами, связанными в первую очередь с выживанием. Создание «средств культуры» (языка и логики) приводит, по Н., к принципиальному искажению действительности, основанному на допущении тождественных случаев. По мере развития средств культуры происходит полная подмена *жизни*, как она есть сама по себе, *сущим*, т.е. неким устойчивым и регулярно повторяющимся началом. Этой кропотливой работой подмены, утверждает Н., главным образом и занимается наука. Вместе с тем существует и другой важный компонент человеческой культуры — искусство. Являясь «добровольным стремлением к

иллюзии», оно заключает в себе конструктивное начало культуры, поскольку гораздо ближе стоит к «жизни». На ранних этапах человеческой цивилизации искусство играло первостепенную по сравнению с наукой роль в жизни общества. В дальнейшем же (и неправоммерно, как считает Н.) соотношение изменилось в пользу науки.

Исходя из такого понимания генезиса культуры, Н. строит свою философию культуры*. Так, христианство он понимает очень широко: как стиль мышления и жизни. Его историю он начинает гораздо раньше, чем оно в действительности сложилось, — с Сократа. У Платона Н. находит уже достаточно развитую теорию «клеветы на мир», претендующую на устранение из жизни всякой неразумности, непосредственности. Подлинная же культура, образец которой Н. находит в досократовской Греции, связана, по его мнению, с признанием равноправия двух начал: *дионисийского* (титанизм, свободная игра жизненных сил) и *аполлоновского* (размеренность, оформленность). Однако европейская культура, считает Н., пошла в своем развитии по пути подавления дионисийского начала «разумом», «истиной», «Богом» — иными словами, гипертрофированным аполлинизмом. Вполне согласуясь с интенциями христианства как религии, наука, считает Н., стремится превратить мир в сплошную и обобщаемую упорядоченность. Обыденная жизнь строго регламентируется, в ней остается все меньше места для героизма и самостояния, все более торжествует посредственность. Спиритуалистическая философия, христианская религия и аскетическая мораль отрывают, по Н., человека от истоков самого существования — от «жизни», заставляя его «зарывать голову в песок небесных дел». Однако время этих учений, констатирует Н., прошло; нужны новые идеи.

Об этом свидетельствует такое широко распространенное во второй половине XIX в. явление, как «европейский нигилизм». Его Н. называет «до конца продуманной логикой наших великих ценностей и идеалов». Главными среди них он считает понятия цели, единства и истины, выступающие, в свою очередь, существенными характеристиками «бытия». Вместе с тем он указывает на тотальность и абсолютную неизбежность нигилизма, ибо он есть оборотная сторона долгой и никогда не прекращавшейся борьбы европейского человека за освобождение от власти духовных и социальных авторитетов. В этом смысле он добровольно принимает нигилизм как свою личную судьбу и стремится преодолеть его как «философ будущего». На место единого, истинного «бытия» сущности вещей, к которому ранее предписывалось устремлять силы разума, чаяния и надежды, Н. ставит «жизнь» как вечное движение, становление, постоянное течение, лишенное атрибутов «бытия». У становления, по Н., нет цели, единства, его нельзя оценивать как истинное или ложное, доброе или злое. Этот «решительный гераклитизм» входит в плоть и кровь его «философии жизни». Все процессы как физической, так и духовной жизни Н. стремится представить как различные модификации *воли к власти**, *могуществу* (*der Wille zur Macht*). «Вещь», «субъект», «единство Я» — суть продукты творчества, деятельности мыслящего индивида, некоторые эвристические упрощения для обозначения этой силы. Все они не могут рассматриваться как единства в себе, а представляют собой динамические сгустки власти, центры силы, полагающей перспективы.

Согласно этому новому принципу, считает Н., на место теории познания следует поставить «перспективное учение об аффектах». Имен-

но под влиянием влечений и потребностей человек истолковывает мир определенным образом, ибо всякое влечение есть «известный род властолюбия», стремящегося навязать свою перспективу как норму всем другим влечениям. Несправедливость, притеснение, эксплуатация не являются прерогативой той или иной социальной формы жизни. Это глубинная характеристика «жизни» как таковой. Апелляция к разуму и правде (истине) — лишь заменяющий прямое физическое принуждение способ одной воли влиять на другую волю (в том числе — на коллективную). Рациональная аргументация и вообще любые рассуждения, согласно Н., значимы лишь постольку, поскольку они обозначают перспективу некоторой воли, стремящейся к расширению своего могущества. В любой философской полемике дело идет не о поиске истины, а о жизнеутверждении, подчинении чужой воли своей. Это касается не только ценностных суждений, но и суждений об объективном мире. Все это суть «интерпретации», за которыми стоит стремление сохранять определенные формы жизни.

Н. связывает критику метафизики* с критикой языка. Он убежден, что мышление неотделимо от языка, но язык с необходимостью искажает реальность. С помощью слов-метафор люди изначально упорядочивают хаос являемых в сыром опыте впечатлений. Случайные метафоры постепенно «твердеют», т.к. забывается источник их появления, и от частого употребления они превращаются в «понятия». Деиндивидуализация и универсальная применимость понятий — залог существования общества, члены которого должны иметь возможность «договориться». В свою очередь жизнь в обществе является условием выживания человека. Рассматривая реальность как неупорядоченный поток становления, Н. подчеркивает не-

соизмеримость создаваемого категориальной схемой языка образа мира с подлинным положением дел, способность языка, а следовательно, и мышления представить знание независимо от самого языка и мышления.

Убеждение Н. в фальсифицирующей природе языка и разумного мышления лежит в основе его постулата о приоритете действия и воли над всеми другими отношениями человека. Внутренняя противоречивость ницшеанского витализма* проявляется в вопросе о соотношении истинности той или иной доктрины, идеи, понятия и т.п. и их исторического генезиса. Хотя «всеобщие и необходимые истины», познавательные категории, грамматические формы, этические постулаты и т.п. и не обладают, согласно Н., абсолютной ценностью, являясь просто удачными находками в борьбе за жизнь и власть, все же эти «предрассудки» разума не могут считаться целиком произвольными, ибо они связаны с определенными органическими ресурсами человека как вида, с постоянством черт его природы. Они оправданы своей «полезностью» в рамках общего жизненного процесса, принадлежат «родовому субъекту», цели и интересы которого в целом скрыты от каждого отдельно взятого индивида. Для отдельного человека «предрассудки» разума и соответствующие им формы жизни оказываются априорными и принудительными, и потому он не может не следовать им. Таков философский смысл ницшеанской идеи «вечного возвращения», указывающей на неизбежность воспроизводства одних и тех же форм жизни и опыта. Этой фаталистической идее в мировоззрении Н. противостоит идея *сверхчеловека*, указывающая в первую очередь на необходимость преодоления (в том числе и через особую систему воспитания) постоянных черт человеческой природы, напр. структуры

чувственности, на «утончение» восприятия для создания новых, более совершенных форм жизни.

Н. не создал философской школы как таковой, поэтому термином «ницшеанство» часто обозначают совершенно различные явления. Во-первых, речь идет о рецепции тех или иных идей Н., которая может быть как более или менее систематичной (напр., представителей «рус. религиозного ренессанса» конца XIX — начала XX веков, а также Хайдеггером*, Ясперсом*), так и фрагментарной (напр., Лёвитом*, Финком*, Делезом*, Фуко*, Деррида* и др.). Во-вторых, в настоящее время сложилась международная школа ницшеведения, имеющая свои издания (прежде всего ежегодник «*Nietzsche-Studien*») и издательские центры, организации и сеть регулярных конференций. Данная деятельность, хотя и служит популяризации идей Н., носит главным образом научный характер. В-третьих, под «ницшеанством» иногда понимают разработку в рамках иного, чем у Н., философского контекста тех или иных тем и мотивов, которые вошли в современную культуру через творчество Н., причем его приоритет устанавливается нередко задним числом. Данный признак не специфичен, и по нему к «ницшеанству» можно отнести многие направления современной философии. Эти значения термина «ницшеанство» указывают на широту влияния наследия Н. на западную культуру. Противоречивость этого влияния ярче всего отражает четвертое значение, закрепившееся за «ницшеанством». Оно имеет значительную политическую нагрузку, основанную в основном на аберрации реального образа Н. В данном значении, наиболее последовательно применявшемся национал-социалистической идеологией, под «ницшеанством» понимается ничем не сдерживаемый активизм, торжество иррациональной витальности,

единичное пренебрежение к духовным ценностям, аморализм, политический экстремизм.

А. А. Лаврова

☞ Сочинения в двух томах. Т. 1-2. М., 1990; Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bde. 1-30. В., N.Y., 1967.

☞ *Делёз Ж.* Ницше. СПб., 1996.

НОЗИК (Nozick) Роберт (р. 1938) — амер. философ. Широкую известность Н. принесла работа «АНАРХИЯ, ГОСУДАРСТВО, УТОПИЯ» (1974). Выдвинутая в ней концепция радикального либерализма противостоит как консервативной философии права Ролза*, так и социалистическому (и, в частности, марксистскому) истолкованию государства и права. Вместе с тем Н. — противник и ехидный критик анархистского негативизма по отношению к государственно-правовому регулированию общественной жизни. Общество, по Н., складывается как результат свободных обменов между индивидами. Нормативные рамки задаются исключительно естественными индивидуальными правами (к числу основных естественных прав относится прежде всего право индивида на свободу и равенство). Поэтому легитимным может считаться лишь такое государство, которое отвечает этим правам. Государство возникает как непреднамеренный результат актов обмена и взаимной передачи компетенций. Государство не обладает безусловным правом требовать от индивидов, живущих на определенной территории, чего бы то ни было (будь то уплата налогов или исполнение воинской повинности). Гражданин, в свою очередь, не обладает правом требовать от государства социальных гарантий или льгот. Вмешательство государства в действия индивидов оправдано лишь в случаях, когда 1) эти действия ограничивают свободу других индивидов и когда 2) индивиды добровольно передают государству часть своих естес-

венных прав. Роль государства должно сводиться поэтому к роли «ночного сторожа» — возникая на рынке индивидуальных соревнований, оно есть не что иное как всеобщая организация по охране основных прав человека. С этих позиций Н. критикует теорию справедливости Ролза. Если Ролз понимает блага как дары Бога, которые лишь надлежит правильно распределить, то Н. подчеркивает сотворенность любых благ — а значит, право индивидов на обладание благами, которых они добились.

В другой своей работе «ФИЛОСОФСКИЕ РАЗЪЯСНЕНИЯ» (1982) Н. выступает не только как социальный философ, но и как систематик, разрабатывающий традиционные проблемы онтологии* и эпистемологии* с целью обоснования своей этической позиции. Задачу философствования как такового Н. видит не в навязывании другим собственного мнения в качестве единственно истинного, а в прояснении такой позиции, в которой наши убеждения выдерживали бы напор иных убеждений. Подлинная цель философии состоит, таким образом, в том, чтобы обезопасить нашу систему убеждений от деструкции*. Мы должны, в частности, научиться, сохраняя веру в объективную истину, не закрывать глаза и уши перед лицом критики, исходящей от носителей чуждых нам убеждений.

В. С. Малахов

☞ *J. Paul (ed.).* Reading Nozick. Totowa, N.Y., 1981.

НОМИНАЛИЗМ (от лат. *nominālis* — относящийся к именам, названиям) — философская позиция, отрицающая реальность общего и рассматривающая абстрактные понятия лишь как названия. Денотатом термина может быть только единичное, которое — в зависимости от типа философии — понимается как физический объект или компонент опыта. Средневековый Н.

противостоял реализму, отрицая онтологический статус общих понятий (универсалий) и трактуя их как термины, вводимые для обозначения сходного в единичных явлениях. В Новое время Н. был следствием жесткого механицизма, сводящего мир к совокупности тел (Гоббс), или идеалистического сенсуализма, признающего лишь конкретные опытные данные (Беркли, Юм). В обоих случаях общее трактовалось как знак (слово) или чувственный образ — представитель членов определенного множества. Абстрактные понятия рассматривались также как теоретические допущения, используемые для синтеза и систематизации фактов. Таково понимание Brentano* роли общих терминов, обладающих весьма гипотетическим референтом, в высказываниях об индивидуальных сущностях.

В современной философии Н. преимущественно связан с интерпретацией ряда логико-лингвистических проблем и методологическим эмпиризмом позитивистского толка. В логическом позитивизме верификация*, осуществляемая через сведение высказываний к протокольным предложениям*, предполагает нередуцируемые базовые термины, непосредственно соотносённые с элементами опыта. Эмпирическая осмысленность таких терминов устанавливает границы значения остальных понятий теоретического языка. Следствием такого Н. было, с одной стороны, неприятие метафизических составляющих знания как неверифицируемых, с другой стороны, обращение к конвенционализму* или априоризму для объяснения правил оперирования общими терминами языка и науки. Крайнюю форму Н. представляет «реизм» Котарбиньского*, к которому близки позиции Лесьневского* и Тарского*.

В аналитической философии (Куайн*, Гудмен*, Дэвидсон* и др.) Н. кроме традиционных аргументов

подкрепляется также стремлением преодолеть ряд затруднений, связанных с теорией множеств, проблемой значения, исчислением предикатов и др., через радикальный отказ от *реалистического эссенциализма* в трактовке идеальных объектов и приведение предложений классической логики к виду предложений существования, в которых невозможны предметные значения типа абстрактных сущностей.

НОМОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД (от греч. nomothetikē — законодательное искусство) — предложенное Виндельбандом* и Риккертом* обозначение метода естествознания, сущность которого состоит в обобщении и установлении законов. Согласно Виндельбанду, общие законы несоизмеримы с единичным конкретным существованием, в котором всегда присутствует нечто невыразимое при помощи общих понятий. Из этого делается вывод, что Н.м. не является универсальным методом познания и что для познания «единичного» должен применяться противоположный номотетическому *идеографический метод**. Различия между этими методами выводятся из различия априорных принципов отбора и упорядочивания эмпирических данных. В основе Н.м. лежит «генерализирующее образование понятий», когда из многообразия данных выбираются лишь повторяющиеся моменты, подпадающие под категорию всеобщего. Формулируемые при помощи Н.м. законы природы являются абстракцией, неизбежной в силу неспособности человеческого разума охватить многообразие действительности во всей ее полноте и вытекающей из этого склонности к упрощению.

НОРМАЛЬНАЯ НАУКА — понятие, введенное в философию науки Куном*. Означает деятельность научного сообщества* в соответствии с

определенной нормой — парадигмой*. Природа Н.н. состоит в постановке и решении всевозможных концептуальных, инструментальных и математических задач — «головоломок». Парадигма жестко регламентирует как выбор проблем, так и методы их решения. Для Куна творческий аспект в период нормальной научной деятельности ограничен расширением области применения и повышением точности парадигмы. Концептуальные основания парадигмы при этом не затрагиваются, что ведет лишь к количественному росту знания, но не качественному преобразованию его содержания. Поэтому Кун характеризует Н.н. как «в высшей степени кумулятивное предприятие». Поскольку парадигма обеспечивает критерий выбора проблем, имеющих решение, постольку Н.н. отличает «иммунитет» — невосприимчивость к внешнему для парадигмы опыту. Этому, однако, противоречит столкновение Н.н. с «аномальными фактами», подрывающими ее устойчивость и ведущими в конечном счете к кризису парадигмы. Понятие Н.н. было подвергнуто весьма жесткой критике многими представителями философии науки.

□ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975, гл. 2-4; Фейерабенд П. Утешение для специалиста // *Он же*. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

НОЭСИС и НОЭМА (от греч. *poesis* — мышление и поета — мысль) — термины античной философии, использованные Гуссерлем* для описания структуры интенциональности* как «сознания о...». Ноэтические компоненты переживания (ноэсис) характеризуют направленность сознания на предмет как акт придания смысла. Вместе с «оживляемым» ими чувственным материалом, или «гилетическими данными» (от греч. *hylē* — материя), они составляют предмет «реального» анализа, в котором переживание предстает как непрерывная вариация, поток феноменологического бытия с его определенными частями и моментами, актуальными и потенциальными фазами. Интенциональный анализ направлен на нозматический коррелят акта (ноэму) — предметный смысл как таковой, а также на устойчивое единство смысловых слоев предмета. Корреляция между ноэсисом и нозмой (необходимый параллелизм между актом и его содержанием) не тождественна направленности сознания на предмет. Последняя должна быть охарактеризована не только с ноэтической (акт), но и с нозматической стороны: в структуре нэмы различаются предмет в определенном смысловом ракурсе (содержание) и «предмет как таковой», который выступает для сознания как чистое предметное «нечто».

О

ОБЪЯСНЕНИЕ — одна из основных операций мышления. В широком смысле под *О.* понимается включение знания об определенном явлении в более объемлющий контекст общепринятого и достоверного знания. В философии науки* *О.* трактуется как важнейшая процедура научного познания. Задачей науки является не только открытие и описание новых фактов и явлений, но и *О.* того, почему эти факты имеют место, почему явления и события протекают так, а не иначе. К главным философско-методологическим проблемам, связанным с *О.*, относятся следующие. Какова его логическая структура? Существует ли специфика *О.* в разных областях науки, в частности в естественных и гуманитарных науках (как известно, с Дильтея* идет противопоставление *О.* и понимания* и тезис о том, что *О.* характерно только для наук о природе)? Как *О.* связано с предсказанием, обоснованием и другими методами познания?

Этот круг вопросов начал обсуждаться с середины XIX в. в работах *О. Конта*, *Дж.С. Милля*, затем *Дюэма**, *Пуанкаре** и др. В своей «Системе логики» (1843) *Милль* выдвинул тезис, что научное *О.* должно строиться по *дедуктивной модели*. Эта идея послужила одной из основных для философии науки XX в., в которой проблематика *О.* разрабатывалась и тщательно обсуждалась в работах *Поппера**, *Гемпеля**, *П. Оппенгейма*, *Нагеля**, *Брэйсу-*

*эйта**, *Дрея**, *Вригта** и многих других философов.

Приоритет в разработке строгих моделей научного *О.* принадлежит *Попперу* и *Гемпелю*. В «Логике научного исследования» (1934) *Поппер* разъясняет, что для *О.* необходимы, во-первых, *универсальные высказывания*, носящие характер *законов*; во-вторых, *сингулярные высказывания* которые описывают специфические условия («начальные условия»), в которых протекает объясняемое явление. Оба эти элемента составляют основание, посылку, из которых *дедуцируется* высказывание, описывающее то явление, которое нужно объяснить.

В цикле работ 1940-х годов, в частности, в классической статье *Studies in the Logic of Explanation* (1948), *Гемпель* и *П. Оппенгейм* детально разработали эту дедуктивно-номологическую схему объяснения, в связи с чем она часто называется «схемой объяснения *Гемпеля—Оппенгейма*», или «моделью объяснения посредством охватывающих законов». Логическая структура этой модели такова:

Эксплананс — $(C_1 C_2 \dots C_n) / (L_1 L_2 \dots L_m)$

Экспланандум — *E*

Эксплананс, или посылка *О.*, состоит из сингулярных (единичных, не универсальных) высказываний $C_1 C_2 \dots C_n$, описывающих конкретные начальные условия, и одного или нескольких общих законов $L_1 L_2 \dots L_m$. *Экспланандум (E)*, т.е.

суждение, описывающее объясняемый феномен, должно быть логически дедуцировано из эксплананса. Этот вывод может быть как математическим, так и использующим обычные правила логики.

На основе этой модели О. через охватывающие законы Поппером и Гемпелем была показана симметрия между О. и *предсказанием*. Если известны посылки, эксплананс, то они могут быть достаточной основой для предсказания еще не наблюдавшегося явления. Схема Гемпеля—Оппенгейма допускает также О. не только отдельных явлений, но и *законов*. Экспланансом в данном случае выступают более общие законы, из которых дедуцируется частный закон. Классическими примерами этому могут быть О. законов движения планет Кеплера на основе общих законов механики Ньютона, или законов Бойля и Шарля, связывающих макроскопические характеристики газов (объем, давление, температуру), на основе законов кинетической теории, описывающих поведение молекул газов.

В 1942 вышла статья Гемпеля «Функция общих законов в истории», которая положила начало спорам о природе объяснения в гуманитарных и социальных науках. В этой работе Гемпель пытался показать, что его модель О. через охватывающие законы носит универсальный характер и что она применима и в историческом познании. Этот тезис вызвал продолжительную дискуссию, в которой основным оппонентом Гемпеля стал Дрей. В ряде работ, в том числе в кн. «Законы и объяснение в истории» (1957), Дрей доказывал, что дедуктивно-номологическая модель объяснения несовместима с принципом свободы воли, что она привнесит детерминизм лапласовского типа, сомнительный в самом естествознании и неприемлемый в области наук о человеке. Историки, считает Дрей, обычно не используют в своих объяснениях за-

конов, и вообще затруднительно называть общие законы, действующие в истории. Поэтому историческое О. имеет иную концептуальную структуру, которую Дрей эксплицировал с помощью модели «рационального объяснения» и понятия «принципа действия» как аналога закона. В своих объяснениях действий людей историк не может обойтись без учета смысловой стороны их действий, без реконструкции их *мотивов*. Эта реконструкция должна исходить из посылки, что люди прошлых эпох были рациональными существами, которые перед совершением определенных действий явно или неявно провели ряд рассуждений — соизмерили цели и средства, взвесили свои мотивы, оценили ситуацию и т. п. Опираясь на эту презумпцию и на известные ему факты, историк может мысленно реконструировать эти возможные рассуждения, что и дает в итоге «рациональное О.» действия.

Дальнейший прогресс в выявлении логики О. в этой области был связан с работами представителей критической философии истории* и аналитической философии действия. Своей кн. «Интенция» (1957) Э. Эскомб ввела в сферу дискуссий аналитиков понятие интенциональности*, используемое до этого в основном в феноменологии, а также рассмотрела восходящую к Аристотелю логику *практического силлогизма* и ее применимость к О. человеческих действий. Трактовку специфики описания и О. социального поведения на основе идей позднего Витгенштейна* о «следовании правилу», дополненной методологией Вебера*, предложил англ. философ П. Уинч в кн. «Идея социальной науки» (1958). Формы практического рассуждения и проблемы телеологического О. человеческих действий были рассмотрены в важной работе Тейлора* «Объяснение поведения» (1964). Детальный анализ соотношений между причинами (каузальными) и телеологичес-

кими О., а также их связей с интенциональным пониманием провел финский логик Г.Х. фон Вригт в кн. «Объяснение и понимание» (1971). Итогом этих и продолжающихся до сих пор исследований природы О. стало представление о том, что в познании используется целый спектр различных типов О., несводимых к первоначально предложенным в позитивизме моделям.

В.П. Филатов

▣ *Никитин Е.П.* Объяснение — функция науки. М., 1970; *Порк А.А.* Историческое объяснение. Таллин, 1981; *Печенкин А.А.* Объяснение как проблема методологии естествознания. М., 1989; *Карпович В.П.* Объяснение в социальном познании. Новосибирск, 1989; *Дрей У.* Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // Философия и методология истории. М., 1977; *Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования. М., 1986; *Уинч П.* Идея социальной науки. М., 1996; *C. G. Hempel.* Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science. N.Y., 1965; *R. В. Braithwaite.* Scientific Explanation. Cambridge, 1953; *R. Taylor.* The Explanation of Behaviour. L., 1964.

ОНТИЧЕСКИЙ — в философии Хайдеггера* относящийся к порядку сущего в отличие от «онтологического» как относящегося к порядку бытия. Если сущее (*Seiendes*) — это предметно-чувственный мир, то бытие (*Sein*) — это условие возможности сущего, предельная смысловая возможность всякого вопрошания. Особое место в ряду сущего занимает *Dasein*. Последнее есть такое сущее, в котором «дело идет о самом бытии», оно есть место, в котором может быть поставлен вопрос о смысле бытия. Поэтому *Dasein* характеризуется в «Бытии и времени» как «онтически самое близкое», но «онтологически самое далекое».

ОНТОЛОГИЯ (от греч. *он* — сущее и *logos* — учение) — учение о бытии, о сущем, о его формах и фундаментальных принципах, о наиболее общих определениях и категориях бытия. Термин был введен Р. Гок-

лениусом в 1613, но уже в античной философии сформировались различные варианты О. как учения о бытии как таковом, которое было связано с различием бытия и небытия, подлинного бытия и неподлинного существования. Принципиальный поворот в понимании О. был осуществлен Кантом, который подверг традиционную О. критике за догматизм и натуралистическое понимание бытия и предложил трактовать ее как «аналитику рас-судка», выявляющую фундаментальные принципы *полагания* реальности человеком.

В XX в. к проблематике О. обращаются философы феноменологической школы в ее широком понимании — Мейнонг*, Гуссерль*, Шеллер*, Н. Гартман*, Ингарден*, а также представители аналитической философии*, среди которых своими трудами по О. выделяется Куайн*. В первом направлении новая постановка онтологических проблем была связана прежде всего с идеей интенциональности*. Это проявилось и в «теории предметов» Мейнонга, и в онтологических анализах Гуссерля. Понимая интенциональность как «сознание о...» и различая в нем акты и их содержание, Гуссерль первоначально трактовал О. как всеобщую феноменологию предметностей сознания, данных в актах переживания, созерцания, понимания. Затем он обратился к анализу изначальных актов конституирования этих предметностей сознания, а позднее отождествил О. с телеологией и исследованием мира возможностей. Онтологическая переориентация в философии, осуществленная Гуссерлем, предполагает «очищение» сознания от различного рода натуралистических привнесений (см. натурализм*), целью чего является достижение созерцания «самих сущностей». В аксиологии* Шелера ставится вопрос о способе бытия ценностей в их соотносительности с актами познания и оценки.

Н. Гартман не принял гуссерлевского отождествления *О.* с анализом конституирующих актов трансцендентальной субъективности и занял более реалистическую позицию, названную им «критической онтологией». Сходная установка воплощена и в трактате Ингардена «Спор о существовании мира», в котором соединены феноменологический подход, гносеологический реализм и тщательный анализ идущей от Аристотеля традиции онтологической мысли.

Решительная переориентация философского мышления в сторону *О.* связана с именем Хайдеггера*. Фундаментальный вопрос *О.* — вопрос о бытии как таковом (*Sein*), а не просто о «сущем» (*Seiendes*). Историко-философский поиск приводит Хайдеггера к выводу, что проблема бытия адекватным образом ставилась только греками, а именно, досократиками; но уже начиная с Платона происходит уклонение от вопроса о бытии, не тождественном бытию сущего. В этом смысле поздний Хайдеггер называет историю метафизики* историей «забвения бытия».

Лингвистический поворот, характерный для аналитической философии, переводит онтологическую проблематику в план анализа «концептуальных каркасов». В логическом эмпиризме* традиционные виды *О.* рассматривались как проявления метафизики. Отрицая содержательный характер *О.*, Карнап* трактовал ее как «формальную семантику», выявляющую «языковые каркасы», в рамках которых высказываются суждения о вещах. Куайн называет *О.* сферу экзистенциальных допущений используемого нами языка. Эта сфера определяется областью действия «связанных переменных» этого языка, что отразилось в его известном афоризме: «быть — значит быть значением связанной переменной». Исходя из понимания существующих языков как целостных систем, связанных с

реальностью различными и неоднозначными способами, Куайн отстаивал тезис о неопределенности перевода, что привело его к вызвавшей продолжительные дискуссии концепции «онтологической относительности».

А.П. Огурцов

▣ Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997; *Карнап Р.* Эмпиризм, семантика и онтология // *Он же.* Значение и необходимость. М., 1959; *Куайн У.* Онтологическая относительность // Современная философия науки. Хрестоматия. М., 1994; *W. Quine.* Word and Object. Cambridge, Mass., 1960; *G. Lukács.* Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Darmstadt, Neurgied, 1984; *B. Weissmahr.* Ontologie. Hamburg, 1985.

ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ (от лат. *operatio* — действие) — влиятельное в 30-40-е годы направление в философии науки*, основные принципы которого были разработаны Бриджменом*. Возникновение *О.* обусловлено научной революцией в естествознании начала XX в. Согласно Бриджмену, эта революция выразилась не только в смене научных теорий и общих представлений о мире, но и в существенном изменении процедур, посредством которых определяются фундаментальные научные понятия. Если понятийный аппарат классической физики складывался как непосредственно отражающий свойства самих вещей, то создатели теории относительности и квантовой механики ввели основные понятия (одновременность, длина, масса и т.п.) через указания на совокупность *операций*, посредством которых можно экспериментально зафиксировать и измерить эти характеристики реальности. Анализ и обобщение этого методологического шага привели к главной идее *О.*: значение любого подлинно научного понятия должно быть синонимично множеству операций (прежде всего операций измерения), используемых для фик-

сации соответствующей характеристики объектов. Если понятия нельзя выразить через совокупность реальных операций, то они должны устраняться, элиминироваться из концептуального аппарата науки как лишённые смысла и ненаучные. К такого рода понятиям, с позиции О., следует отнести «абсолютное время», «абсолютную одновременность» и ряд других понятий классической физики. Была предпринята попытка применить принципы О., с одной стороны, к анализу философских категорий (относительности, существования, реальности и т.п.), с другой — к исследованию процессов образования понятий в психологии и в социальных науках. При этом наряду с реальными физическими операциями при определении понятий сторонникам О. пришлось признать значимость «ментальных», «карандашно-бумажных» операций, что делало доктрину О. аморфной и тривиальной. Критики О. указывали также на то, что большинство научных понятий получают свой смысл в контексте целостных теоретических систем и не могут сводиться к изолированным измерительным операциям. Операциональность является необходимым, но не единственным аспектом теоретических конструкций.

ОРТЕГА-И-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (1883-1955) — исп. философ. Учился в Мадридском ун-те, затем в ун-тах Германии. С 1910 по 1936 вел курс метафизики в Мадридском ун-те. В 1923 основал журнал и издательство «*Revista de Occidente*», оказавшие большое влияние на развитие исп. философской мысли и культуры в целом.

О.Г. подверг критике классический идеализм, и прежде всего картезианский рационализм, за то, что человеческая субъективность в нем оказалась изъятая из мира, что в этой системе человек выступил субъектом познающим, но не живущим,

в результате чего спонтанные проявления его бытия остались за пределами исследования. Учение О.Г. обращено к существованию человека как индивида, к личностным структурам его бытия и сознания, и в этом во многом близко антропологически ориентированным течениям — «философии жизни»*, феноменологии* и экзистенциализму*.

Ограниченность рационалистического способа познания, по О.Г., связана с созданием понятия «чистый разум» и приданием ему статуса универсального гносеологического инструмента. Посредством одного лишь «чистого разума» невозможно охватить всю совокупность человеческого бытия, в том числе иррациональные его области. Выступая против *натуралистического* и *детерминистского* подхода к человеку, О.Г. утверждает, что человеческая жизнь неподвластна рационалистическому разуму, пытавшемуся истолковать ее по аналогии с природой. О.Г. пытается разработать иное понимание разума, в котором отражалось бы единство человека с миром и одновременно учитывались бы спонтанные начала его жизни. Утверждая единство человека и мира, О.Г. выдвигает концепцию «перспективизма», согласно которой мир в его независимом состоянии есть лишь «сума наших возможностей», структуру же и перспективу он приобретает в результате творческой активности сознания человека, не только познающего мир, но и «живущего» в нем, а следовательно, неразрывного с ним. С целью более глубокого понимания взаимодействия индивида и социального мира, личности и общества О.Г. разработывает концепцию *рационализма*, в которой *социальное* отношение противопоставляется *межиндивидуальному*. О.Г. утверждает автономность, относительно независимость спонтанных проявлений индивидуальной жизни, которой соответствует межиндивидуальное отношение. Это — личностное, автор-

ское отношение, в основе которого лежит свободный индивидуальный выбор, а результатом является ответственность. Социальное же отношение рассматривается О.Г. как принудительное, действующее по независимым от индивида законам. В качестве примера такого отношения О.Г. приводит обычай. Это отношение совершается автоматически, человек не осознает его значения. Оно является для него бессмысленным и таинственным. Свое понимание проблемы взаимоотношения личности и общества О.Г. называет «философской социологией» и противопоставляет его чисто социологической позиции Дюркгейма*. Создавая теорию культуры, О.Г. выступил против принципа анонимности, за понимание ее как части индивидуального бытия человека. *Культуру* он истолковывает как систему идей о мире и человеке, принципиально отличающихся от идей *науки* и массовой культуры. Если идеи науки человек знает, то идеями культуры он живет, это часть его каждодневной жизни. Если истины науки анонимны, независимы от человека, то истины культуры получают смысл, лишь став частью его жизнедеятельности. Для О.Г. подлинной является лишь «живая» культура, т.е. та, которую человек делает личным достоянием, обращаясь к ней в силу постоянной внутренней потребности. О.Г. говорит о кризисе культуры в XX столетии, усматривая исток последнего в разрушении мировоззренческих ценностей «картезианского человека», начавшемся в буржуазную эпоху.

А.Б. Зыкова

✎ Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Дегуманизация искусства. М., 1991; Эстетика. Философия культуры. М., 1991; Избранные работы. М., 1997; Obras completas. V. 1-9. Madrid, 1953-1971.

ОСТИН (Austin) Джон (1911-1960) — брит. философ-аналитик, представитель лингвистической философии*. Проф. Оксфордского

ун-та (1952-60). Его философия не носит систематического характера. Пафос многих работ О. был направлен против неверного, т.е. нарушающего логику естественного языка, употребления слов и целых фраз отдельными философами. Он, в частности, подверг критике широко распространенную в англоязычной философии теорию «чувственных данных», утверждающую, что содержание ощущений и восприятий непосредственно даны нам в познавательном акте. Другая проблема, стоявшая в центре его внимания, — возможность познания «чужих сознаний» и его отражение в языке. О. надеялся, что на основе его установок и в результате коллективной деятельности его сторонников возникнет новая дисциплина — *лингвистическая феноменология*, являющаяся симбиозом философии и лингвистики. Важное место в его ранних работах занимает концепция «перформативных» и «констатирующих» высказываний. Под первыми он понимал высказывания, являющиеся исполнением некоторого действия («Я обещаю, что...»), под вторыми — дескриптивные высказывания, способные быть истинными или ложными. В дальнейшем О. преобразовал эту концепцию в теорию «речевых актов»: *локутивного* акта (акта говорения самого по себе, несущего семантическую нагрузку), *иллокутивного* акта (осуществления одной из языковых функций — вопроса, оценки, приказа и проч.) и *перлокутивного* акта (вызывающего целенаправленный эффект воздействия на чувства и мысли воспринимающих речь людей). Все глаголы он разделил на пять групп в зависимости от их иллокутивной силы. Эта теория оказала большое влияние на современную лингвистическую прагматику и логику (иллокутивная логика, трактующая речевые акты как интенциональные действия говорящего).

✎ Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М., 1986; Чужое сознание // Философия, логика, язык. М., 1987;

Philosophical Papers. Oxford, 1961; Sense and Sensibilia. Oxford, 1962; How to Do Things with Words. Oxford, 1962.

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — социально-философское понятие, используемое для обозначения демократических обществ, характеризующихся плюрализмом в экономике, политике, культуре, развитыми гражданскими и правовыми структурами. О.о. обычно противопоставляется традиционному и тоталитарному типам обществ. Различаются две трактовки О.о. — «элитарная» и «эгалитарная». Первая, развитая Бергсоном* в работе «Два источника морали и религии» (1932), предполагает, что О.о. есть некий социальный идеал, носители которого ориентируются на интернациональную человеческую общность, на культивирование свободы личности и творчества, на своеобразный аскетический гуманизм. Вторая, более известная трактовка предложена Поппером* в кн. «Открытое общество и его враги» (1945; рус. пер. М., 1992). В этой работе, которую Поппер рассматривал как свой вклад в борьбу против тоталитарных режимов, О.о. противопоставляется как утопическим, так и реальным *закрытым обществам*. Для последних характерны тоталитарные структуры власти, государственный патернализм, примат коллектива над индивидом, господство догматической идеологии, пренебрежение к праву, централизованный контроль над экономикой и отсутствие социальной динамики. Оппозицией этому типу обществ для Поппера выступает О.о., реальные воплощения которого он видит в западных либеральных демократиях англосаксонского типа.

ОТТО (Otto) **Рудольф** (1869-1937) — нем. теолог-протестант, философ религии. Род. в г. Пейне, закончил Геттингенский ун-т, там же с 1897 начал читать лекции по теологии, защитил диссертацию

«Дух и право в работах М. Лютера». В 1915 перешел на кафедру систематической теологии в Бреслау, в 1917 — в Марбург. С 1913 по 1918 был членом прусского парламента. Много путешествовал по Индии, Египту. Его исследования о Японии положили начало европейскому изучению дзен-буддизма. Собранная О. коллекция редкостей и предметов культа стала основой Музея мировых религий в Марбурге.

Его центральная работа «Священное» (1917) задумана в противовес двум направлениям рационалистической теологии — ортодоксальному супранатурализму, с одной стороны, и либеральной теологии, с другой. О. подчеркивал, что сущность религии состоит не в четко определенных догматических высказываниях о Боге и не в сведении Бога к этике, — все это попытки показать, что теизм можно рационально оправдать. В своей философии религии он не отрицал разумность религиозной точки зрения, но это, скорее, разумное признание встречи с той реальностью, которая по природе своей «сверхрациональна». В центре религии стоит опыт «священного» или «нуминозного». Этот опыт не может быть описан сам по себе, но только окольным путем, когда природа нуминозного отражается в уме через чувство, названное О. «*mysterium tremendum*» (чувство потрясающей тайны). «Священное» рассматривается им, с одной стороны, как априорная категория сознания, с другой стороны, в своих внешних проявлениях. Большинство людей обладает лишь предрасположенностью к познанию «священного» a priori. Более высокая ступень — религия «пророка», в которой Дух проявляет себя как возможность слышать «внутренний голос». Самая же высокая стадия — стадия откровения, где святость становится явленной. Этой ступени достигает только Иисус Христос. Внешнее проявление

ние «священного» связано с историческим бытием религии.

В области религиоведения О. занимался переводами («Вишну-Нараяна», «Бхагавад-Гита»), исследованиями по истории религии — «Чувство потустороннего» (1932), «Царство Бога и Сына Божьего» (1934), «Западная и восточная мистика» (1926), «Религии благодати в Индии и христианство» (1930). О. разработал понятие «ось», вокруг которой вращаются соотвествующие религии.

☞ Das Heilige. Über das Rationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Marburg, 1917; West-Östliche Mystik. B., 1926; The Philosophy of Religion. L., 1931.

☞ R.T. Davidson R. Otto's Interpretation of Religion. Princeton, 1947.

ОТЧУЖДЕНИЕ (нем. — Entfremdung, англ. — alienation, франц. — aliénation) — отношение между субъектом и какой-либо его функцией, складывающееся в результате разрыва их изначального единства, ведущего к обеднению природы субъекта, а также процесс разрыва этого единства. На понимание О. современной философией значительное влияние оказали концепции Гегеля и Маркса. Гегель понимал О. как овнешнение (*Entausserung*) мирового разума в природе и истории, Маркс — как опредмечивание (*Vergegenständlichung*) сущностных сил человека. В философии XX столетия преимущественное внимание уделяется тем формам О., субъектом которых является человек, лишенный части своих сущностных характеристик и тем самым утративший свою природу, «обесчеловеченный». Основным показателем О. считается наличие в мировосприятии современного человека следующих доминант: во-первых, чувства бессилия, ощущения того, что судьба индивида вышла из-под его контроля и находится под детерминирующим влиянием внешних сил; во-вторых, представления о бес-

смысленности существования, о невозможности получить путем осуществления каких-либо действий рационально ожидаемый результат; в-третьих, восприятия окружающей действительности как мира, в котором утрачены взаимные обязательства людей по соблюдению социальных предписаний, разрушена институализированная культура, не признается господствующая система ценностей, в-четвертых, ощущения одиночества, исключенности человека из социальных связей; в-пятых, чувства утраты индивидом своего «подлинного Я», разрушения аутентичности личности, т.е. самоотчуждения.

Дюркгейм*, противопоставляя современное индустриальное общество традиционному, отмечает утрату членами первого чувства общности, рост индивидуализма, дезинтеграции. О., порождаемое индустриализацией Дюркгейм анализирует с помощью концепции *аномии*. По Шпенглеру*, О. нарастает по мере превращения «культуры» в «цивилизацию», в которой господствуют безличные механизмы социальной связи, подавляющие творческие начала личности. Аналогичные процессы описывает Вебер*, уделяющий особое внимание *формализации* и бюрократизации социальной жизни. Зиммель* отмечает тенденцию *интеллектуализации* общественной жизни и О. индивида от социальных и культурных образований, перехода его в рациональную «одномерность» (другой стороной этого процесса является, правда, возрастание свободы и ответственности личности). В поздних работах Зиммеля О. рассматривается как результат извечного противоречия между творческими аспектами жизни и застывшими объективированными формами культуры (учение о «трагедии творчества»).

Антисциентистские* направления современной философии, в частности, экзистенциализм*, считают источником О. процесс превращения техники в самостоятельную, существую-

щую по собственным законам силу. Так, по Ясперсу*, техническое О. стало центральным, поскольку техника все более переполняет предметное бытие человека, функционируя и изменяясь по чуждым человеческой самости законам. Некоторые концепции экзистенциализма усматривают источник О. не только в технике в собственном смысле слова, но и в связанной с ней рационалистической философии. Утверждается, что принятие установок рационализма, концепций объективной истины и объективного времени заставляет человека жить не по субъективным нормам «жизненного мира»*, а по законам «научной картины мира», что и является причиной О. Снятие подобных форм О. возможно путем переориентации человека на сугубо личностное мировосприятие и адекватный ему образ жизни. Согласно Ясперсу, преодоление О. состоит в развитии коммуникации*, в глубоко индивидуальном и интимном общении, в воспитании в себе способности к «дискуссии», в противостоянии любому фанатизму. По мысли Сартра,* О. порождается антитезой творческой индивидуальной практики и безличного, инертного социального бытия. Сартр различает «синхроническое» и «диахроническое» О., причем последнее понимает как результат опредмечивания, как неснимаемое, неизбежно присутствующее в предметной деятельности человека. Различая «подлинное» и «неподлинное» бытие, Хайдеггер* рассматривает О. как форму существования человека в обезличенном мире повседневности (*Man*). О. проявляется в выполнении индивидом социальных ролей, в подчинении его общепринятым нормам поведения, мышления и языка.

Неофрейдизм (Фромм*, К. Хорни, Г.С. Салливан) ищет истоки О. и самоотчуждения человека главным образом в межличностных отношениях. Теоретики Франкфуртской школы* видят причину О. в доминировании инструментальной рациональности, превратившейся в идеологию господства человека над природой. Средством устранения О. сторонники школы считают распространение в обществе мировоззрения, опирающегося на «критическое мышление», разоблачающего различные формы *ложного сознания*. Анализируя феномен О., Маркузе* говорит о современном индивиде как об «одномерном человеке». Последний, будучи включенным в навязанную ему потребительскую гонку, оказывается отчужденным от своих социальных характеристик и теряет способность к критическому отношению к существующему. Аренд* связывает распространение О. с лишением индивидов частной собственности. Именно частная собственность обеспечивает, по Арендт, необходимую для человека степень «скрытности», «приватности», а также его социализацию. Развитие О. Аренд объясняет также двумя историческими процессами: экспроприацией собственности у значительного числа представителей «рабочей бедноты», в результате чего последняя лишается своей «семейно-собственной частной доли мира», и укреплением современного государства, которое стало субъектом многих жизненных процессов, ранее регулировавшихся самими индивидами.

Д.М. Носов, И.А. Рау

- Огурцов А.П. Отчуждение и человек // Человек, творчество, наука. М., 1967; Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990; R. F. Geyer. Alienation Theories. Oxford, 1980.

П

ПАРАДИГМА — одно из ключевых понятий современной философии науки*. Введено Куном*. Обозначает совокупность убеждений, ценностей, методов и технических средств, принятых *научным сообществом** и обеспечивающих существование научной традиции. Понятие П. коррелятивно понятию научного сообщества: она объединяет членов научного сообщества, и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих П. Как правило, П. находит свое воплощение в учебниках или в классических трудах ученых и на многие годы задает круг проблем и методов их решения в той или иной области науки. Кун относит к П., напр., аристотелевскую динамику, птолемеювскую астрономию, ньютоновскую механику. В связи с критикой в адрес расплывчатости и неопределенности этого термина Кун в дальнейшем эксплицировал его значение посредством понятия *дисциплинарной матрицы*, учитывающего, во-первых, принадлежность ученых к определенной дисциплине и, во-вторых, систему правил научной деятельности. Наборы предписаний П. состоят из символических обобщений (законов и определений основных понятий теории); метафизических положений, задающих способ видения универсума и его онтологию; ценностных установок, влияющих на выбор направлений исследования; «общепринятых образцов» — схем решения конкретных задач («головоломок»), даю-

щих ученым методiku разрешения проблем в их повседневной научной работе. В целом понятие П. шире понятия отдельной теории; П. формирует строй научной дисциплины в определенное время. Формирование общепризнанной П. является признаком зрелости науки. Смена П. ведет к научной революции, т.е. полному или частичному изменению элементов дисциплинарной матрицы. Переход к новой П. диктуется не столько логическими, сколько ценностными и психологическими соображениями.

▣ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

ПАССМОР (Passmore) Джон Артур (р. 1914) — австрал. философ, специалист по истории брит. философии, а также по философским проблемам экологии. С 1958 — проф. философии Австралийского национального ун-та. Наиболее известен его труд «Сто лет философии» (A Hundred Years of Philosophy. Harmondsworth, 1968), где он проанализировал метафизические, логические и эпистемологические проблемы философии Дж. Милля, Джеймса*, Мура*, Рассела*, Айера* и др. В 70-80-е годы в ответ на распространение антисциентистских и религиозно-метафизических интерпретаций экологических проблем написал ряд работ с целью их критики и обоснования достаточности ресурсов западного социально-философского и этического мышления вместе с достигнутым уровнем научного знания

для решения проблем взаимоотношений человека с природой. Основная его работа этого плана — «Ответственность человека за природу: экологические проблемы и западные традиции» (Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions. L., 1974). В ней П. выступил как активный защитник науки и техники. Он скептически относится к холистическим трактовкам единства человека с природой, к попыткам создания особой экологической этики* и к поискам основы решения экологических проблем в метафизике*, религиозных идеях и в духовных традициях древнего прошлого. Придавая определяющее значение ценностям западноевропейской культуры, выдвинутым после ее секуляризации, П. настаивает на том, чтобы сохранить идею центральности человека в мире как уникального существа, наделенного правом и нравственно обязанным осуществлять управление вверенным ему природным миром. Свою позицию «экологически просвещенного антропоцентризма» П. противопоставил безответственному антропоцентризму. Последний ассоциируется у него со стоической философией, где заложено инструментальное отношение к природе. Современная научно-техническая цивилизация должна изжить высокомерие по отношению к природе, которым пропитана западная культура, согласовать себя с возможностями биосферы и найти новые пути развития. Позиция П. вызвала критику (напр., со стороны Атфилда*), в которой внимание было обращено на иные традиции античной и западноевропейской философии и христианства, позволяющие формировать неутилитарное отношение человека к природе.

☞ Краткий обзор отношений между культурой, интеллектом и природой // Общество и культура. Проблемы множественности культур. Ч. II. М., 1988; Философское рассуждение // Путь. 1995, №8; Recent Philosophers. L., 1985.

ПАТНЭМ (Putnam) Хилари (р. 1926) — амер. логик и философ. Проф. Массачусетского технологического института (1961-65) и Гарвардского ун-та (с 1965). Наибольшее влияние на формирование его взглядов оказали идеи Рейхенбаха* и Куайна*. Спектр его философских интересов очень широк: он включает исследования по философским проблемам математики, физики и квантовой механики, исследования по методологии науки и философии языка*, разработку проблем логики, эпистемологии, философии сознания и этики. Являясь в течение долгого времени одним из ведущих представителей современной аналитической философии*, П. со второй половины 80-х годов выступает с резкой критикой этого направления философской мысли.

Наряду с такими философами, как Крипке*, К. Доннеллан и др., он является автором «новой теории референции», направленной против традиционного представления о значении как о двухкомпонентном образовании, состоящем из *референта* (экстенционала) и *смысла* (интенционала). Главная цель новой теории — показать, что смысл не определяет и не обеспечивает систематически референцию важнейших категорий языковых выражений, например, терминов естественных видов. Однако П., в отличие от других сторонников новой теории референции, не сводит значение термина к его экстенционалу; для него значение представляет собой «вектор», образованный несколькими компонентами, отражающими различные аспекты употребления данного термина (синтаксические и семантические маркеры, описание стереотипа и т.д.). То общее, что имеется у всех правильных употреблений, составляет относительно устойчивое «ядро» значения, служащее «центром конвергенции» для всех исторически изменяющихся значений данного термина. «Инва-

риантность» этого ядра обеспечивается преемственность и непрерывность в эволюции значений научных терминов. Это положение П., с одной стороны, направлено против концепции Куна* о несоизмеримости научных теорий, а с другой стороны, служит аргументом в пользу научного реализма*, предполагающего трактовку истины как соответствия реальности.

К середине 70-х годов П., исследуя природу референции и отношения соответствия между языком и реальностью, оказался перед лицом целого ряда проблем, для которых он не нашел удовлетворительного решения в рамках научного реализма (возможность эмпирически эквивалентных, но логически несовместимых теорий и т.д.). В результате он счел необходимым отмежеваться от наиболее уязвимого для критики варианта реализма, в основе которого лежит корреспондентная теория истины, и предложил новую гносеологическую позицию, названную им «внутренним реализмом». В кн. «Разум, истина и история» (1981) эта позиция описана как совокупность следующих постулатов: (1) мир не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, мы членим мир на объекты, вводя ту или иную концептуальную схему; (2) истина — это некоторый вид (идеализированной) рациональной приемлемости, и ее критериями выступают операциональная применимость, когерентность, простота, непротиворечивость и т.д.; (3) возможно множество истинных описаний мира. Тесная связь истины и рациональности* не означает их тождества, равно как не предполагает трактовку рациональности как некоторого неизменного «органо́на». П. подчеркивает исторический и культурно обусловленный характер рациональности, которая вместе с тем в каждом конкретном случае функционирует как регулятивная идея.

В работах 80-х годов он развивает и уточняет концепцию внутреннего реализма, выдвигая требование «реализма с человеческим лицом». Теперь уже «деревья и стулья» (т.е. объекты здравого смысла) оказываются для него «образцами» реального, а существование объектов, постулируемых истинными *научными теориями*, становится вопросом конвенции. Начало 90-х годов ознаменовано в творчестве П. созданием следующей новой концепции реализма, которая представляет собой вариант непосредственного реализма и которую он называет, заимствуя термин у Джеймса*, «естественным реализмом». П. приходит к выводу, что решить проблему реализма можно лишь отказавшись от господствующего в современной философии «картезианского» представления о природе ментального как некоторой области взаимодействия между нашими когнитивными способностями и объектами внешнего мира. Только изменив взгляд на природу восприятия и сознания, только приняв, что чувственный опыт — это не пассивное реагирование и регистрация объектов сознанием, а «переживание в опыте различных аспектов мира живым существом», можно защитить реализм от критики со стороны идеализма.

К этой позиции подвели П. и его исследования по *философии сознания*. В начале 60-х годов он предложил новый подход к решению психологической проблемы, который получил название *функционализма*. Функционализм представляет собой вариант «теории тождества» — преобладающей методологии в современной философии сознания и когнитивной науке, утверждающей тождественность наших ощущений и восприятий определенным состояниям мозга. В отличие от физикалистского варианта теории тождества, функционализм отождествляет ментальные состояния не с физическими состояниями мозга, а с его

«функциональными состояниями». П. предложил использовать для описания «функциональной организации» мозга формализмы известной теории машин А. Тьюринга. Неоднократные попытки реализовать программу описания ментальных состояний в функциональных терминах, натолкнувшись на непреодолимые трудности, убедили П. в необходимости поиска иного пути в решении психофизической проблемы, который он теперь связывает с отказом от «картезианского» взгляда на сознание и возвратом к «аристотелевскому реализму без аристотелевской метафизики».

Л. Б. Макеева

☞ Некоторые спорные вопросы теории грамматики // Новое в лингвистике. Вып. IV. М., 1965; Как нельзя говорить о значении // Структура и развитие науки. М., 1978; Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. М., 1982; Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers. V. 1. Cambridge, 1975; Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. V. 2. Cambridge, 1975; Reason, Truth and History. Cambridge, 1981; Realism and Reason. Philosophical Papers. V. 3. Cambridge, 1983; The Many Faces of Realism. La Salle, 1987; Representation and Reality. Cambridge, 1989; Realism with a Human Face. Cambridge, 1990; Renewing Philosophy. Cambridge, 1992; Renewing Philosophy. Harvard Univ. Press, 1993; Words and Life. Cambridge, Mass., 1994.

ПАТОЧКА (Patocka) Ян (1907–1977) — чешск. философ. Изучал романистику, славистику и философию сначала в Карловом ун-те в Праге, затем в Сорбонне (где впервые услышал Гуссерля*). В 1931 защитил диссертацию «Понятие очевидности и его значение для поэтики», после чего продолжил обучение в Берлине (у Н. Гартмана* и В. Йегера) и во Фрейбурге (у Гуссерля и Хайдеггера*). До 1944 — гимназический учитель в Праге, после войны до 1949 — доцент Карлова ун-та. Вынужден оставить ун-т по политическим причинам. До 1954 работает в

библиотеке Масарика*, а с 1958 — в библиотеке Института философии Академии Наук. В 60–70-е — проф. Карлова ун-та, гостевой проф. в ун-тах Лёвена, Фрейбурга, Майнца и др. В 1972 по политическим причинам отправлен на пенсию. В 1977 — один из авторов «Хартии 77» (вместе с Вацлавом Гавелом). В том же году умер после пристрастного допроса в полиции.

Начав с разработки трансцендентальной феноменологии* во вполне гуссерлевском ключе, П. очень скоро подверг позицию учителя решительной критике. Естественно-природный мир для П. — не просто горизонт опыта, но прежде всего целостность, совокупность взаимосвязей и «указаний» на смысл бытия. Человек, будучи существом, открытым этому «показу», должен рассматриваться философией не в качестве завершеного в себе субъекта, а в качестве деятельного «*sum*» («существую»). Свое учение П. обозначает как «а-субъективную феноменологию». Критикуя гуссерлевский идеал абсолютной рефлексивной очевидности, П. подчеркивает, что всякая рефлексия — постольку, поскольку она развертывается во времени — содержит внутри себя «темный осадок», принципиально не поддающийся рефлексии. В этом пункте своей концепции П. сближается с такими его современниками как Ясперс*, Хайдеггер*, Сартр*, Финк*, Арендт*.

Исходя из понимания человека как телесного существа, П. развивает оригинальную концепцию «экзистенциальной подвижности» человека. В ней исследуются такие основные модусы как «укоренение», «самопродолжение», «прорыв». В последнем из названных модусов П. усматривает важное дополнение к хайдеггеровской аналитике *Dasein*. От Хайдеггера и от Финка П. отличается также особое внимание к феномену ответственности.

В полном согласии со своей философской позицией П. активно солидаризируется со всеми, кто в своем неприятии лжи способен отказаться от комфорта. Участие П. в политической борьбе — продолжение его философии.

Иван Блеха (Прага)

☐ *Ausgewählte Schriften in 5 Bde. W., 1987-1992.*

☐ *J. Patocka. Philosophie, phenomenologie, politique. Reunis par M. Richir et E. Tassin. Grenoble, 1992.*

ПЕРСОНАЛИЗМ — теистическая тенденция в западной философии, полагающая *личность* и ее духовные ценности высшим смыслом земной цивилизации. Считается, что термин «П.» впервые употребил Ф. Шлейермахер в «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799). К П. относятся учения Ф. Якоби, А. Олкотта, Ш. Ренувье, Л. Прата. Концепцию этического персонализма разрабатывал Шелер* в кн. «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1921); ценность личности является в аксиологической системе Шелера высшей ступенью. «Этический» персонализм Шелера, «критический» персонализм В. Штерна и «теологическая этика» Х. Гиллике послужили основой персоналистской тенденции в нем. философии. На первом плане здесь — проблематика задатков и способностей индивида, глубинных сфер индивидуальной жизни человека. «Личностный метод» в нем. П. объявляется универсальным средством познания не только человека, но и всей реальной и воображаемой действительности.

В центре философских интересов амер. персоналистов — религиозно-этическая проблематика; основное внимание уделяется здесь проблемам свободы и нравственного воспитания. Моральное самосовершенствование граждан должно привести к общественной гармонии.

П. во Франции сформировался в начале 30-х годов XX в. Его осново-

положник — Мунье*, печатный орган — журнал «Esprit», основные представители — Д. де Ружмон, П. Ландсберг, Ж. Изар, М. Недонсель, Лакруа*, Г. Мадинье. В кризисные 30-е годы левокатолические сторонники франц. П. выступили с идеей создания философского учения о человеческой личности как главной заботе земной цивилизации. Концепция личности складывалась в ходе осмысления гуманистической традиции в истории философии, идущей от Сократа, Августина и Платона через Лейбница, Канта, Мальбранша, Руссо, Мен де Бирана и Кьеркегора к Шелеру*, Буберу*, Бергсону*, Н. Бердяеву, Н. Лосскому, Маритену*, Ясперсу*, Марселью*. Большое значение в П. придается концепциям человека, выдвинутым экзистенциализмом* и марксизмом*. Сторонники личностной философии перетолковали многие проблемы христианской концепции человека, стремясь ослабить свойственный ей догматизм и ввести в нее новое, соответствующее требованиям современности содержание. Личность в персоналистской трактовке выступает как единство трех основных характеристик: экстериоризации, интериоризации и трансценденции.

Экстериоризация — это самосуществление человека вовне; интериоризация — внутренняя сосредоточенность индивида, его духовный мир. И экстериоризация, и интериоризация, находясь в глубинной взаимосвязи, увлечены движением трансцендирования, нацеленным на высшие, божественные ценности — истину, красоту, благо. Одной из центральных идей в понимании личности является мысль о вовлеченном существовании, означающем активный диалог христиан с современностью, вовлечение верующих в социальные движения на стороне прогрессивных сил. Персоналисты акцентируют воспитательную функцию личностной филосо-

фии, выделяя в ней педагогику, нацеленную на пробуждение личностного начала в человеке. Большое значение в этой связи отводится проблеме личностного общения, в котором сторонники П. видят цель и назначение человеческого существования. Персоналистская концепция коммуникации* близка этическому учению Шелера и феноменологической этике Левинаса*. В ней утверждается действенный характер личностного общения, когда каждый индивид «имеет цель в себе и в то же время во всех», а встреча Ты и Я в Мы создает особый персональный опыт — коммуникацию душ. Обществу как совокупности форм совместной деятельности людей философы-персоналисты противопоставляют личностное сообщество, где происходит объединение людей «по ту сторону слов и систем». Персоналистская педагогика также активно апеллирует к искусству. В эстетической концепции П. конкретизируется смысл, вкладываемый теоретиками «личностной философии» в такие понятия, как личность, творчество, коммуникация, сообщество, культура. Во франц. П. в значительной степени благодаря влиянию марксизма* сильна тенденция к пониманию социальной обусловленности личностного существования. Учение католических философов, группирующихся вокруг журнала «Esprit», в послевоенные годы предало значительную эволюцию. Концепция Мунье подверглась решительной критике и переработке. Ж.-М. Доменак, бывший директором журнала в 1957-77, стремился к соединению идей П. с идеологией реформизма.

И. С. Вдовина

Вдовина И. С. Эстетика французского персонализма. М., 1981; A. C. Knudson. The Philosophy of Personalism. Boston, 1949; J. Lestavel. Introduction aux personalisme. P., 1961; J. Lacroix. Marxisme, existentialisme, personalisme. P., 1966; E. Mounier. Le personalisme. P.,

1971; J. Lacroix. Personalisme comme anti-ideologie. P., 1972; E. Mounier. Oeuvres. V. I-IV. P., 1961-62.

ПИАЖЕ (Piaget) **Жан** (1896-1980) — швец. психолог, логик и философ, создатель операциональной концепции интеллекта и генетической эпистемологии. Проф. ун-тов Невшателя (1923-29), Женевы (с 1929) и Лозанны (1937-54). Основатель Международного центра генетической эпистемологии (1955). В ранних работах (1921-25) ключом к пониманию мышления ребенка П. считал анализ детской речи (Речь и мышление ребенка, 1923; рус. пер. 1932), при этом в качестве ведущего фактора интеллектуального развития рассматривались процессы социализации. В последующем источник формирования и развития детской мысли П. усматривает в *действиях с вещами*. Согласно операциональной концепции интеллекта (Психология интеллекта, 1946; рус. пер. в кн.: Избранные психологические труды, 1969), функционирование и развитие психики совершается в рамках адаптации индивида к среде — ассимиляции данного материала уже имеющимися у индивида схемами поведения, а также приспособления (аккомодации) этих схем к конкретным ситуациям. Высшей формой уравнивания субъекта и объекта является образование операциональных структур. *Операция*, по П., представляет собой «внутреннее действие» субъекта, генетически производное от внешнего, предметного действия и скоординированное с другими действиями в определенной системе.

П. выделил четыре основные стадии развития интеллекта: сенсомоторную, дооперациональную, стадию конкретных операций, стадию формальных операций. Он внес значительный вклад в психологию мышления, детскую психологию, в разработку проблем взаимоотношения психологии и логики. Логика, по П., является идеальной моделью

мышления, и она не нуждается в апелляции к психологическим фактам. Между логикой и психологией существует определенное соответствие (но не параллелизм), поскольку психология анализирует конечные положения равновесия, которых достигает развитой интеллект. Синтез логических и психологических воззрений П. нашел выражение в концепции *генетической эпистемологии*, в основе которой лежит принцип возрастания инвариантности знания субъекта об объекте под влиянием изменения условий опыта. Генетическая эпистемология разрабатывает общие вопросы методологии и теории познания, исходя из результатов экспериментальных психологических исследований и широко используя аппарат современной логики и математики.

☞ (совместно с Б. Иньельдер) Генезис элементарных логических структур. М., 1963; Роль действия в формировании мышления // Вопросы психологии. 1965, № 6; Психология, междисциплинарные связи и система наук // Вопросы философии. 1966, №12; Избранные психологические труды. М., 1969; Психогенез знаний и его эпистемологическое значение // Семиотика. М., 1983; Схемы действия и усвоение языка // Там же; Речь и мышление ребенка. М., 1994.

ПИРС (Peirce) Чарлз Сандерс (1839-1914) — амер. философ, логик, математик, естествоиспытатель, родоначальник прагматизма*. Род. в семье проф. математики Гарвардского ун-та, с детства готовился к научной карьере. Изучал математику и физику в Гарварде, затем долгие годы работал в области астрономии и геодезии, частным образом занимаясь философией и логикой. В 1879 был приглашен преподавать логику в ун-т Джона Гопкинса. С 1877 — член Американской академии наук и искусств.

В основе его философии лежит своеобразная концепция «фанероскопии» (от греч. «фанерон» — явление, видимость): учение о трех фундаментальных уровнях бытия и

познания, выражаемых в категориях «первичность», «вторичность» и «третичность». На уровне «первичности» встреча свободно играющего творческого духа с действительностью создает потенциально бесконечное многообразие «качеств в возможности», идеальных «проектов реальности», или чистых форм. «Вторичность» — уровень существования вещей: свободная игра духа ограничивается «сопротивлением действительности», устойчивостью и постоянством восприятий, вынуждающих конструировать мир как множественность индивидуальных объектов и их отношений. «Возможные качества» актуализируются, приобретают эмпирическое содержание и вместе с ним относительность, изменяемость, подвижность. Столкнувшись со своей ограниченностью, дух не смиряется с ней, а стремится ее преодолеть, достичь полного и абсолютного понимания мира как разумного и гармонического целого. С этим стремлением связана «третичность» — уровень «подлинной реальности», универсалий (законов, сущностей).

«Реальное существование» в философии П. — это результат вмешательства духа в целостную и непрерывную стихию бытия, «вырезание» из этого универсума вещей с их связями и отношениями, установление общих законов их строения и функционирования. «Внесение разума» в иррациональную действительность осуществляется в практическом опыте субъекта, позволяющем устанавливать условия верификации* суждений, рационализирующих мир и тем самым сообщаящих ему статус «реальности». «Феноменология духа» П. в результате заключает в себе двойственность: с одной стороны, она следует традиции средневекового «реализма», утверждая реальность универсалий, с другой — она признает реальное существование познаваемого мира (универсума, индивидуальных объектов, от-

ношений), независимое от познающего духа. Эта двойственность не является формальным противоречием, ее можно представить как антинормию-проблему, тезис которой (реальность предшествует познанию) и антитезис (реальность возникает в процессе познания, конструируется в нем) выражают взаимообусловленные стороны субъект-объектного отношения. Решение данной антиномии П. искал на путях анализа познавательной практики субъекта, акцент на субъективной компоненте которой привел его к прагматизму.

Теория познания П. отвергает принцип, согласно которому знание может быть сведено к некоему твердому «базису». Альтернативой такому эпистемологическому фундаментализму* П. считал положение, получившее название «принципа Пирса»: понятие об объекте достигается рассмотрением всех *практических следствий*, вытекающих из действий с этим объектом. Значение термина — это совокупность условий практической проверки всех высказываний, в которых этот термин является логическим подлежащим. Поскольку множество таких высказываний в принципе бесконечно, то значение может быть определено только частично, неполно, а наше знание об объекте всегда является незавершенным и опровержимым, гипотетичным. Это относится не только к обыденному знанию и знанию в естественных науках, но и к математическим и логическим суждениям, всеобщность которых может быть опровергнута контрпримерами.

П. признавал важность категории *истины* для теории познания, однако считал, что истина — это «согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых». Этот идеальный предел недостижим в любом конечном исследовании, поэтому истина

выступает «регулятивной идеей», истинность же любого конкретного результата научного исследования устанавливается коллективом ученых. Истинным признается то, относительно чего в данный момент времени нет достаточно веских сомнений. Расплывчатость такого определения П. пытался преодолеть с помощью гипотезы о том, что сама природа научного познания содержит в себе гарант нахождения верного пути — метод научного исследования. Поэтому методология науки выступает как теоретическая основа философской гносеологии. Согласно П., принцип «фалибилизма»* является стержнем методологии науки. Приближение к истине возможно только через непрерывное исправление ошибок, улучшение результатов, выдвижение все более совершенных гипотез. В постоянном применении этого принципа, по П., состоит оправдание индукции как основного метода научного исследования. В трактовке научного метода П. резко расходился с инструментализмом*, критиковал крайности релятивизма. Эволюция науки трактовалась П. как «кумулятивно-конвергирующий» процесс, проходящий две стадии: формирования общей структуры отношений между исследуемыми явлениями и кумуляции уточнений параметров и их численных значений, входящих в уравнения, описывающие эту структуру.

П. принадлежат некоторые основополагающие идеи математической логики, логической семиотики и семантики*. В своих космологических воззрениях он исходил из принципа эволюции Вселенной, движущей силой которой является стремление к совершенству. Он отвергал механистический детерминизм, отводя «творчеству случайности» большую роль в космическом процессе. Дух не только рационализирует мир, но также вносит в него любовь и гармонию, неотделимую от творческой свободы. Высшее

воплощение духа — Бог, к которому человек обращен всеми своими духовными силами — чувством совершенства, любовью и верой. Рациональные доказательства бытия Бога невозможны и бесполезны, в поведении человека всегда есть рационально непознаваемый «остаток», направляемый верой.

В. Н. Порус

☞ Закрепление верования. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии. 1996, № 12; Collected Papers. V. 1-8. Cambridge, Mass., 1931-1958.

ПИСЬМО. Французский термин *l'écriture*, как он разрабатывался в *структуралистской* традиции, не поддается точному переводу на другие языки: и в английском *writing*, и в немецком *Schrift* или *Schreiben* теряется целый пласт значений. П. указывает на реальность, не сводимую к интенциям той или иной производящей текст личности. У Деррида* *l'écriture* почти равнозначно «первописьму» (*Urschrift*); в постструктуралистском литературоведении, исходящем из фукианской теоремы о «смерти автора», обращение к феномену П. обусловлено отказом от связи языка с человеком как его началом и источником. Понятие П. играет ключевую роль в полемике деконструктивизма (см.: деконструкция*) с традиционной литературой как литературой «присутствия» — по аналогии с дерридианской критикой «метафизики присутствия».

Согласно Р. Барту*, П. есть «точка свободы писателя между языком и стилем». Пишущий всегда находится в промежутке между языком, данным ему как внешнее, и идущим «изнутри» стилем; у него, таким образом, не остается иного выбора, кроме формальной реальности письма. П. выражает отношение между творчеством и обществом.

Современная лингвистика, как и греческая философия, начиная с Платона, третировала П. как нечто вторичное по отношению к языку как речи. Согласно Ф. де Соссюру,

единственным оправданием существования П. является *репрезентация речи*. Абсолютный примат речи, голоса, фонемы над П. стал для Деррида поводом поставить вопрос о лого-фоно-центризме современной европейской рациональности. Деррида находит, что убеждение Соссюра в абсолютной чуждости П. внутренней системе языка восходит к известному утверждению Аристотеля, согласно которому речь непосредственно передает представления души, П. же всего лишь выражает то, что уже заложено в речи, голосе. Тем самым устная речь оказывается ближе к истине, чем письменная, которой остается скромный удел «материи», «внешнего», «пространственного». Речь подвижна живым дыханием, тогда как П. ассоциируется с омертвлением, несет в себе смерть; оно, по сути, уже есть смерть, или, как говорит Деррида, всегда имеет характер завешания.

Вольфганг Пирхер (Вена)

ПЛАНК (Plank) Макс (1858-1947) — выдающийся нем. физик. Открытие им кванта действия на рубеже веков привело к революционному изменению облика физики и смежных с ней наук. П. был родом из старинной семьи юристов, государственных служащих и ученых, получил прекрасное образование и поначалу хотел посвятить себя классической филологии. Присущая его среде приверженность к простым, строгим и гармоничным формам мировосприятия сказалась и в его научных построениях, и в его философских взглядах. Объясняя в «Автобиографии» мотивы, приведшие его к занятию наукой, П. писал: «Наиболее важно здесь то, что внешний мир представляет собой нечто независимое от нас, абсолютное, чему мы противопоставим, а поиск законов, которые управляют этим абсолютным, казался мне самым заманчивым занятием в жизни». Для него реализм, рационализм и вера в строгую детерминированность при-

родных процессов составляли основу мировоззрения. В философском плане наиболее важны разработка П. тематики современной научной картины мира и его полемика с позитивизмом*. Начало этому положила дискуссия Планка с Махом* в 1909-10 годах. Мах защищал в ней ту идею, что в основе науки лежит принцип экономии мышления, что позволяет очистить науку от метафизики*. Планк же доказывал, что этот принцип сам по себе метафизичен. Он также критиковал Маха за его скептическое отношение к атомистической концепции и кинетической теории Больцмана. В 30-е годы П. развил и углубил свою критику антиметафизических и антиреалистических установок позитивизма. Ядро этой критики составлял тезис о том, что научное знание не может быть обосновано и оправдано той узкой базой (предположения, фиксирующие чувственные данные), которую подводит под него позитивизм.

ПЛЕСНЕР (Plessner) Гельмут (1892-1985) — нем. философ. После прихода к власти нацистов эмигрировал в Голландию, работал в ун-те Гронингена. Вернулся на родину в 1952, был ординариусом по социологии в ун-те Геттингена. В 1962 в течение года — проф. Школы Социальных Исследований в Нью-Йорке, после чего длительное время преподавал в Швейцарии (Цюрих).

Стремясь обосновать философскую антропологию* как специальную научно-философскую дисциплину, П. пытается смягчить дуализм и априоризм, характерный для концепции Шелера*. Антропологическая концепция П. утверждает центральное, исключительное положение человека в мире, логически исключая *теоцентрическую* картину мира и ставя на место божественного порядка порядок, ориентированный на человека. Вместе с тем человек трактуется им как непостижи-

мая тайна бытия, как существо, которое в своей деятельности постоянно выходит за пределы реального данного к трансцендентному*. Выступая против метафизического пренебрежения биологической стороной человеческого существа, П. критикует биологизаторские тенденции бихевиористов, некритически использующих данные поведенческих наук для объяснения сущности человека, а также антропологию Гелена*. Для понимания феномена человека недостаточно таких понятий, как «биологически недостаточное существо», «разгрузка» и пр. В этих геленовских концептах П. слышит отзвуки расистских представлений о человеке. Природу человека П. определяет как на основе анализа биофизических аспектов его существа, так и в свете данных, которые дают науки о духе* и культуре. Сохраняя верность картезианскому принципу, согласно которому человеческая сущность реализует себя в сферах внутренней жизни, в качестве медиума, выражающего человека, П. рассматривает не производные культуры и не вещественные формы их существования, а само тело* человека, его поведение и различные средства присущей ему выразительности. Универсальное значение основной черты, сказывающейся и в интеллектуально-нравственных, и в непосредственно-эмоциональных актах, П. придает *эксцентричности*. Эксцентрические акты поведения определяют, по П., отношение человека как к самому себе (и прежде всего к своему телу), так и к окружающему миру. Философия, согласно П., призвана постоянно указывать человеку на величие и ничтогу его человечности, доводить до его сознания проблематичность его существования. П. различает предметную философию и философию первоначал, хотя свою концепцию он не считает возможным причислить к какой-либо из них. Свою теоретическую задачу П.

видит в постоянном выявлении границ предметного овладения миром.

Помимо основополагающих работ по антропологии П. оставил также ряд крупных исследований по социологии культуры и эстетике.

▣ Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Macht und menschliche Natur. В., 1931; Die verspätete Nation. Stuttgart, 1962; Die Einheit der Sinne. Bonn, 1965; Diesseits der Utopie. Fr./M., 1974; Gesammelte Schriften. Bde. 1-3. Fr./M., 1980-81.

▣ G. Dux. Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Fr./M., 1989.

ПЛЮРАЛИЗМ (от лат. plures — множественный) — философско-мировоззренческая позиция, согласно которой существует множество независимых и несводимых друг к другу начал или видов бытия (П. в онтологии*), форм и принципознания, теорий, методов (П. в гносеологии), равноправных и суверенных личностей и групп (П. в этике и социологии), ценностей и ценностных ориентаций, выражаемых в многообразных идеологиях и убеждениях, конкурирующих друг с другом и борющихся за признание (П. в аксиологии*). История философии свидетельствует о противоборстве П. и *монизма*, утверждающего единственность основополагающего принципа бытия. Для философии конца XIX — начала XX в. была характерна преимущественно монистическая ориентация. Это нашло свое выражение в поиске последних оснований познания и бытия, которые определялись либо как нейтральный опыт (эмпириомонизм), либо как абсолютная идея (абсолютный идеализм*), либо как идеальные сущности (феноменология*). Наряду с монизмом в этот период существовала дуалистическая трактовка бытия и знания — как, напр., различие в неокантианстве естественных наук и наук о духе* в соответствии с их методами и предметом

исследования. Позднее на первый план выдвигается П. в онтологии и гносеологии, что находит свое выражение во введении положений о независимых друг от друга атомарных фактах (Витгенштейн*), многообразии событий и форм опыта (Джеймс*), множестве событий и процессов (Уайтхед*).

В современной философии П. наиболее ярко представлен в персонализме*, который исходит из уникальности каждой личности, ее несводимости к антропологическим и социальным силам, связывает личность со свободой воли и творчеством (Н. Бердяев, Мунье*). Персоналистический П. и П. в аксиологии*, подчеркивающие многообразие ценностей, избегая релятивизма и нигилизма, утверждают непреходящую ценность христианства и религиозной общины в качестве объединяющего начала социальной жизни.

В современной гносеологии поворот от фундаментализма* к фаллибилизму*, от монизма к П. осуществлен в критическом рационализме* Поппера*, «методологическом анархизме» Фейерабенда* и «методологическом П.» Х. Шпинера. Они выдвинули так называемый принцип пролиферации, который призывает создавать и разрабатывать теории, несовместимые с принятыми точками зрения, даже если последние являются в высшей степени подтвержденными и общепризнанными. В гносеологии и методологии П. предполагает допущение одновременного существования конкурирующих теорий, «картин мира», исследовательских программ, соперничество различных методологических стратегий. Методологический П. делает акцент на многообразии межтеоретических отношений, на взаимной критике и конкуренции теорий, несоизмеримых друг с другом, выдвигает новую модель прогресса научного знания. Критический рационализм Поппера послужил философским обоснованием

ванием этического и демократического П., который предполагает принцип легитимации многообразия как в обществе, так и в науке, ориентирует общество на общее благо (подобно тому как наука ориентируется на истину), признает необходимость урегулирования конфликтов и достижения *консенсуса** как в науке, так и в обществе. Методологический П. подчеркивает важность конкурентной демократии, рассматривая ее как политическую форму, которая допускает существование рациональной конкуренции альтернатив. Фейерабенд расширяет идею плюрализма теорий до плюрализма традиций, усматривая в равноправии и равном доступе к власти* всех традиций, существующих в обществе, основную черту плюралистической демократии.

А.П. Огурцов

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ — целостный социокультурный жизненный мир, представляющий в функционировании общества как «естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности. Как специфическая область социальной реальности выступает в качестве объекта ряда наук и междисциплинарных исследований (история, социальная и культурная антропология, социология).

В рамках классических подходов в социальном познании (представленных, в частности, марксизмом*, фрейдизмом, структурным функционализмом) повседневность полагается низшей реальностью, значением которой можно пренебречь. Она суть поверхность, за которой скрывается некая глубина, или же завеса из фетишистских форм, за которой лежит подлинная реальность («Оно» во фрейдизме, экономические связи и отношения в марксизме, устойчивые структуры, определяющие человеческое поведение и мировосприятие в структурном функционализме). Исследователь П. выступал

в качестве абсолютного наблюдателя, для которого живой опыт был всего лишь симптомом этого более глубокого слоя социальной реальности. По отношению к повседневности поэтому культивировалась «герменевтика подозрения». В рамках таких методологий П. также вполне естественно могла выступать в качестве объекта проектирования и рационализации.

Герменевтические и феноменологические школы в социальной философии и социологии выступили в качестве альтернативы подобной парадигме социального знания. Толчок к новому пониманию П. был дан Гуссерлем* в его трактовке *жизненного мира**. В феноменологической социологии Шюца* был осуществлен синтез этих идей и социологических установок Вебера*. Шюц сформулировал задачу исследования П. в контексте поиска предельных оснований социальной реальности как таковой. Различные варианты такого подхода представлены в современной социологии знания (Бергер*), с несколько иных методологических позиций в символическом интеракционизме, этнометодологии и т.п. Здесь повседневное и неповседневное уже не выступают в качестве различных и не соизмеримых по своему значению онтологических структур. Это — разные реальности лишь постольку, поскольку представляют разные типы опыта. Соответственно теоретические модели не противопоставляются конструктам повседневного сознания. Напротив, критерием обоснованности и «валидности» знания становится преэмптенность и соответствие понятий науки конструктам обыденного сознания и донучных форм знания. Центральным вопросом социального познания становится вопрос о соотношении социального знания с повседневными значениями (конструктами первого порядка). Проблема объективности знания этим не снимается, но

сами формы повседневной жизни и мышления уже не проверяются на истинность.

Неотделимо от осмысления проблематики повседневности происходило становление «постклассической парадигмы» социального знания. Исследования повседневности из одной из отраслей последнего, занимающейся периферийным предметом, превращаются в новую дефиницию «социологического глаза». Природа исследовательского объекта — повседневной жизни людей — меняет отношение к самой идее познания социального мира. Ряд совершенно различных исследователей (Хабермас*, Т. Лукман, Э. Гидденс, М. Маффесоли, М. де Серто и др.) обосновывают идею необходимости переосмысления социального статуса науки и новой концепции познающего субъекта, возвращения языка науки «домой», в повседневную жизнь. Социальный исследователь утрачивает привилегированную позицию абсолютного наблюдателя и выступает лишь как участник социальной жизни *наравне с «другими»*. Он исходит из факта плюрализма* опыта, социальных практик, в том числе языковых. Такая смена угла зрения позволяет обратить внимание на то, что раньше казалось незначимым или же подлежащим преодолению *отклонением* от нормы: архаику в современности, банализацию и технологизацию образов и пр. Соответственно, наряду с классическими методами изучения повседневности используются методы, основанные на приближении к нарративности повседневной жизни (case studies, биографический метод, анализ «профаных» текстов). В центре внимания таких исследований оказывается анализ *самоочевидностей* сознания, типичных, рутинных форм практики. Исследование превращается в своего рода «коммонсенсологию» (от *sensus communis* — здравый смысл) и «формологию» (ибо форма остается единст-

венным устойчивым началом в условиях альтернативности и нестабильности социальных и плюральности культурных начал). Формы жизни уже не оцениваются как более высокие или более низкие, как истинные или неистинные. Никакое знание, в том числе социально-научное, не предстает в качестве выделенного, все виды знания помещаются в контекст культуры, языка, традиции. Такая познавательная ситуация сталкивается с проблемой релятивизма*, поскольку проблема истины замещается проблемой коммуникации людей и культуры. Задача познания сводится к историческому обусловленному «культурному действию», цель которого — выработать новый способ «считывания мира». В рамках этих подходов «истина» и «эмансипация» из непреложных норм превращаются в ценностные регулятивы.

Н.Н. Козлова

▣ *Вальденфельс Б.* Повседневность как правильный тигль рациональности // Социо-логос. М., 1991; *A. Schütz.* Concept and Theory Formation in the Social Sciences // *A. Schütz.* Collected Papers. V.1. The Hague, 1962; *A. Schütz.* On Phenomenology and Social Relations. Chicago, 1970; *E. Goffman.* The Presentation of Self in Everyday Life. N.Y., L., 1959; *A. Lefebvre.* La vie quotidienne dans le monde modern. P., 1974; *M. Maffesoli.* La conquete du present. Pour une sociologie de la vie quotidienne. P., 1979; *A. Heller.* Everyday Life. Cambridge, 1984; *M. de Certeau.* The Practice of Everyday Life. Berkeley, 1988.

ПОЗИТИВИЗМ (от лат. *positivus* — положительный). Термин «П.» впервые использовал К.А. де Сен-Симон для обозначения метода науки, который должен распространиться и на философию. О. Конт развил и популяризировал П., что превратило его в многочисленное и интернациональное движение в философии второй половины XIX и начала XX веков. Крупнейшие его представители в XIX в. — Дж.Милль (1806-1873), Спенсер

(1820-1903), Э. Ренан (1823-1892), И. Тэн (1828-1893). Ядро П. составляют положения о том, что подлинное знание должно опираться на эмпирические факты, что такое знание дает только наука, поэтому и философия должна использовать научный (позитивный) метод, должна выявлять основные принципы всех наук, обобщать их и рекомендовать для организации социальной жизни.

В П. до первой мировой войны можно выделить три основных течения. *Социальный П.*, связанный с идеями Конта о социальной физике и социальном прогрессе и представленный нем. философами Е. Дюрингом (1833-1921), Ф. Йодлем (1849-1914) и, в известной степени, Дюркгеймом*. На *эволюционный П.* сильное влияние оказала теория Дарвина; вслед за Спенсером его развивали такие популярные в начале века философы, как Э. Геккель (1834-1919), В. Вундт (1832-1920). Главными фигурами *критического П.* были Мах* и Р. Авенариус (1843-1896), ученик Маха И. Петцольд (1862-1929) и его англ. последователь К. Пирсон (1857-1936). Этот вид П., называвшийся в Австрии и Германии также *эмпириокритицизмом*, основное внимание уделял философии науки* и был непосредственным предшественником неопозитивизма*.

ПОЛАНИ (Polanyi) **Майкл** (1891-1976) — брит. ученый и философ, известный своими работами в области философии науки*. Выходец из Венгрии. С 1923 работал в Институте физической химии в Берлине. После прихода в Германии к власти нацистов в 1933 эмигрировал в Великобританию, где занимал должность проф. физической химии, затем социальных наук в Манчестерском ун-те. Помимо исследований в области физической химии, где он был, в частности, одним из пионеров применения квантово-механических методов для расчета скорос-

тей химических реакций, П. принадлежит ряд оригинальных работ по философии и социологии науки*, из которых наиболее известна кн. «Личностное знание. На пути к посткритической философии» (1958).

Имя П. обычно упоминается в одном ряду с именами Поппера*, Куна*, Фейерабенда*, Тулмина* и других лидеров постпозитивистской философии науки. Их объединяло критическое отношение к наследию неопозитивизма* 20-30-х годов, однако во многих других аспектах их позиции весьма различны, порой — диаметрально противоположны. Напр., Поппер, разрабатывая концепцию критического рационализма*, полемизировал не только с логическим эмпиризмом, но и с концепцией «личностного знания» П., обвиняя ее в иррационализме. Само же название книги П. полемически заострено против «критицизма» Поппера и его теории «объективного знания». Другие постпозитивисты оценивали позицию П. как вполне рациональную, ибо ее основной пафос заключался в преодолении ложного идеала деперсонифицированного представления научного знания, ошибочно отождествляемого с его объективностью. Сторонники П. называют его позицию «посткритическим рационализмом». Это означает, во-первых, признание того очевидного факта, что науку делают люди, причем люди, которые обладают мастерством; что искусству познавательной деятельности и ее тонкостям нельзя научиться по учебнику, что оно предполагает овладение большим запасом *неявного знания**, которое осваивается лишь в непосредственном общении с ученым-мастером. Отсюда следует, во-вторых, что люди, реально делающие науку, не могут быть механически отделены от производимого ими знания и заменены другими людьми, приобщенными к этому знанию только с помощью книг и

учебников. И наконец, в-третьих, посредством своей эпистемологии «личностного знания» П. пытается ввести в философию науки мотив научного опыта как внутреннего переживания, внутренней веры в науку, в ее ценность, страстную заинтересованность ученого в поиске объективной научной истины, личностную ответственность перед ней.

☞ Личностное знание. На пути к пост-критической философии. М., 1985; *The Logic of Liberty*. L., 1951; *Knowing and Being*. L., 1969.

ПОНИМАНИЕ (нем. — *Verstehen*, англ. — *comprehension, understanding*, франц. — *comprehension*) — уразумение смысла или значения чего-либо. В феноменологии*, а также в аналитической философии* смысл, или значение есть объективная величина, процесс познания которой следует строго отличать от психических процессов. Сводить идеально-логическое содержание смысла к субъективно-психическому «переживанию» или «вчувствованию» означало бы совершать ошибку психологизма* — таков упрек, бросаемый Гуссерлем* Дильтею* и представителями аналитической философии сторонникам герменевтики*.

Категориальный статус термин «П.» приобрел у Ф. Шлейермахера, переориентировавшего герменевтику с разработки правил истолкования конкретных текстов на исследование общих принципов их П. В концепции Шлейермахера П. есть обнаружение смысла текста, осуществляемое в процессе его «грамматической» и «психологической» интерпретации*. П. осуществляется через реконструкцию смысла, который в конечном итоге сводится к замыслу. В исторической методологии Й. Дройзена П. есть постижение индивидуального, в отличие от объяснения*, основным содержанием которого является подведение особенного под всеобщее. В герме-

невтике Дильтея П. представляет собой проникновение в духовный мир автора текста, неразрывно связанное с реконструкцией культурного контекста создания последнего. В философии Хайдеггера* П. из метода познания превращается в специфически человеческое отношение к действительности. Человек, по Хайдеггеру, понимающе относится к своему бытию, представляет собой толкующее себя бытие, «бытие понимающее». Следовательно, П. есть не просто *способ познания* человеком мира, но прежде всего *способ бытия* человека в мире, оно, следовательно, имеет *онтологический* (а не психологический, гносеологический или логический) характер. У Гадамера* хайдеггеровская трактовка П. получает разработку применительно к традиционной проблематике истолкования текстов. П. некоторого текста, по Гадамеру, неотделимо от самопонимания интерпретатора, поэтому предметом П. является не смысл, вложенный в текст автором, а то предметное содержание («суть дела»), с осмыслением которого связан данный текст. «Предметное П.», или «П. по сути», Гадамер противопоставляет историческому и психологическому подходам, методологической предпосылкой которых является разделенность субъекта П. и его объекта. Герменевтический подход к проблеме П. объединяет представление о процессе П. как поиске смысла — в противовес П. как приписыванию значений.

Различие взглядов на проблему П. внутри герменевтики обусловлено различием в решении вопроса о природе смысла. В зависимости от того, полагается ли смысл как *имманентный* тексту или как *трансцендентный* ему, П. выступает либо как воспроизведение (традиционная герменевтика), либо как «произведение» в хайдеггеровском смысле слова (философская герменевтика). У позднего Хайдеггера, в частности,

предметом П. выступает не отдельный текст, а аккумулирующий в себе истину бытия язык, моментами самозображения которого выступают отдельные тексты.

В последние десятилетия монополия герменевтики на разработку проблематики П. текста подорвана: герменевтическая методология либо дополняется *психоаналитической* и *структуралистской*, либо исследуется как эпистемологическая и логическая проблема.

☐ Загадка человеческого понимания. М., 1991; Малахов В.С. Проблема исторического понимания в философии герменевтики Г.-Г. Гадамера // Историко-философский ежегодник. М., 1987.

ПОППЕР (Popper) Карл Раймунд (1902–1994) — брит. философ. Род. в Австрии, изучал математику, физику и психологию в Венском ун-те. До 1937 работал в Вене, в 1937–45 преподавал философию в Новой Зеландии. В 1945 был приглашен преподавать логику в Лондонскую школу экономики и политических наук, в 1949–69 — проф. логики и научного метода в этой школе, где он стал главой влиятельного направления в философии науки* — критического рационализма*. К числу учеников и последователей П. относятся многие известные философы науки — Лакатос*, Фейерабенд*, Агасси*, Уоткинс*, У. Бартли и др.

Взгляды П. сформировались под влиянием новых теорий, появившихся в физике в начале XX в., идей логического позитивизма, кантианства, в частности критицизма неокантианца Нельсона*. Хотя П. был близок к членам Венского кружка*, свою философскую концепцию — критический рационализм и теорию роста научного знания (фальсификационизм) — построил как антитезу неопозитивизму*. В противовес стремлению логических эмпиристов сформулировать критерии познавательного значения научных утверждений на основе принципа верификации* П. выдвинул в качестве од-

ной из основных задач философии проблему демаркации* — отделения научного знания от ненаучного. При решении этой проблемы он выступил как последовательный индуктивист, полагая, что индуктивным методам нет места ни в обыденной жизни, ни в науке. Методом демаркации, по П., является фальсификация* — принципиальная опровержимость (фальсифицируемость) любого утверждения, относимого к науке. Согласно П., метафизика*, а также такие учения, как астрология, марксистская теория истории, психоанализ Фрейда* являются «псевдонауками», поскольку в отличие от обычных теорий эмпирических наук (теория относительности, квантовая теория и т.п.) они не удовлетворяют требованию фальсифицируемости.

П. отказался также от ихо эмпиризма логических позитивистов и от их эпистемологического фундаментализма* — поиска абсолютно достоверной основы знания. Согласно П., эмпирический и теоретический уровни знания органически связаны между собой; любое научное знание носит лишь гипотетический, предположительный характер, подвержено ошибкам (принцип фаллибилизма*). Рост научного знания состоит в выдвижении смелых гипотез и осуществлении их опровержений, в результате чего решаются научные проблемы. Для обоснования своих логико-методологических и эпистемологических концепций П. использовал идеи неodarвинизма и принцип эмерджентного развития: рост научного знания рассматривается им как частный случай общих мировых эволюционных процессов. В результате его относят к числу родоначальников *эволюционной эпистемологии**. Выдвинутая П. теория «трех миров» утверждает существование нередуцируемых друг к другу физического и ментального миров, а также «третьего мира» объективного знания, сущности которого, собственно, и являются

ся основным предметом изучения эпистемологии и логики науки.

П. — один из создателей дедуктивно-номологической схемы объяснения*, в соответствии с которой некоторое утверждение считается объясненным, если его можно дедуктивно вывести из совокупности соответствующих законов и граничных условий. Опираясь на идеи логической семантики Тарского*, он предложил способ определения истинного и ложного содержания научных теорий (гипотез); разработал оригинальную интерпретацию вероятности как предрасположенности и др. Реализация программы построения теории роста научного знания натолкнулась на серьезные трудности, связанные с абсолютизацией П. принципа фальсификации, отказом от признания объективной истинности научного знания, конвенционализмом* в трактовке оснований знания.

Доказана также внутренняя противоречивость предложенного им критерия оценки правдоподобности научных теорий. Последние работы П. в основном посвящены разработке философии сознания (которую он пытается строить с позиций эмерджентизма на основе резкой критики физикалистского редукционизма*), защите рационализма в противовес иррационалистическим и релятивистским тенденциям современной философии, а также доказательству невозможности индуктивной интерпретации исчисления вероятностей.

В области социальной философии П., еще в период своей работы в Новой Зеландии, выступил с резкой и развернутой критикой тоталитаризма* в своей кн. «Открытое общество и его враги» (1945). Философско-теоретические истоки этого феномена он возводил еще к теории государства Платона, а подлинные философские основания тоталитаризма усматривал в учениях Гегеля и Маркса. Он также критиковал

марксизм за «профетизм» и историзм*. П. отрицал существование объективных законов общественного развития и возможность социального прогнозирования. Социальным идеалом для него выступает открытое общество*. Круг социальных идей П. был воспринят в нем. вариантах критического рационализма (Альберт*, Х. Шпинер и др.).

В.Н. Садовский, Н.С. Юлина

☞ Логика и рост научного знания. М., 1983; Открытое общество и его враги. Т. 1-2. М., 1992; Нищета историзма. М., 1993; Логика социальных наук // Вопросы философии. 1992, № 8; The Poverty of Historicism. L., 1957; The Logic of Scientific Discovery. L., 1959; The Open Society and Its Enemies. V. 1-2. L., 1966; Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford, 1979; Postscript to the Logic of Scientific Discovery. 3 v. L., 1981-82; Unended Quest, an Intellectual Autobiography. L., 1985; In Search of a Better Word: Lectures and Essays from Thirty Years. L., 1992; Knowledge and the Mind-body Problem // Defence of Interactionism. L., 1994.

☞ Садовский В.Н. О Карле Поппере и судьбе его учения в России // Вопросы философии. 1995, №10; Лекторский В.А. Рациональность, критицизм и принципы либерализма (взаимосвязь социальной философии и эпистемологии Поппера) // Там же; The Philosophy of Karl Popper. La Salle, 1974.

ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО — понятие социологии и философии, обозначающее современный этап развития ряда стран как переход от «индустриального» к «после-индустриальному» типу общества. Термин предложил Белл*, сформулировавший основные признаки такого общества: создание обширной сферы «экономики услуг», резкое увеличение слоя квалифицированных научно-технических специалистов, центральная роль научного знания как источника нововведений и политических решений, возможность самоподдерживающегося технологического роста, создание новой «интеллектуальной» техники. Различные

концепции П.о. разработали З. Бжезинский, Дж. Гэлбрейт, Тоффлер*, Хабермас* и др. Реальной основой появления теорий П.о. является происшедшая в 60-70-е годы в развитых странах Запада структурная перестройка экономики, выдвинувшая на лидирующие позиции наукоемкие отрасли взамен тяжелой промышленности, бурное развитие «индустрии знаний», компьютеризация и появление глобальных информационных систем, открывающих путь к децентрализации производства. Эти сдвиги вписываются теоретиками П.о. в общую концепцию, разбивающую социально-историческую эволюцию на *доиндустриальную* (традиционную, аграрную), *индустриальную* и *постиндустриальную* стадии развития общественных систем. На каждой из этих стадий доминирующую роль в социальной организации играют различные институты: церковь и армия в традиционном обществе, промышленно-финансовые корпорации в индустриальном, университеты в П.о. В обществах постиндустриального типа происходит также переориентация экономики от погони за чисто количественным ростом производства в сторону улучшения «качества жизни», существенного расширения сферы внеэкономических социальных программ. Для них характерно смещение зоны противоречий и конфликтов с социально-классовых отношений в область противостояния индустриального и постиндустриального секторов общества, экономики и культуры. Напряжение возникает также из-за недостаточной способности людей к адаптации перед лицом ускоряющихся темпов роста знаний и технологических изменений.

ПОСТМОДЕРНИЗМ, ПОСТМОДЕРН — термин, описывающий социально-культурную трансформацию высокоразвитых стран Запада, происходящую в последнюю четверть XX в. Значение тер-

мина «П.» зависит от контекста его употребления и, соответственно, от того, в рамках какой понятийной пары он выступает. В *социально-историческом* контексте «постмодерн» — *the Postmodernity, die Postmoderne* — коррелят «модерна» (*the Modernity, die Moderne, la modernité*) как эпохи, простирающейся приблизительно от начала Нового времени до середины XX столетия. В *эстетическом* контексте П. (*Postmodernism, Postmodernismus*) — контрагент «модернизма» как стиля и этапа в истории искусства. (В рус. языке соответствующие понятия сопряжены с двусмысленностью, возникающей из-за специфики языковой традиции: слово «модерн» в русском словоупотреблении прочно закреплено за направлением в искусстве конца XIX — начала XX веков.)

Если отвлечься от точечных фактов употребления термина «П.» в философско-исторической и культурно-философской литературе первой половины XX в. (он встречается, например, у Тойнби*), то появление понятия П. следует отнести к концу 60-х годов. В этот период термин «П.» операционализируется сначала в дискуссиях по теории архитектуры, а затем в литературной критике и в искусствоведении. (Одной из первых публикаций, в которых термин «П.» стал использоваться не для обозначения стилизованных изменений в архитектуре, а как обобщенное выражение обесзначимого культурного сдвига, была статья Л. Фидлера в журнале «Плейбой» за 1969.) «Постмодернистской» называли свою позицию молодые художники, музыканты и теоретики искусства, стремившиеся подчеркнуть тем самым свое несогласие с эстетической теорией *модернизма*. Основными приметамы новой позиции были: скепсис по отношению к идее первоуродства, оригинальности; отказ от представления о художнике как творце; стирание различия между «высокой» и «массовой» культурой; смещение внима-

ния с порождения нового на игру с уже созданным. Следствием этой переориентации стал принципиальный эклектизм, сознательное внедрение в работу множества скрытых и явных цитат, предпочтение пародии, пастиша и коллажа.

При ближайшем рассмотрении оказывается, однако, что едва ли не все черты «постмодернистской» эстетики уже содержатся в художественной практике «модернизма»: смешение стилей и коллаж, равным образом как и размывание грани между высокой и массовой культурой имело место в поп-арте 50-х, а стирание грани между искусством и повседневностью практиковали еще в 20-е годы такие типично модернистские течения как дадаизм и футуризм. Выдержать натиск критики адептам П. помог выход в свет эссе Лиотара* *La condition postmoderne* (1979), а появление в начале 80-х работ Бодрийара* о «симулякре» и «симуляции»* придало термину «П.» статус социально-критического понятия; наконец, статья Джеймисона* «П. и культурная логика позднего капитализма» (1984) распространила дискуссии о П. на англо-американское пространство, обусловив тем самым «постмодернистский» бум в исследовательской литературе. Этот бум не продлился, правда, и десятилетия: уже в конце 80-х чувствуется пресыщенность некогда будоражившими дебатами, появляются публикации о «конце П.», о «пост-постмодерне» и т.д.

Употребление термина «П.» в качестве обозначения некоторого философского направления некорректно. П. как философии не существует и существовать не может. Отражением тенденций П. в интеллектуально-философской плоскости может служить постструктурализм*, а в социально-философском плане содержания, связываемые с П., исчерпываются понятиями «постиндустриальное»*, «посткапиталистическое» и «информационное» общество*. Ос-

мысленность термина «П.» поэтому не раз ставилась под сомнение. Он уместен лишь в качестве маркера *глобальных изменений в социокультурной реальности*, переживаемых высокоразвитыми странами Европы и Северной Америки. Этот сдвиг носит объективный характер и не сводится к интенциям отдельных интеллектуалов, будь это проводники П., связанные с ним свою профессиональную карьеру, или его оппоненты, пытающиеся дезавуировать П. как недоразумение.

Неслучайно Лиотар избегает субстантивации прилагательного *postmoderne* (этому, впрочем, препятствует и франц. язык, в котором существительное *moderne* отсутствует), ведя речь не о П. как некой сущности, а об условиях, или о *ситуации П.* в социальной и культурной сфере. Суть этой ситуации, как подчеркивает Лиотар, заключается не в проявлении свойств, каковых «модерн» якобы не имел, а в особом отношении к «модерну». П. не есть нечто, что следует после «модерна» или направлено против него — основные черты ситуации «постмодерна» уже заключены внутри «модерна»: дело заключается лишь в специфической рефлексии на эти черты. Своеобразие ситуации П., по Лиотару, состоит в радикальном недоверии к идеологиям, содержащим в себе притязание на всеохватывающее объяснение мира и тем самым претендующих на абсолютную легитимность. К числу таких идеологий, которые Лиотар называет «большими нарратациями», или «метанарратациями», относятся нарратации эмансипации, науки, просвещения и религии. Любая мировоззренческая система, провозглашает ли она спасение через веру в откровение, освобождение от эксплуатации или бесконечный прогресс за счет технического обустройства мира, имплицитно содержит в себе тоталитарный заряд. Претендуя на всеобщность, а значит — на статус единст-

венно истинной, любая метанаррация стремится вытеснить или покрыть собой все альтернативные наррации.

Культурная ситуация, обозначаемая как «ситуация постмодерна», имеет ряд социальных, эстетических и интеллектуальных параметров. Ключевой формулой для характеристики этой ситуации стало «исчезновение социального» (Бодрийар). Под этим провокативным выражением имеется в виду утрата, растворение (и в этом смысле — исчезновение) универсальной среды, в прежние эпохи служившей эстетическим опосредованием человеческой деятельности и обеспечивавшей *интерсубъективность** взаимодействия людей. Событие, которое переживается не в некотором интерсубъективном пространстве, а на экране телевизора или компьютера, теряет свою «событийность». Доступ к культуре более не опосредуется ни в пространстве, ни во времени, ее произведение становятся объектами пассивного созерцания; культурная деятельность утрачивает свое коммуникативно-практическое измерение, обретая характер вторичного репродуцирования внешнего мира. Это обстоятельство находится в центре размышлений Джеймисона.

Кроме того, «исчезновение», или «конец социального», о котором говорит Бодрийар, означает исчезновение связующих общество культурных скреп; субъекты социального действия превращаются в результате в изолированные социальные атомы. В этой связи теоретики П. ведут речь о «фрагментировании субъекта». Индивид превращается современными технологиями массовой коммуникации в плоскость, на которую масс медиа могут наносить любые записи. Фабрикуемая средствами массовой коммуникации фиктивная действительность в такой мере вытесняет «реальность», что индивиды перестают четко различать грань, отделяющую «реальное» от «символического».

Фрагментирование общественной жизни в несколько иных терминах осмысливается Лиотаром. Конец «метанаррации», констатируемый Лиотаром, есть распадение единой «Истории» на множество партикулярных «историй». Прежде единое социальное целое расщепляется на множество альтернативных друг другу «нарратив» — мировоззрений, идеологий, образов жизни.

Нормативная нагрузка, придаваемая этому диагнозу, весьма различна. Одни подчеркивают его социально-критический заряд (очевидный у Джеймисона и раннего Бодрийара), другие усматривают в тематизации П. вариант культурного пессимизма и неоконсерватизма (упрек, обычно бросаемый Лиотару). Отсюда крайняя пестрота оценок в литературе о П.

С девизом П. принято связывать такие имена как Лаку-Лабарт*, Поль Вирильо (Франция), Рорти* (США), Одо Марквард, Слотердайк* (ФРГ). Из многочисленных исследований, популяризирующих П., можно выделить работы социологов Баумана* (Великобритания), Энтони Гидденса (США) и Питера Козловски (ФРГ), философов Вольфганга Вельша, Ульриха Зоннемана, Дитмара Кампера (ФРГ) и Джанни Ваттино (Италия).

В. С. Малахов

□ *Дженкс Ч.* Язык архитектуры постмодернизма. М., 1985; *Эко У.* Заметки на полях «Имени Розы» // Иностранная литература. 1988, №10; *Райхман Д.* Постмодернизм в номиналистской системе координат // Флэш Арт. 1989, № 1; *Гидденс Э.* Постмодернизм // Философия истории. М., 1995; *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; *Козловски П.* Культура постмодерна. М., 1997; *L.A. Fiedler.* Cross the border — close the gap: Postmodernism // Playboy. 1969, № 12; *J. Habermas.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Weinheim, 1987; *Nach der Postmoderne (Hrsg. A. Steffens.)*. Düsseldorf, Bensheim, 1992; *F. Jameson.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1993; *D. Harvey.* The Condition of Postmodernity. Cambridge, 1994.

ПОСТПОЗИТИВИЗМ — общее название, используемое в философии науки* для обозначения совокупности философско-методологических концепций, пришедших на смену тем, которые были разработаны в рамках неопозитивизма*. П. не представляет собой однородного философского течения или школы, он суть этап в развитии философии науки. Его наступление было ознаменовано выходом в 1959 англ. варианта основной методологической работы Поппера* «Логика научного открытия», а также в 1963 кн. Куна* «Структура научных революций». Характерная черта постпозитивистского движения — значительное разнообразие методологических концепций и их взаимная критика. Это и критический рационализм Поппера, и концепция научных революций Куна, и методология научно-исследовательских программ Лакатоса*, и концепция неясного знания* Полани*, и методологические построения Фейерабенда*, Тулмина*, Агасси*, У. Селларса* и многих других. Авторы и защитники этих концепций создают весьма различные образы науки и ее развития, обсуждают специфические проблемы, встающие в рамках той или иной концепции, предлагают порой противоположные решения методологических проблем. Вместе с тем можно говорить об *общих чертах*, свойственных П. как определенному этапу в эволюции философии науки. Среди этих черт основными являются следующие.

П. отходит от ориентации на символическую логику и обращается к *истории науки*. В этой связи его сторонников иногда причисляют к «исторической школе в философии науки». Если в эпоху господства логического позитивизма образцом для методологических построений служили формально-логические конструкции, а основным средством методологических исследований был логический анализ языка науки

и построение формальных моделей, то П. заботится не столько о формальной строгости своих построений, сколько о соответствии их реальному научному знанию и его истории.

В П. происходит существенное изменение проблематики методологических исследований: если неопозитивисты основное внимание обращали на анализ *структуры* научного знания, то постпозитивисты главной проблемой философии науки сделали понимание механизмов *развития* знания. Это привело к существенному изменению всего круга проблем философии науки. Напр., в работах представителей логического позитивизма долго обсуждался вопрос об эмпирическом базисе науки, его языковом выражении, его логической связи с теоретическим уровнем знания. Они тщательно разрабатывали гипотетико-дедуктивную модель научной теории, описывали ее элементы и их взаимосвязи; обсуждали вопросы эмпирической редукции теоретических терминов и предложений и т.п. Представители П. этими вопросами практически не занимаются. Их интересы концентрируются в основном вокруг иного круга проблем. Как возникает новая теория? Как она добывается признания? Каковы критерии сравнения и выбора конкурирующих научных теорий? Возможна ли коммуникация между сторонниками альтернативных теорий? Конечно, попытки ответить на эти вопросы приводят и к формированию определенных представлений о структуре научного знания (структура парадигмы* у Куна, научно-исследовательской программы* у Лакатоса и т.п.), но эти представления, как правило, носят производный характер от проблематики развития знания.

Для П. характерен отказ от жестких разграничительных линий, установлению которых позитивизм уделял большое внимание. Смягчается известная дихотомия эмпирическо-

го — теоретического, исчезает противопоставление фактов и теорий, контекста открытия и контекста обоснования. Вместо резкого противопоставления эмпирического знания как надежного, обоснованного, неизменного теоретическому знанию как ненадежному, необоснованному, изменчивому П. говорит о взаимопроникновении эмпирического и теоретического, о плавном переходе от одного уровня знаний к другому и даже об относительности самой этой дихотомии. Позитивисты были приверженцами эпистемологического фундаментализма*, они резко отделяли факты науки как надежный, *устойчивый базис* научного познания от теорий, которые могут изменяться и часто служат лишь инструментами для получения новых фактов. В отличие от этого постпозитивисты отстаивают тезис о «теоретической нагруженности» фактов, они доказывают, что для установления фактов всегда требуется определенная теория, поэтому факты в определенной мере зависят от теории или даже детерминируются ею. Факты, устанавливаемые на основе одной теории, могут отличаться от фактов, открытых другой теорией. Поэтому смена теорий часто приводит и к смене фактуального базиса науки. Логические позитивисты отделяли процесс появления нового знания от процесса его обоснования. Первый они считали психологическим и оставляли за рамками методологического анализа. П. показал, что открытие нового знания и его обоснование — это единый процесс: возникновение и развитие новой научной теории является в то же время и ее обоснованием.

П. в своей эволюции постепенно отходил от идеологии *демаркационизма*, исповедуемой логическим позитивизмом. Представители позднего полагали, что можно и нужно установить четкую демаркационную линию между наукой и ненаукой, в частности философией (мета-

физикой*). Опираясь на верификационную теорию значения, логические позитивисты отстаивали тезис о бессмысленности метафизических утверждений и одну из главных своих задач видели в устранении метафизики из науки. П. отказывается видеть жесткие границы между наукой и философией. Он признает осмысленность философских положений и неустранимость их из научного знания. Парадигма Куна опирается на ряд фундаментальных положений, неопровержимых по определению и, следовательно, носящих метафизический характер, «жесткое ядро» научно-исследовательской программы Лакатоса также состоит из метафизических утверждений. Более того, такие представители П., как Фейерабенд, вообще отказываются видеть существенные различия между наукой, мифом и философией.

Распространенной чертой постпозитивистских концепций является их стремление опереться на историю науки. Позитивизм не питал интереса к истории, он брал за образец научности теории математической физики и полагал, что все научное знание в конечном итоге должно обрести форму аксиоматических или гипотетико-дедуктивных теорий. Если какие-то дисциплины далеки от этого идеала, то это свидетельствует лишь об их незрелости. Представители П. объектом своего внимания сделали развитие знания, поэтому они вынуждены были обратиться к изучению истории возникновения, развития и смены научных идей и теорий. Правда, следует заметить, что чаще всего материал истории используется в качестве иллюстраций для достаточно жестко построенных методологических схем. А поскольку в истории можно подобрать иллюстрации для самых разных идей, значимость этих иллюстраций всегда вызывает вопрос. Однако эта переориентация интересов стимулировала более глубокое изучение истории познания и

породила моду на *ситуационные исследования* («case studies»), на тщательный анализ отдельных эпизодов из истории науки.

Особенностью большинства постпозитивистских концепций является отказ от кумулятивизма* в понимании развития знания. П. признал, что в истории науки неизбежны существенные преобразования, эпистемологические разрывы, научные революции, когда происходит пересмотр значительной части ранее признанного и обоснованного знания — не только теорий, но и фактов, методов, фундаментальных мировоззренческих представлений. Поэтому вряд ли можно говорить о линейном, поступательном развитии науки. В связи с этим многие представители П. предпочитают говорить не о развитии, а об изменении научного знания. И одной из важных проблем постпозитивистской философии науки стал вопрос о том, существует ли в этом изменении какое-либо накопление знания? Для логических позитивистов прогресс науки был чем-то несомненным, новое поколение философов науки подвергло сомнению данный постулат и поставило вопрос о доказательстве прогрессивного развития научного знания.

Таковы некоторые общие черты методологических построений П. Однако сам термин «*постпозитивизм*» указывает на еще одну важную характеристику, объединяющую рассматриваемые концепции. Все они в той или иной мере отталкиваются в своих аргументах, в постановке и решениях методологических проблем от позитивистской методологии и начинают, как правило, с ее критики. Неопозитивизм слишком долго господствовал в философии науки, и следы этого господства ощущались практически во всех вопросах, относящихся к анализу научного знания. Поэтому практически каждый философ науки должен был так или иначе выразить

свое отношение к позитивистскому наследству. Это позволяет приблизительно обозначить и определенное *завершение* постпозитивистского этапа в философии науки. Когда накопилось достаточно нового материала и исследователи стали отталкиваться от критического осмысления и пересмотра результатов Поппера, Куна, Лакатоса и других критиков позитивизма, можно сказать, что уже не только логический позитивизм, но и сам П. отошел в прошлое. Это произошло на рубеже 70-80-х годов. Споры между сторонниками Поппера и Куна зашли в тупик. От многочисленных вновь созданных методологических концепций осталось множество новых проблем, но очень немного общепризнанных результатов. Постепенно стало осознаваться, что создание общепризнанной теории, описывающей строение и развитие науки, является делом маловероятным, если не безнадежным. Именно осознание этого обстоятельства и можно считать признаком заката П. Логический позитивизм был убежден в том, что философия науки сама является *наукой*, следовательно, в ней должна существовать одна общепризнанная методологическая концепция. П. породил множество таких концепций, однако долгое время сохранял позитивистское убеждение в том, что лишь одна из них может быть «правильной», адекватной и т.п., что в философии науки нужно стремиться к научной общезначимости. Однако зашедшие в тупик дискуссии в конце концов показали, что философия науки — это прежде всего философия, а не наука, что в ней не может быть общезначимых концепций и решений, что она неизбежно несет на себе отпечаток характерного для философии *плюрализма**. Так развеялась последняя иллюзия позитивизма, которую неявно наследовал П.

От характерного для «героического периода» создания «больших» ме-

тодологических моделей философы науки обратились к более внимательному анализу отдельных методологических проблем. Среди важнейших из них можно отметить следующие.

Проблема фальсификации. Поппер полагал, что факт, противоречащий научной теории, фальсифицирует ее и вынуждает ученых от нее отказаться. Последователи и критики Поппера в процессе дискуссий выяснили, что процесс фальсификации вовсе не так прост.

Проблемы правдоподобия научных теорий и их онтологического статуса. В 80-90-е годы возобновились принципиальные дискуссии по эпистемологическим проблемам реализма, инструментализма, трактовкам истины применительно к научному знанию.

Проблема соизмеримости научных теорий. Кун и Фейерабенд выдвинули тезис о несоизмеримости конкурирующих научных теорий, об отсутствии общих для них стандартов сравнения (см.: *Несоизмеримости теорий тезис*). Этот тезис вызвал большую полемику.

Проблема рациональности. Узкое понимание рациональности как соответствия логико-методологическим стандартам подверглось критике и было вытеснено более расплывчатым понятием рациональности, значение которого до сих пор не вполне ясно. Произошел также заметный сдвиг интересов философов науки к выбору материала для исследований. Их внимание все больше стали привлекать не столько естественные, сколько социальные и гуманитарные науки, которым и неопозитивизм, и П. раннего периода не уделял особого внимания. В связи с этим возникла проблема о возможности применения наработанных методологических идей для анализа этого круга наук.

А.Л. Никуфоров

□ В поисках теории развития науки. М., 1982;
Кун Т. Структура научных революций. М.,

1975; Структура и развитие наук. М., 1978; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983; Полани М. Личностное знание. М., 1985; Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; Современная философия науки. Хрестоматия. М., 1994.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ (реже — **НЕОСТРУКТУРАЛИЗМ**) — общее название ряда подходов в философии и социально-гуманитарном познании (главным образом во Франции и в США), связанных с критикой и преодолением структурализма, или, как иногда утверждается, с попыткой выполнения нерешенных задач структурализма (П. как «вторая волна» структурализма*). П. нацелен на осмысление всего «неструктурного» в структуре, на выявление апорий и парадоксов, возникающих при попытке объективного познания человека и общества с помощью анализа языковых структур, на преодоление структуралистского *а-историзма* и *лингвистического редукционизма*, построение новых моделей смыслообразования, создание новой практики «открытого» чтения, преодолевающей герменевтические и аналитические модели истолкования.

Главные представители П. — Деррида*, Делёз*, Бодрийар*, Лиотар*, Корнелиус Касториадис, Кристева*, а также такие испытавшие влияние Деррида амер. литературоведы как Миллер*, Блум*, П. де Ман*. К П. иногда относят Р. Барта* периода «политической семиологии» и Фуко* периода «генеалогии власти».

Так же, как и структурализм, П. не образует организационного единства и не имеет общей программы, хотя определенная общность проблемного поля и подходов к проблемам между вышеназванными авторами, безусловно, существует. Многие из работ, которые можно считать программными для П.,

вышли в свет еще в 60-е годы (напр., «О Грамматологии» Деррида). В 70-е годы П. сосуществовал как со структурализмом, так и с «новыми философами», оказывая большое влияние на леворадикальную интеллигенцию, особенно на студенчество. Однако только в 80-е годы, уже после смерти ведущих представителей структурализма, П. приобретает полную концептуальную самостоятельность и некоторые независимые организационные формы (в 1983 при участии Деррида и Ж.-П. Фая в Париже был организован Международный философский колледж). Рубеж, отделяющий структурализм от П. — майско-июньские события 1968. Этот период характеризуется обострением чувствительности интеллектуала — философа, ученого, художника — к социальным противоречиям. Падает престиж науки, не сумевшей ни предсказать, ни объяснить социальные катаклизмы, изменяется место гуманитарной культуры в обществе (число людей с университетским дипломом растет, а их роль ослабевает). Индивидуальное Я потрясено столкновением с реальностью массового революционного действия и одновременно с вездесущностью анонимных механизмов власти* и социального принуждения, дискредитирующих саму идею поиска объективности. На место экзистенциалистского индивидуального субъекта и структуралистского субъекта как точки пересечения речевых практик П. ставит коллективное Я (Мы), малую группу единомышленников. Она бессильна против «демонизма власти», не способна и не пытается ее захватить, но ставит целью повсеместное изобличение и описание очагов власти, фиксацию ее стратегий. Такая позиция позволяет группе сохранить человеческое, жертву индивидуальным. П. возник первоначально из осмысления известной сентенции периода майских событий: «Структуры не выходят на улицы». Коль

скоро нечто важное, тем не менее, свершается (кто-то строит баррикады и оспаривает существующий порядок), значит, самое главное в структуре — не структура, а то, что выводит за ее пределы.

Способов показать «изнанку структуры» в П. — множество. Так, за рамками структуры как статической упорядоченности находится история, динамика, за рамками структуры как взаимоотношенности «бинарных оппозиций» остаются тексты, преодолевающие дихотомический принцип, или же вовсе некая нерасчлененность, слитность («магма» у Кастириадиса), за рамки структуры как законосообразности выходят случай, шанс, событие, свобода; за рамки структуры как логического построения — аффекты, тело*, жест, за рамки структуры как нейтрального, объективного, познавательного — власть, отношения господства и подчинения и т.д. Все эти грани и аспекты «изнанки структуры» нерядоположны и неравнозначны. Среди ориентаций внутри П. особенно важны две — с акцентом на текстовую реальность и с акцентом на политическую реальность. Девиз одной — «вне текста нет ничего» (вариант: «нет ничего, кроме текста» — Деррида), другой — «в конечном счете всё — политика» (Делёз). Между этими утверждениями нет противостояния, но есть взаимосцепления. Более того, у этих подходов единая онтологическая («неометафизическая») основа — *желание* как самая главная сила, от которой зависят все проявления индивидуальной и социальной жизни. Желание — это непреложная, предельная, нередуцируемая реальность, именно она в конечном счете и определяет все неструктурное в структуре: «Изнанка структуры есть чистое бытие желания» (С. Леклер).

Этот переход от программы структурализма к программе П. отчетливо прослеживается в смене доминант в концепции Фуко: от «ар-

хеологии знания» 60-х годов к «генеалогии власти» 70-х и далее — к анализу «человека вожделеющего» («желающего») в работах 80-х годов. Одной из главных задач П. становится критика западноевропейской метафизики* с ее *логоцентризмом*, обнаружение за всеми культурными продуктами и мыслительными схемами языка власти и власти языка. Логоцентризму, основанному на идее бытия как присутствия, данности, смысла, единства, полноты и проч., в П. противопоставлены идеи различия и множественности.

Наиболее последовательно и ярко эта разновидность П. представлена у Деррида. Его первая цель — опровергнуть метафизику. Но сделать это не может лишь мысль, замкнутая на самое себя, сросшаяся со знанием, *рациональностью, опирающаяся* на науку и философию в их взаимном обосновании. Для того чтобы «перехитрить» метафизику, придется нарушать междисциплинарные перегородки и политические запреты, выходя на уровень тела, действия, события, языка в его особом повороте, позволяющем увидеть за антитезой речи и письма* (или иначе — сущности и явления, света и тьмы, наличия и отсутствия и т.п.) то общее, что делает возможной саму антитетичность: в случае речи и письма это «археписьмо» как предусловие всякой речи и письма, всех вообще дискурсивных различий в культуре. Внутри поля возможности, где нет четко очерченных дисциплин, где соседствуют фрагменты истории и моральной философии, эпистемологии и социологии, политики и художественной практики (в первую очередь — современной литературы), означивание становится неожиданностью, событием, а не предсказуемым результатом внутрисистемных взаимодействий. Операции «разборки» и «сборки», или — иначе — деконструкции*, в работах Деррида придают П. «методологическую» опреде-

ленность (самого слова «метод» представители П. избегают). Главная задача деконструкции — «раздразнить и выманить наружу конфликтующие силы означения» (Б. Джонсон), показать в любого рода текстах значимость элементов внесистемных, маргинальных, т.е. деталей, не замеченных или же осознанно замолчанных сначала автором текста, а потом читателями, которые оставили нам свидетельство своих прочтений в виде собственных текстов. Так, всякий текст живет среди откликов, «переключек», «прививок», «следов» одного текста на другой. След важнее и первичнее любой системы: это отсрочка во времени и промежуток в пространстве; отсюда столь существенный для Деррида глагол «différer», означающий одновременно «различать» и «отсрочивать» и соответствующий неогрецизм «différance» («различание»). Все эти нарушения структурности и системности — следы пространственных «кочевий» («номадизм» Делёза/Гваттари) — наводят на мысль, что структура либо не существует вовсе, либо она существует, но не действует, либо, наконец, действует, но в столь измененном виде, что именно «поломка», а не «правильное» ее функционирование становится «нормой». Система размывается и «входит в контекст», приобретая тем самым то «внешнее» измерение, которое в структурализме целиком устранялось в пользу внутренней грамматики взаимосвязанных элементов. Поскольку контекст может безгранично расширяться, постольку зависящее от контекста значение оказывается совершенно неопределенным. Под давлением контекста в тексте размываются границы «внешнего» и «внутреннего»: на их место у Деррида и Делёза приходят многообразные мыслительные эксперименты с пространством — всевозможные «складки», «выпуклости-вогнутости», «вывернутые наизнанку полости» и проч.

Происходят и другие деформации принципа структурности: напр., произвольность знака уничтожается парадоксальным утверждением «изначального мимесиса» (Деррида), динамикой взаимообмена «подобий» (Бодрийар), хотя «миметические» отношения устанавливаются не между «текстом» и «жизнью», а между различными текстами и составляющими их элементами. В противовес исключению субъекта в структурализме П. выдвигает тезис о «включенности» («загрузке» или «инвестировании», подобно вложению капиталов) желаний субъекта в процесс означения, на первый план иногда выходит даже внесистемная логика «воображения» (Касториадис).

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

общество, религию, психоанализ» (Делёз/Гваттари, Ф. Берсю).

П., однако, не ограничивается чистым отрицанием структурализма. П. дает доступ к уровням, полностью исключавшимся из рассмотрения в структурализме. Если в триаде Лакана* «реальное — воображаемое — символическое» реальное вовсе «исключено из игры», воображаемое трактуется как сфера субъективных иллюзий, а символическое (бессознательный мир означающих) господствует над всем остальным (именно оно, по Лакану, дает доступ к подлинной объективности того или иного социокультурного предмета), то в П. все обстоит иначе: всеми мыслимыми и немыслимыми средствами субъект прорывается к реальности, к уровню «бытия желаний». Символическое, означающее отрицаются — они агрессивны и навязывают человеческим желаниям чуждые им расщепления, скрывают их «ошейником». «Невозможное реальное» Лакана становится у Делёза и Гваттари машиной, производящей желания, а символическое — извращенным, ложно театрализованным (мифы, трагедии, Эдип в рамках семейной «сцены») изображением бессознательного. Для Г. Лардро и К. Жамбе лакановское символическое — это «речь мэтра», «дискурс власти». Подлинно бессознательное, согласно П., чистая абстракция — оно нефигуративно и несимволично.

Несмотря на явный противонаучный пафос и введение своеобразной *неовиталистской* схематики (напоминающей о Ницше*, Бергсоне*, Хайдеггере*), противопоставляемой знанию, проблематизация системы в рамках П. все же не лишена системности и может функционировать как знание, а также истолковываться в эпистемологическом ключе, сколь бы против этого ни возражали сами постструктуралисты. Если занять по отношению к П. внешнюю позицию и поставить под сомнения

некоторые его проблематизации, то окажется, что проекты структурализма и П. связаны гораздо теснее, чем это поначалу заметно. В самом деле, ведь и в горизонте структуралистской грамматики могут проявиться отклонения, исключения, *маргиналии* (будь то «безумие», «тюрьма» или «табу»), а в горизонте П. — регулярности, хотя обнаруживаются они не на уровне отдельных текстов или действий, а на уровне более широких — междутекстовых — пространств. Таким образом, П. выглядит как попытка отказа от структурализма при невозможности его действительного преодоления. В самом деле, фундаментальная критика структурализма предполагает выяснение пределов применимости понятия структуры, однако в П. этого нет.

Н. С. Автономова

▣ *Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. М., 1990; *Ильин И.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; *J. Baudrillard.* Oublier Fourcault. P., 1977; *M. Frank.* Was ist Neostrukturalismus? Fr./M., 1984; *P. Dewes.* Logic of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory. L., N.Y., 1987; *R. Harland.* Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Poststructuralism. L., N.Y., 1987; *H. Dreyfus, P. Rabinow.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic. Chicago, 1982.

ПРАГМАТИЗМ — философское течение, возникшее и получившее наибольшее распространение в США. Своим рождением П. обязан деятельности небольшой группы философов и ученых, собиравшихся в начале 70-х годов XIX в. в Кембридже (штат Массачусетс), названной Пирсом* «Метафизическим клубом». В 1871 Пирс выступил с докладом, содержащим основные идеи П., а в конце 1878 изложил их в статьях «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными», опубликованных в «Популярном научном ежемесячнике».

В то время эти статьи остались незамеченными. В 1898 психолог и философ Джеймс* в статье «Философское понятие и практические результаты» привлек внимание к идеям Пирса, придав им более популярную форму. После этого П. стал предметом оживленных философских дискуссий. В начале XX в. к П. примкнули Дьюи* и Мид*. В Англии идеи П. под названием «гуманизм» пропагандировал Ф.К.С. Шиллер, в Италии — Дж. Папини, значительным был интерес к П. в начале века в России, о чем свидетельствуют появившиеся тогда переводы работ представителей прагматизма. В 20-х годах свою версию «концептуального П.» предложил К. Льюис (1883-1964), а в середине века со своеобразным синтезом П. и аналитической философии* выступили Куайн* и Гудмен*. С 70-х годов прагматистские идеи занимают большое место во взглядах Рорти*, Дж. Макдермотта, Р. Бернстайна и др.

С самого своего возникновения П. отказался от ряда основополагающих идей предшествующей философии и предложил новый тип философского мышления, исходящий из своеобразного понимания человеческого действия, ставшего той осью, вокруг которой вращаются и формируются все прагматистские понятия и концепции. Поскольку действие в той или иной форме является основной формой жизнедеятельности человека, а само оно имеет преимущественно не инстинктивный или рефлекторный, а сознательный и целесообразный характер, то встает вопрос о тех механизмах сознания, *мыслительных структурах*, которые обеспечивают продуктивное действие. Такова была постановка вопроса у основателя П. — Пирса. Важная отличительная черта ее состоит также в отказе рассматривать познавательную деятельность в ее отношении к объективной реальности и переносе

внимания на внутренние, в значительной мере психологические процессы. Прежде всего Пирс стал говорить не о знании, а о *вере* (belief — верование, убеждение), понимая под ней готовность или привычку действовать тем или иным способом. Если противоположность знанию обычно считалось неведение, то Пирс противопоставил вере *сомнение*, нарушающее привычный ход действия. В результате процесс познания предстал не движением от незнания к знанию, а переходом от сомнения к вере (верованию), однако вере не субъективной, а коллективной или социальной. Объективное знание было заменено социально принятым верованием. Что касается истины, то она была определена Пирсом как общезначимое принудительное верование, к которому по каждому исследуемому вопросу пришло бы беспредельное сообщество исследователей, если бы процесс исследования продолжался бесконечно. Вслед за такой трактовкой природы познания Пирс выдвинул новое понимание *значения* понятий, которыми оперирует наука. Поскольку всякое действие направлено в будущее и имеет в виду именно его, то рассматривать функционирование понятия нужно не с точки зрения прошлого, а с точки зрения тех последствий, которые может вызывать пользование этим понятием, т.е. с точки зрения будущего. Пирс так сформулировал свой знаменитый «принцип», или «прагматическую максиму»: если рассмотреть, какие практические последствия, по мнению исследователя, могут быть произведены объектом понятия, то понятие обо всех этих следствиях и будет полным понятием объекта. Другая, более лапидарная формулировка «принципа Пирса» гласит: наша идея вещи есть идея ее чувственных последствий.

Основополагающие тезисы Пирса были развиты Джеймсом в более стройное учение, которое он часто

излагал в популярной и вольной форме, иногда приводившей к недоумениям и упрощенному толкованию его взглядов. Джеймс рассматривал П. как метод и как особую теорию истины. В качестве метода П. был предназначен для улаживания философских и иных споров путем выявления практических последствий каждого учения, их сопоставления и оценки. Используя этот метод, Джеймс, в частности, пытался решить давний спор между материализмом и идеализмом в пользу идеализма, который для него был равнозначен теизму. Согласно Джеймсу, материализм в будущем, пусть отдаленном, предрекает неизбежный крах всего, гибель Земли и человечества со всеми созданиями его духа. С этой перспективой, полагает Джеймс, не может смириться ни один человек. Напротив, идеализм, принимающий существование вечного духовного начала, родственного человеку, вернее его духу, открывает надежду на спасение, на окончательное торжество идеальных и духовных ценностей, столь дорогих людям. Выбор между этими двумя концепциями Джеймс считает возможным осуществить на основании принятого им принципа «воли к вере». Согласно этому принципу, в случае, если жизненно важный выбор между двумя альтернативными решениями невозможен на чисто рациональных основаниях (что в рассматриваемом вопросе, согласно Джеймсу, как раз и имеет место), человек имеет моральное право сделать этот выбор на не-рациональных основаниях. При трактовке проблемы истины Джеймс отказывается от идущей еще от Аристотеля *корреспондентной* теории, т.е. от понимания истины как соответствия высказывания или теории объективному положению дел в мире. В отличие от этого Джеймс формулирует *прагматистское* понимание истины: это успешность или работоспособность идеи, ее полез-

ность для достижения той или иной цели, которую ставит и осуществления которой добивается человек. Поскольку успешно функционирование истины или идеи нуждается в проверке, проверяемость также входит в определение истины. В более широком смысле Джеймс понимает под П. также и мировоззренческую основу своей теории метода и истины. К ней относится то, что он назвал «радикальным эмпиризмом», т.е. учение об универсальном опыте, иногда понимаемом как «поток сознания», иногда как «плюралистическая вселенная». Эта последняя понимается Джеймсом как незакономерная, двудвластная случаю, незаконченная, открытая новизне, пластичная. В ней человеку представляется возможность для проявления своей свободы, стремления к новому, неограниченного творчества и экспериментирования. Радикальный эмпиризм означает также правомерность любых вариантов религиозного опыта, а прагматистская теория истины признает такой опыт истинным, поскольку он может оказать большое позитивное влияние на человека. В отличие от тех философов-эмпириков, которые считали, что опыт складывается из отдельных элементов, Джеймс ввел понятие об опыте как *непрерывном потоке сознания*, из которого мы своими волевыми усилиями выделяем отдельные отрезки или части, обретающие для нас статус вещей благодаря наименованию. Понятие «потока сознания», выдвинутое почти одновременно с Джеймсом также и Бергсоном*, оказало большое воздействие сперва на художественную литературу, а затем и на киноискусство.

В своей версии П. Дьюи также опирался на понятие опыта, рассматривая его, с одной стороны, в более натуралистическом смысле, охватывающем многообразные отношения человека к природе, а с другой стороны, как социальный

опыт, преимущественно в его морально-политическом аспекте. Поскольку философия, по Дьюи, возникает не из удивления перед миром, как думали древние философы, а из стрессов и напряжений общественной жизни, именно анализ и совершенствование социального опыта составляют для него главную цель философии. Понимание опыта в философии Дьюи исключало необходимость поиска каких-либо его метафизических оснований, что позволяет современным философам-прагматистам видеть заслугу Дьюи в подрыве эпистемологического фундаментализма. Для Дьюи, действительно, нет неких твердых оснований или «базисных элементов» опыта и знания. Опыт не знает резких разграничений на явления и сущности, на фундаментальное и производное. Любые границы в нем имеют лишь относительное значение.

С 80-х годов наибольшую активность в пропаганде принципов П. и одновременно их новом истолковании (через синтез с идеями «континентальной» европейской философии) проявляет Рорти*.

Ю.К. Мельвиль

- ☐ Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965; Рорти Р. Прагматизм без метода // Логос. 1996, № 8; H. S. Thayer. Meaning and Action. A Study of American Pragmatism. N.Y., 1973; H. Putnam. Reason, Truth and History. Cambridge., 1981; R. Rorty. Consequences of Pragmatism. N.Y., 1982.

«ПРАКСИС» — см.: *Марксизм*

ПРЕДЕЛЫ РОСТА — центральное понятие выдвинутой в начале 70-х годов концепции, согласно которой конечность размеров нашей планеты и ограниченность ее природных ресурсов с необходимостью предполагают существование предела экспоненциального роста народонаселения и промышленного производства. Эта концепция возникла в рамках компьютерного моделирования глобального развития. Впер-

вые она была сформулирована в работе Дж. Форрестера «Мировая динамика» (1971). Научные дискуссии вокруг проблемы П.р. развернулись после публикации доклада Римскому клубу* «Пределы роста» (1972), подготовленного группой ученых во главе с Д. Медоузом. В докладе содержался вывод, что при сохранении существующих тенденций к росту народонаселения, промышленного и сельскохозяйственного производства истощение природных ресурсов и загрязнение окружающей среды достигнут критических пределов, чреватых глобальной катастрофой уже в начале XXI в. Предотвращение катастрофы возможно лишь в том случае, если будут приняты соответствующие меры по достижению «глобального равновесия» в мире. Концепция П.р. развенчала технократический миф о беспредельном экономическом росте как средстве решения всех проблем и способствовала привлечению внимания людей к кризисным процессам, связанным с политикой расточительного отношения к природным ресурсам.

ПРЕДПОНИМАНИЕ — в философии Хайдеггера* способ развертывания понимания* как онтологического определения человеческого бытия. П. есть изначальное, исходное понимание в отличие от вторичного по отношению к нему и производного от него понимания как метода познания. П. образует пространство созерцания и мышления, непреодолимый горизонт* познания. П. не зависит от рефлексии, а, напротив, составляет основу и источник всех очевидностей сознания и самосознания. П. имеет не психологическую и не трансцендентальную природу, т.к. выражает не личные особенности познания и не всеобщие характеристики познающего субъекта, а сам способ бытия человека в качестве действующего и познающего существа. Структуру П.

образуют «пред-мнения», «предвидения» и «предвосхищения», составляющие основу человеческого бытия в мире и предопределяющие все его мышление и поведение. Исходная стихия П. — язык. Развивая хайдеггеровское учение о П., Гадамер* вычленил в качестве основного элемента его структуры «пред-рассудок» (*Vor-urteil*), т.е. дорефлексивное содержание сознания, что не следует смешивать с предрассудками в обычном смысле слова. П., которое лежит в основе исходных схем человеческого опыта, задано традицией, имеющей языковую природу. В теологической герменевтике Бульмана* П. обозначает «жизненное отношение» к предмету понимания (в частности, к тексту Библии), задающее способ постановки вопроса и тем самым определяющее характер истолкования.

ПРИГОЖИН (Prigogine) **Илья Романович** (р. 1917) — бельг. физико-химик, автор работ по философско-методологическим проблемам науки. Род. в России. Лауреат Нобелевской премии по химии (1977). П. является создателем крупнейшей научной школы исследователей в области физической химии и статистической механики, известной как брюссельская школа. П. — член Бельгийской Королевской академии, проф. Брюссельского свободного ун-та, директор Сольвеевского института и Центра термодинамики и статистической физики при Техасском ун-те, иностранный член АН СССР (с 1982). Помимо специальных исследований для П. характерен глубокий интерес к философским аспектам развития современной науки и ее истории. Особое внимание он уделяет проблеме времени в физике, где на протяжении более чем трех столетий господствовало мнение о том, что время, по существу, представляет собой геометрический параметр, не имеющий

качественных отличий от пространственных координат. Такое понимание времени, считает П., при-сущее ньютоновской картине мира, в рамках которой между настоящим, прошлым и будущим не существует принципиальных отличий. Время на уровне фундаментальных законов природы обратимо. Что же касается необратимости наблюдаемого мира явлений, то она идет от субъекта познания и связана с несовершенством используемых им познавательных средств. Открытие термодинамической необратимости (второе начало термодинамики) и обнаружение невозможности ее согласования с законами динамики стали одной из причин осознания того, что обратимый, «атемпоральный» мир классического естествознания есть лишь частный случай, адекватный скорее созданному человеком миру механических устройств, чем реальности самой по себе. Однако этот частный случай был трансформирован в универсальный образ умопостигаемого мира, подчиненного вневременным неизменным законам. Этот образ, согласно П., не изменился сколь-нибудь существенно и после создания теории относительности и даже квантовой механики. Наука ныне заново открывает время, и в этом, подчеркивает П., ключ к пониманию происходящего во второй половине XX в. фундаментального пересмотра взглядов на науку, научную рациональность, на роль и место науки в системе человеческой культуры. Новая наука, возникающая на пороге третьего тысячелетия — это наука, ориентированная на *диалог человека с природой*, а не на конфронтацию с ней. П. убежден, что наука внутренне плюралистична, многодисциплинарна, демократична и не навязывает одну-единственную модель понимания действительности. Тем самым, наука обретает и новое человеческое измерение, ведет к новому диалогу «человек — чело-

век», цель которого — обеспечить предпосылки выживания общества в целом.

- ☞ О существующего к возникающему. *Время и сложность в физических науках.* М., 1985; (совместно с И. Стенгерс) *Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой.* М., 1986; (совместно с И. Стенгерс) *Время, хаос, квант.* М., 1994.

ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНЫЕ УСТАНОВКИ — (англ. propositional attitudes) — выражения, обозначающие намерения, желания, мнения, восприятия, представления субъекта. Обычно они представлены глаголами, за которыми следует придаточное предложение, выражающее пропозицию (мысль). Впервые этот термин стал использоваться Расселом* в 40-е годы. Он придавал ему психологический смысл, трактуя установки как *предрасположенность* субъекта к определенному видению объекта. Развернувшаяся дискуссия о семантическом статусе П.у. продолжается до сих пор. Трудности логического анализа контекстов, содержащих П.у., обусловлены наложением разнородных смысловых пластов. При анализе лингвистического поведения субъекта необходимо принимать во внимание тот факт, что внутренний мир человека представляет собой многомерную систему мотивов, предпочтений, интересов, верований и т.д. Поэтому человек может придавать разный смысл одному и тому же выражению в различных ситуациях. Кроме того, нельзя произвольно заменять в таких контекстах какое-либо выражение на синонимичное, руководствуясь лишь лингвистическими соображениями. Смысл целого контекста также зависит от позиции автора (говорящего), от достоверности сведений о другом человеке, от умения его понять и т.д. Для того чтобы оценить мысль человека как знание («он знает, что...»), необходимо рассмотреть культурно-исторический фон знаний, обоснованность личного знания с точки зрения социальных норм.

ПРОТОКОЛЬНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ — методологической концепции неопозитивизма* предложения, образующие *эмпирический базис науки*. Эмпирическое обоснование теоретического знания и науки в целом с помощью редукции теоретических предложений к эмпирическим, т.е. к П.п. — ключевая проблема логического позитивизма. Она дискутировалась в работах Шлика*, Нейрата*, Карнапа*, Айера* и др. Первоначально в качестве эмпирического был принят феноменалистский язык, состоящий из П.п., фиксирующих чувственные переживания субъекта. Это такие предложения, как: «Сейчас я вижу зеленое», «Здесь я чувствую теплое» и т.п. Считалось, что эти предложения обладают следующими особенностями: (1) они выражают «чистый» чувственный опыт субъекта; (2) они абсолютно достоверны, в их истинности нельзя сомневаться; (3) они нейтральны по отношению ко всему остальному знанию; (4) они гносеологически первичны — именно с установления таких П.п. начинается процесс познания. Перечисленные свойства связаны друг с другом и в основном зависят от свойства (1). Когда выяснилось, что «чистый» чувственный опыт невозможен или, по крайней мере, не способен сохранить свою «чистоту» при выражении его в языке, неопозитивистам пришлось отказаться от этого основного свойства П.п., а вместе с ним в значительной мере — и от всего остального. Феноменалистское истолкование П.п. поставило перед логическими позитивистами и проблему *интерсубъективности** науки. Если считать, что П.п. выражают «чистый» чувственный опыт субъекта, то оказывается, что у каждого человека будет свой собственный протокольный язык. Это обстоятельство порождает серьезную трудность, если к нему добавляются утверждения о том, что в научном знании П.п. должны переводиться в иные язы-

ки и каждое научное предложение имеет смысл лишь постольку, поскольку его можно свести к П.п. Получается, что каждый субъект имеет свою собственную науку и принимает лишь те научные предложения, которые согласуются с его личным протокольным языком. Это вступает в противоречие с очевидным фактом общезначимости науки. Следовательно, нужно отыскать «интерсубъективный» протокольный язык, т.е. такой язык, который был бы общим для всех индивидов. В рамках феноменализма данная проблема оказалась неразрешимой. Это заставило логических позитивистов отказаться от феноменалистской трактовки П.п. и принять сначала *физикалистский*, а затем — *вещный* протокольный язык, предложения и термины которого обозначают чувственно воспринимаемые вещи и их свойства. П.п. в новой трактовке уже не считаются абсолютно достоверными, однако их истинность обосновывается наблюдением, и раз она установлена, в ней трудно сомневаться. Таким образом, твердый, несомненный эмпирический базис науки сохраняется. Термины наблюдения заимствуют свои значения из чувственного опыта; этот опыт, в свою очередь, определяется работой органов чувств, а постольку органы чувств у людей не изменяются, постольку эмпирические термины и состоящие из них П.п. оказываются нейтральными по отношению к теоретическому знанию и его изменению. Как для Аристотеля, так и для Ньютона, а затем и для Эйнштейна* небо было голубым, солнце вставало на востоке и садилось на западе. Протокольный язык этих мыслителей был одним и тем же, несмотря на принципиальное различие их теоретических представлений о строении Вселенной. Сохраняется и гносеологическая первичность языка наблюдения: процесс познания начинается с констатации фактов, с

установления протоколов наблюдения; затем наступает очередь обобщения результатов наблюдения; и лишь после этого может начать свою работу теоретик — так полагали логические позитивисты. Идея языка наблюдения, полностью нейтрального по отношению к теоретическому знанию, оказалась несостоятельной. В современной философии науки утвердилось представление о «теоретической нагруженности» этого языка, хотя о степени этой «нагрузки» до сих пор продолжают принципиальные споры.

А.Л. Никифоров

☐ Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993; Хилл Т. Современные теории познания. М., 1965, гл. 13, 14.

ПСИХОАНАЛИЗ — разработанный Фрейдом* метод лечения психических заболеваний, а также комплекс гипотез и теорий, объясняющих роль бессознательного* в жизни человека и развитии человечества. Несмотря на то что многие психоаналитики стремятся подчеркнуть научный (и в этом смысле нефилософский) статус П., учение Фрейда с момента своего возникновения не только претендовало на обобщения философского характера, но и включало в себя установку на создание своеобразной философии человека. Становление П. связано с попыткой найти выход из тупиков, в который вели философию, с одной стороны, *позитивизм*, ориентированный исключительно на естественнонаучное знание, и, с другой стороны, *иррационализм*, апеллирующий к интуитивным догадкам и внутриличностному постижению бытия. Организационное оформление П. началось в 1902 с образования маленького кружка единомышленников, затем переросло в Венское психоаналитическое общество и наконец завершилось распространением психоаналитического движения во многих странах Западной Европы и Америки.

В П. исследуется не просто внутренний мир человека, а та сфера психического, в рамках которой происходят наиболее существенные и значимые процессы и изменения, оказывающие воздействие на организацию всего человеческого бытия. Онтологическая проблематика смещается в плоскость психики. Реальностью признается *психическое*, имеющее свою собственную природу и подчиняющееся особым закономерностям развития, далеко не всегда имеющим аналог в физическом мире. Исследование психического реального, выявление закономерностей функционирования человеческой психики, изучение внутренних коллизий и драм, разыгрывающихся в глубинах человеческого бытия, — таковы существенные моменты психоаналитической философии. П. опирается на гипотезу о существовании бессознательного пласта человеческой психики, в недрах которого происходит особая жизнь, еще недостаточно изученная, но тем не менее реально значимая и заметно отличающаяся от процессов сферы сознания. Если в некоторых философских системах прошлого признание самостоятельного статуса бессознательного ограничивалось в лучшем случае попытками рассмотрения взаимоотношений между сознательными и бессознательными процессами, то в П. исследуются не только эти взаимоотношения, но и содержательные характеристики самого бессознательного психического. Бессознательное сравнивается с большой передней, где находятся все душевные порывы, а сознание — с примыкающей к ней узкой комнатой, салоном. На пороге между передней и салоном стоит страж, пристально разглядывающий каждое душевное движение и решающий вопрос о том, пропустить ли его из одной комнаты в другую. Если душевное движение допускается в салон, то оно может стать сознательным, когда привле-

чет к себе внимание сознания. Передняя комната — обитель бессознательного, салон — вместилище предсознательного, и только за ним расположена келья собственно сознательного. Таково одно из пространных, или *топических*, представлений П. о человеческой психике. В 20-е годы в П. используется иное сравнение. Психика понимается как состоящая из трех слоев, или инстанций, — Оно, Я, Сверх-Я. Бессознательное Оно представлено в качестве унаследованного человеческой организацией глубинного слоя, в недрах которого скрыты потаенные душевные движения, напоминающие старых демонов и выражающие безотчетные влечения человека. Сознательное Я — посредник между Оно и внешним миром, инстанция, предназначенная для содействия в деле оказания влияния этого мира на бессознательную деятельность индивида. Сверх-Я — инстанция, олицетворяющая собой императивы долженствования и запреты социкультурного характера. Я пытается подчинить себе Оно. Если это не удается, то Я подчиняется Оно, создавая лишь видимость своего превосходства над ним. Сверх-Я тоже может властвовать над Я, выступая в роли совести или бессознательного чувства вины. В итоге Я оказывается в тисках многообразных противоречий, являясь «несчастливым», подверженным тройкой угрозе: со стороны внешнего мира, вожделии Оно и строгости Сверх-Я. Учение о «несчастном Я» направлено против светских и религиозных иллюзий о человеке как внутренне непротиворечивом существе.

Согласно Фрейдю, на протяжении истории развития научной мысли человеческая самовлюбленность претерпела несколько ощутимых ударов — «космологический», нанесенный Коперником и сокрушивший представления человека о Земле как центре Вселенной; «биологический», нанесенный Дарвином, показавшим,

что человек является лишь ступенькой в эволюции животного мира. Но наиболее ощутимым должен стать, согласно Фрейдю, удар «психологический», исходящий из учения о «несчастном Я», не являющимся господином в своем собственном доме. Душевная жизнь человека непрерывно потрясается конфликтами. Их разрешение связано с защитными механизмами, позволяющими приспособляться к внешнему миру. Человек руководствуется в жизни двумя принципами. Первый из них — «принцип удовольствия» — внутренне присущая каждому индивиду программа функционирования психических процессов, в рамках которой бессознательные влечения автоматически направляются в русло получения максимального удовольствия. Второй — «принцип реальности», корректирующий ход протекания психических процессов в соответствии с требованиями окружения и задающий ориентиры, способствующие избежанию потрясений, связанных с невозможностью непосредственного и сиюминутного удовлетворения влечений. Однако защитные механизмы подобного рода, эффективные по отношению к внешней реальности, не всегда способствуют разрешению глубинных конфликтов, обусловленных психической реальностью. В лучшем случае происходит вытеснение социально неприемлемых порывов и желаний в сферу бессознательного. При этом создается лишь видимость разрешения внутриспсихических конфликтов, ибо вытесненные в бессознательное желания человека в любой момент могут вырваться наружу, став причиной очередной драмы. Разрешение внутренних конфликтов должно достигаться путем сознательного овладения желаниями, непосредственной их удовлетворения или *сублимацией*. П. как раз и замышляется в качестве эффективного средства оказания помощи тем, кто нуждается в переводе бессознательного в сознание.

Практика П. направлена на выявление и анализ патогенного материала, получаемого в процессе расшифровки «свободных ассоциаций», толкования сновидений, изучения ошибочных действий (описки, оговорки и т.д.) и тех «мелочей жизни», на которые, как правило, не обращают внимания. В теоретическом отношении это самым тесным образом связано с психоаналитической теорией познания, основывающейся на признании наличия в человеке такого знания, о котором самому ему ничего не известно до тех пор, пока не будет восстановлена цепь воспоминаний о реальных событиях прошлого, некогда имевших место в жизни отдельного индивида или в истории развития человечества. Познание бессознательного является в П. не чем иным, как припоминанием, восстановлением в памяти человека ранее существовавшего знания. Психоаналитически истолкованное сознание оказывается воскрешением *знания-воспоминания*, вытесненного в предсознательное в силу нежелания или неумения человека распознать за символическим языком бессознательного те его внутренние стремления и желания, которые нередко ассоциируются с какими-то скрытыми демоническими силами. П. объясняет настоящее, сводя его к прошлому, к детству человека, опираясь на постулат, согласно которому источником бессознательного является нечто, связанное с сексуальными отношениями в семье между детьми и их родителями. Познание бессознательного завершается обнаружением в нем *Эдипова комплекса* — тех первоначальных сексуальных влечений, под воздействием которых структурируется вся человеческая деятельность. Как в теоретическом, так и в практическом плане расшифровка «следов» бессознательного и выявление его смысла не решали окончательно вопроса о возможности понимания и осознания бессознательного пси-

хического, поскольку интерпретация бессознательных представлений допускает произвольное толкование и не исключает пристрастного отношения, проявляющегося в процессе познания бессознательного.

В психоаналитической философии просматривается стремление к выявлению нравственных оснований человеческого бытия. Расшифровка символического языка бессознательного, толкование сновидений, обнаружение симптомов болезненного расщепления внутреннего мира личности — все это приводило к признанию «злого», «дурного» начала в человеке. Другой аспект состоит в том, что разворачивание бессознательного психического сопровождается не только соскальзыванием к низшему, животному началу человеческого существа, но и деятельностью по созданию высших духовных ценностей жизни, будь то художественное, научное или иные виды творчества. В П. находит отражение кантовская идея о «категорическом императиве», рассматриваемом в качестве особого психического механизма, всецело предопределяющего или корректирующего деятельность человека. Этим императивом является совесть, вытесняющая и подавляющая природные влечения индивида. Таким образом, в психоаналитической философии фиксируется двойственность бытия человека в мире, связанная с естественной и нравственной детерминантой его жизнедеятельности.

Акцентируя внимание на подавлении культурой сексуальных влечений человека и соотнося «культурную мораль» с ростом невротических заболеваний, Фрейд выражал надежду на то, что когда-нибудь проснется «совесть» буржуазного общества, в результате чего произойдет изменение нравственных норм, способствующее свободному развитию личности.

В психоаналитической философии рассматривается комплекс проб-

лем и культурного, и социального характера. Обсуждаются проблемы «коллективных неврозов» и «невротической культуры», а также такие темы, как антисоциальное поведение индивидов и психология масс, «социальное влечение» и социальная справедливость, «культурное лицемерие» общества и регулирование человеческих отношений в нем, «корпоративный дух» и трудовая деятельность и т.д. Однако социокультурная проблематика преломляется, как правило, через семейно-сексуальные отношения, получает такую трактовку, которая легко вписывается в психоаналитическое толкование бытия человека в мире как непрекращающейся борьбы между «инстинктом жизни» (Эросом) и «инстинктом смерти» (Танатосом). Философское осмысление П. характерно для целого ряда направлений современной западной философии, о чем свидетельствует разработка таких концепций, как «психоаналитическая философская антропология» (Бинсвангер*), «экзистенциальный П.» (Фромм*), «психоаналитическая герменевтика» (А. Лоренцер), а также ряда «синтетических» философско-антропологических учений, сочетающих отдельные идеи П. с «феноменологией духа» Гегеля (Рикёр*) или феноменологией Гуссерля* (Л. Раухала).

В.М. Лейбин

П., поначалу обозначавший метод лечения неврозов, по мере перенесения внимания Фрейда на исследование сновидений и ошибочных действий становится общим обозначением техники анализа психологических феноменов. Дальнейшая теоретическая разработка расширяет значение П. Он понимается уже не только как техника, но как самостоятельная научная дисциплина или проект, осознанно отграничивающий себя, с одной стороны, от метафизики*, с другой — от классической психологии, что подчеркивает

ся также его особым обозначением: «*метапсихология*» или «*психология бессознательного*». Фрейд предпринимает неоднократные попытки переделить сущностные черты «метапсихологии», однако ни ему самому, ни его последователям не удается представить метапсихологию в виде особой системы, вывести основоположения психоаналитического метода. После первой серии метапсихологических статей Фрейда (последняя из которых датируется 1915) и многочисленных работ второго поколения психоаналитиков (Абрахама, Ференчи, Райха*, Кляйн, Джоунса и др.), в 50-х годах происходит «пересмотр» концепции метапсихологии, связанный с именем Лакана*. Используемая при этом техника заимствуется из лингвистики и общественных наук (Р. Якобсон, Леви-Строс*), а образование понятий опирается на философскую традицию Гегеля и Гуссерля.

По мысли Фрейда, предмет метапсихологии составляет описание того или иного психического процесса в его топографических, динамических и экономических аспектах. *Топографический* угол зрения фиксирует различие сознательных и бессознательных представлений, *динамический* — интенсивность протекания психических процессов и напряженность импульсов, а *экономический* устанавливает распределение психической энергии между структурными частями психики и определяет источник импульса. Структурная метапсихология постепенно отказывается от использования понятий психические «зоны», «силы» и «энергии», пришедших в П. из психофизики. Однако то, что Фрейд в свое время обозначал как «топика», «динамика» и «экономика», в современной: психоаналитической теории фактически полностью выражают ее четыре центральных концепта: «бессознательное», «влечение», «повторение» и «перенос».

Основное понятие П. — *бессознательное*. Традиционное представле-

ние о бессознательном, служившее метафизической основой нейрофизиологической психологии, принимается Фрейдом вплоть до 1895. Последующая разработка концепции бессознательного приводит к его радикальной переинтерпретации. П. постулирует *несводимость психического к сознательному*. В теоретическом и методологическом отношении одинаковую ценность имеют как «манифестированные» (явные) содержания психических процессов, так и «латентные» (неявные) содержания психического. Любое психическое содержание есть «запись». Вопрос при этом стоит не столько о том, являются ли элементы записи сознательными или предсознательными, сколько о том, при каких условиях они могут стать сознательными. Способность психического элемента стать сознательным определяется не его принадлежностью ассоциативному ряду (могущему состоять исключительно из бессознательных звеньев), а его значимостью в рамках определенной системы отношений, которое и есть бессознательное в строгом смысле слова. Бессознательное не исчерпывается своими содержаниями. Леви-Строс и Лакан, сравнивая структуру бессознательного со структурой речи, говорят в этой связи о «*символической функции*» или «*символическом порядке*». Структура бессознательного подвижна, в ней постоянно происходят изменения, в ходе которых отдельные элементы «*субституируются*» (*замещаются* другими), объединяются с другими в одно целое или «*смещаются*» (перемещаются в другой контекст). Два вида трансформации — «*сгущение*» и «*смещение*» — представляют собой *первичные процессы* бессознательного и подлежат обнаружению с помощью разработанного Фрейдом «*метода свободной ассоциации*». Последний состоит в свободном, непринужденном проговаривании пациентом всего, что приходит ему в го-

лову во время психоаналитического сеанса, с последующим истолкованием этого аналитиком. Предполагается, что выявление и осознание пациентом скрытой связи между частями рассказа и вытесненными, бессознательными влечениями оказывает положительное терапевтическое воздействие. Структурная метапсихология подчеркивает аналогию между механизмами сгущения и смещения, с одной стороны, и такими риторическими фигурами, как метафора и метонимия, с другой.

Если в динамической модели Фрейда отделению психического элемента от его символического места соответствовал процесс *вытеснения*, то структурная метапсихология Лакана и его последователей, ставя во главу угла связь элемента с его *символическим местом* (аналогичную связи *означающего с означаемым*), отказывается от допущения двойственности психологического места (то есть принадлежности элемента системе сознания и системе бессознательного), от которого отталкивалась первая топографическая модель. Соответственно, и вытеснение трактуется уже не через динамику двух противодействующих сил, а как *символическое снятие вытесненного*.

Фундаментальная теорема психоанализа, сформулированная Фрейдом вначале применительно к сновидению (1900), а затем — к симптому (1905), гласит: в форме «исполнения» желаний и репрезентации влечений вытесненное *представляет желание*. Фрейд называл это «бессознательной фантазией»; Лакан ведет речь о «фантазме» как о «носителе желания». Устанавливаемая таким образом связь между понятиями бессознательного, желания и влечения, знаменующая переход от топико-динамического к «экономическому» подходу, образует сердцевину психоаналитической теории Лакана.

Клаус Хамбергер (Вена)

□ Фрейд З. Лекции по психоанализу. М., 1989; Лейбин В.М. Фрейд. Психоанализ

и современная западная философия. М., 1990; *Psychoanalysis and Philosophy*. N.Y., 1970; *Лоренцер А.* Археология психоанализа. М., 1996; *M. Miri*. Philosophy of Psychoanalysis. Simla, 1977; *J. Lacan*. Les quatre concepts de la psychanalyse. P., 1973; *Ch. Hanly*. Existentialism and Psychoanalysis. N.Y., 1979; *B. Farrell*. The Standing of Psychoanalysis. Oxford etc., 1981; *A. Grünbaum*. The Foundation of Psychoanalysis: A Philosophical Critique. Berkeley etc., 1984.

ПСИХОЛОГИЗМ И АНТИПСИХОЛОГИЗМ. Эти понятия фиксируют вопросы о возможности использования в философии, прежде всего в теории познания, психологических понятий и представлений, о допустимости принятия психологии как науки о сознании (посредством которого человеку даются любые явления) в качестве базисной науки, фундамирующей самую философию. Термин «психологизм» впервые использовался в первой половине XIX в. нем. философами Я. Фризом (1773–1843) и Ф. Бенеке (1798–1854) для обозначения философского направления, противоположного гегельянству. Кантианец Я. Фриз считал основой философии *психологическую антропологию*. Он истолковал учение Канта в духе психологизма, полагая, что априорные элементы познания могут быть установлены эмпирически.

В общем же плане психологизм, как философско-методологическая позиция, полагает, что проблемы *философских дисциплин* (эпистемологии, логики, философии науки и т.п.) могут быть решены с помощью понятий и методов одной из *позитивных наук* — психологии. При этом психология трактуется как некая основополагающая наука о сознании и мышлении и понимается в обобщенном виде. В более конкретном смысле психологизм возник как методологический подход в логике, трактующий ее основные понятия с психологической точки зрения. Необходимость логических законов ус-

матривается его сторонниками в непосредственных ассоциациях сознания, а суждения и умозаключения, таким образом, являются сознательным синтезом представлений, реализуемым в «живом процессе» мысли. Поскольку для психологистов мышление и язык представляют собой весьма отличные способности человека, то логика не должна ограничиваться изучением только языковых форм мысли. Ее основная задача — исследовать внутренние механизмы познавательного процесса, опираясь на психологические методы. Психологизм был достаточно влиятельной установкой с середины XIX в. Следует отметить, что новаторские работы Дж. Буля, Фреге* и Э. Шредера по логике были восприняты его представителями как возрождение схоластики, что вызвало убедительную ответную критику и привело к ослаблению философского влияния психологизма в начале XX в.

Вместе с тем в это время возник весьма своеобразный вариант психологизма в рамках «неофризовской школы» кантианства, возглавляемой Нельсоном*. Представители этой школы видели ядро кантовской философии в критицизме, и, воспринимая учение Канта под влиянием взглядов Я. Фриза, доказывали невозможность создания нормативной теории познания. С их точки зрения, всякая теория познания, основная цель которой — установление критериев истинности знания, в свою очередь является знанием и, следовательно, уже предполагает наличие такого критерия, т.е. содержит в себе логический «порочный круг». Значимость априорных форм познания представители неофризовской школы пытались обосновать методом психологической интроспекции.

В противовес этому в неокантианстве* Марбургской и Баденской школ преобладала тенденция к поискам в философии Канта основ для

разработки философской концепции познания объективно-идеалистического характера. Неокантианцы Марбургской школы (Коген*, Натторп*, Кассирер* и др.) предложили антипсихологическую и, в целом, антинатуралистическую программу обоснования научного знания, в которой акцент делался на логической стороне кантовского учения, а познание рассматривалось как *понятийное конструирование*. С позиций этой школы, бессмысленно постигать психологию человека, чтобы вывить трансцендентальную логику и установить объективные свойства познания. Необходимо выделить такие свойства и характеристики последнего, которые не зависят не только от познающего субъекта, но и от конкретной области знания.

Сходный по направленности с неокантианским, но иной по форме и способам аргументации антипсихологизм был характерен для неопозитивизма*. Продолжая эмпирицистскую линию Маха*, неопозитивисты искали основу знания в непосредственно воспринимаемом, в *sense data*, пытаясь, однако, преодолеть психологизм и натурализм, свойственный эмпириокритицизму Маха. Рассматривая структуру научного знания с помощью строгих логических средств, неопозитивизм постепенно пришел к позиции умеренного редукционизма*, приняв требование косвенной сводимости научных положений к констатации чувственных данных.

Важным шагом в преодолении психологизма в логическом позитивизме было также введенное Рейхенбахом* различение «контекста открытия» и «контекста обоснования» знания. Эпистемология и методология науки должны заниматься только такими проблемами, которые относятся ко второму «контексту», тогда как проблематика первого оставляется «психологии научного творчества». В философии науки постпозитивизма* это жесткое раз-

личие стало оспариваться (Полани*, Н.Р. Хэнсон, Фейерабенд* и др.) в пользу создания более «человечески соразмерных» и в этом смысле допускающих психологизм моделей познания.

Начиная с «Логических исследований» и затем с программной статьи «Философия как строгая наука» принципиальным противником психологизма выступил Гуссерль*. Психологизм для него только часть более общего заблуждения — натурализма*. Для последнего все существующее или отождествляется с физической природой, или допускается существование *психического*, находящегося от физического в причинно-функциональной зависимости. В переходе к не-психологически понимаемой субъективности Гуссерль видел избавление от «натурализации» разума не только в гносеологии и теории науки, но и в человеческой культуре в целом, поскольку натурализм, по его мнению, стремится сделать относительными не только смысловые данности сознания, но и абсолютные идеалы и нормы. Объективирующему пониманию психического и натуралистическому релятивизму Гуссерль противопоставил методологию строгой науки о сознании, феноменологическим обоснованием возможности которой является структурное единство интенциональности*.

М.И. Салазкина

☐ Гуссерль Э. Логические исследования СПб., 1909; Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1996; Фреге Г. Предмет. Значение. Смысл. М., 1996; Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. М., 1997.

ПУАНКАРЕ (Poincare) Жюль Анри (1854-1912) — франц. математик, физик и философ. С 1887 — член Парижской академии наук. П. внес большой вклад в развитие целого ряда областей чистой математики и математической физики, он предвосхитил многие идеи теории относительности. Известен также своими

работами по общеметодологическим проблемам науки. Ядром его концепции, получившей название конвенционализма*, является трактовка общих принципов и универсальных научных законов (напр., закона сохранения энергии) как условно принимаемых положений — *конвенций*. П. считал, что такие законы не относятся к реальному миру, а представляют собой принятые учеными соглашения для наиболее удобного описания соответствующих явлений.

Однако произвольность выбора основных законов ограничена как потребностью в максимальной простоте теорий, так и необходимостью успешного их использования. Ценность научной теории для П. измеряется не степенью ее правильности и соответствия действительности, но удобством и целесообразностью ее применения для практических целей.

☞ Ценность науки. М., 1906; Наука и метод. СПб., 1910; Избранные труды. Т. 1-3. М., 1971-74; О науке. М., 1983.

Р

РАЙЛ (Ryle) Гилберт (1900-1976) — брит. философ-аналитик, проф. Оксфордского ун-та в 1945-68, главный редактор журнала «*Mind*» в 1947-71. На раннем этапе испытал кратковременное увлечение феноменологией*. В дальнейшем свою основную задачу видел в анализе и устранении заблуждений, возникающих в результате «категориальных ошибок», т.е. неоправданного отнесения фактов, соответствующих одной категории, к некоторой другой категории. Понятие «категории» у Р. фиксирует конкретные, допустимые в определенном контексте способы словоупотребления и в этом плане близко понятию «языковая игра»* позднего Витгенштейна*. Р. также полагал, что многие традиционные проблемы могут быть представлены в виде дилемм (напр., фатализм — индетерминизм), которые разрешаются в результате лингвистического анализа и уточнения значения слов. Так, распространенные в философии и психологии способы описания психических процессов приводят к ошибочному пониманию сознания как особой духовной субстанции, находящейся в теле, подчиняющемся механическим закономерностям. При этом ментальному приписываются те же свойства, что и телесному, только, так сказать, со знаком минус. Субстанциальное различие между ментальным и телесным трактуется дуалистами как различие в рамках общего концептуального кар-

каса. Р. выступал против такой дуалистической позиции, называя ее «картезианским мифом» и связывая с ней догму «призрака в машине» и ошибочную идею «привилегированного доступа» субъекта к своему внутреннему миру. Он считал, что все, относящееся к психическому, следует описывать в терминах поведения и различных реакций человека. Проявления психики, включая эмоции, объяснял как предрасположенности, *диспозиции* к тем или иным доступным внешнему наблюдению действиям. Сознание в большей степени характеризуется практическим «*знанием как*», чем теоретическим «*знанием что*». В целом концепция сознания у Р. в ряде аспектов близка позиции бихевиоризма* в психологии, однако основное внимание при этом уделяется концептуальному анализу психики («логический бихевиоризм»).

☞ The Concept of Mind. L., 1949; Dilemmas. Cambridge, 1954; Plato's Progress. Cambridge, 1966.

РАЙХ (Reich) Вильгельм (1897-1957) — австр. психолог и психиатр. Разработал собственную концепцию невроза на основе ранних идей Фрейда*. Непосредственной причиной невроза, по Р., служит невозможность разрядить сексуальную энергию. Способность к разрядке последней и переживанию наслаждения («оргастическая потенция») является, по Р., главным атрибутом психического здоровья. Заимство-

ванное у Фрейда понятие сексуальной энергии Р. осмыслил натурфилософски — как некую космическую энергию. Получила развитие у Р. и идея Фрейда о том, что предприятия культуры, сдерживающие сексуальный инстинкт, суть коренной источник неврозов. Она нашла отражение в его концепции характера, согласно которой основу личности современного человека составляют потенции любви, работы и самосохранения. Ввиду ограничений и давления, идущих от общества, это глубинное здоровое ядро обрастает вторым слоем, состоящим из деструктивных сексуально-перверсивных импульсов, которые представляют собой реакцию на социокультурные запреты. Третий слой образуется из потребности адаптировать реактивные деструктивные позывы к стандартам общежития. Это своего рода панцирь, состоящий из фальшивых приспособленческих черт. Такое устройство личности Р. определил как «невротический характер». В дальнейшем это понятие, фиксирующее связь определенного общественного порядка с некоторыми типичными психологическими чертами, было развито Фроммом* и Адорно*.

Исследование социальных причин невроза привело Р. к марксизму*. Считая фрейдизм и марксизм взаимодополняемыми, Р. попытался интерпретировать на основе психоанализа взаимоотношения между экономическим базисом и идеологией*. Эту методологию он применил к анализу немецкого фашизма. Р. утверждал, что фашизм как определенный тип общественного порядка продуцируется невротическим характером и коренится в деструктивном слое личности современного человека. Процесс запечатления репрессивной социальной системы в психологии людей осуществляется в патриархальной семье, которую Р. назвал «фабрикой структуры и идеологии общества». Придя к

выводу, что ключевым звеном борьбы за переустройство общества должна стать сексуальная революция, Р. создал внутри германского рабочего движения организацию «Секс-пол». Подобного рода деятельность привела его в середине 30-х годов к конфликту как с рабочим, так и с психоаналитическим движением. «Сексуальная революция» и другие понятия концепции Р. вновь приобрели популярность в 60-е годы, когда их восприняли активисты движения «новых левых».

☐ Психология масс и фашизм. М., 1997; Функция оргазма. М., 1997; Charakteranalyse. Fr./M., 1970; Massenpsychologie des Faschismus. Kopenhagen, Prag, Zürich, 1933.

РАНЕР (Rahner) Карл (1904 - 1984) — нем. религиозный философ, теолог, один из крупнейших представителей неотолизма*. Член ордена иезуитов (с 1922). Проф. Инсбрукского (1949-64), Мюнхенского (1964 -67, 1971-84), Мюнстерского (1967-71) ун-тов. Участвовал в подготовке документов Второго Ватиканского собора, был членом папской теологической комиссии. Один из редакторов энциклопедии *Lexikon für Theologie und Kirche* и международного журнала *Concilium*.

Р. — сторонник антропологической перестройки томистского учения. Основные положения толизма должны быть обоснованы, на его взгляд, сквозь призму анализа специфики человеческого бытия в мире. Создавая свой вариант трансцендентальной антропологии, Р. пытается соединить доктрину Аквината с воззрениями Августина, Бонавентуры, Игнатия Лойолы и одновременно использовать идеи Канта и Хайдеггера*. Рассмотрение априорного строя сознания приводит Р. к выводу, что человек существует как «вопрос о бытии». Человек есть конечный дух, сопричастный божественному духу, «слушатель Слова божьего». Тотальность божественного бытия постига-

ется человеком благодаря универсальным способностям «предвосхищения» и «предпонятия». Подчеркивая значимость культурно-исторического творчества, Р. усматривает его источник в «открытости» человека бытию, в постоянном самопревосхождении — «трансцендировании» по отношению к Богу. Обращаясь к проблемам философии истории*, Р. утверждает, что пафос исторических исканий смысла истории становится ясным через «горизонт» исторического существования человека. Отправляясь от представления об эсхатологическом финале индивидуальной жизни и истории, Р. критикует светские «идеологические» интерпретации социального развития и «внутримирские утопии» будущего.

☞ Geist in Welt. München, 1957; Hörer des Wortes. Freiburg, Breisgau, 1971; Zur Theologie der Zukunft. München, 1971.

РАПОПОРТ (Rapoport) **Анатолий** (Анатолий Борисович) (р. 1911) — амер.-канадский философ, психолог, специалист в области математической биологии. В 1955-70 — проф. Института психиатрии Мичиганского ун-та, в 1970-80 — проф. Торонтского ун-та, в 1980-83 — директор Института высших исследований в Вене, с 1984 — проф. Торонтского ун-та. Его философские взгляды сформировались под влиянием идей Бриджмена*, Уайтхеда*, А. Кожибского. Р. — один из виднейших представителей операционализма*, придавший ему реалистическую интерпретацию и последовательно проводящий мысль о том, что человек, опираясь на принципы эмпирической гносеологии, способен по крайней мере приближаться к истинному описанию реальности. Вслед за А. Кожибским и С. Хаякавой он принял активное участие в разработке проблем общей семантики*. Основные интересы Р. в этой области лежат в сфере анализа взаимоотношений между языком, мышлением и действием и в нахождении

способов использования языка для решения конфликтных человеческих ситуаций. Значительным достижением Р. является разработка проблем *общей теории систем*, которую он трактует не как теорию в узком смысле, а как общий взгляд на мир или методологию. Системная методология, в основе которой лежат понятия целостности и системы, призвана, по Р., интегрировать *аналитический* и *холистский*, строгий и интуитивный, объективный и ценностноориентированный методы познания. Ему принадлежит большое число теоретических и экспериментальных исследований в области математической физики, психологии, анализа человеческого поведения в конфликтных ситуациях. Р. одним из первых стал применять теорию игр для психологического анализа и широко использовать математические модели для исследования проблем войны, мира и безопасности. Он критически относится к моральному релятивизму и трактует мораль как нормативную науку, в рамках которой человеческие оценки способны подвергаться конструктивной критике.

☞ Миллс и проблема науки // Вопросы философии. 1966, № 6; Экспериментальное исследование параметров самоорганизации в группах из трех испытуемых // Принципы самоорганизации. М., 1966; Замечания по поводу общей теории систем // Общая теория систем. М., 1966; Математические аспекты абстрактного анализа систем // Исследования по общей теории систем. М., 1969; Различные подходы к общей теории систем // Системные исследования. М., 1969; Принцип математического изоморфизма в общей теории систем // Системные исследования. М., 1973; Различные подходы к построению общей теории систем // Системные исследования. М., 1983.

РАССЕЛ (Russell) **Бертран** (1872-1970) — англ. философ, ученый и общественный деятель. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1950).

Р. учился и в дальнейшем преподавал в Кембриджском ун-те. Он неоднократно приглашался для пре-

подавания в ун-ты других стран, прежде всего США. В 1920-21 посетил Советскую Россию и Китай. Свою первую книгу Р. посвятил германской социал-демократии. Во время обучения находился под влиянием абсолютного идеализма* (брит. версии неогегельянства*), но вскоре вместе со своим коллегой Муром* стал противником идеалистического монизма, положив начало традиции аналитической философии*. Защитив диссертацию по основаниям геометрии, он затем написал книгу о философии Лейбница (1900), в которой впервые показал современное значение его логических идей. Первое изложение собственных логицистских взглядов на математику он представил в кн. «Принципы математики» (1903), но подлинную славу ему принесла трехтомная «Principia Mathematica» (PM) (1910-13), написанная совместно с кембриджским математиком Уайтхедом* (правда, в 30-е годы была доказана неосуществимость проекта создания формализованных систем типа PM). Свои логико-математические идеи Р. также развил в кн. «Введение в математическую философию» (1919), написанной им во время нахождения в тюрьме за пацифистскую деятельность. Его кн. «Проблемы философии» (1912) до сих пор считается в англосаксонских странах лучшим введением в философию. Вопросам языка и познания были посвящены такие его работы, как «Наше познание внешнего мира» (1914), «Исследование значения и истины» (1940) и обобщающая работа «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948). Он также автор известной «Истории западной философии» (1945) и трехтомной «Автобиографии» (1967-69). Всю свою жизнь Р. живо интересовался проблемами брака и семьи, образования, принимал участие в педагогических экспериментах. Он много лет вел активную общественно-политическую деятельность, был

первым президентом Компании за ядерное разоружение (1958). В 1955, совместно с Эйнштейном*, выступил инициатором манифеста, призывавшего ученых к борьбе за мир. В 1961 за участие в демонстрации гражданского неповиновения был на короткий срок заключен в тюрьму. Сохранился огромный рукописный архив Р., ряд материалов которого был издан в последние годы (напр., неопубликованная при жизни кн. «Теория познания»).

Хотя в произведениях Р. можно встретить несколько определений предмета философии, наибольший интерес представляет его ранняя трактовка философии как правильного логического (глубинного) анализа языка («Логика есть сущность философии», — говорил он). При этом важнейшее качество философии — способность устранять всевозможные парадоксы. Кроме данной трактовки, Р. также подчеркивал, что философия имеет дело с проблемами, которые еще не освоила наука. В «Истории западной философии» Р. характеризует философию как «ничейную землю между наукой и теологией», т.е. как посредника между точным знанием и религиозной догматикой.

Основные понятия онтологии и эпистемологии. Р. говорил о присутствии ему «инстинкте реальности», который допускает наличие в мире «чувственных данных», объектов здравого смысла (напр., столов и стульев), а также универсалий (белизна, равенство, братство и пр.), но исключая «единорогов», «крылатых коней» и «круглых квадратов». Философ-аналитик, по его мнению, должен найти логические способы отрицания сомнительных сущностей, которых особенно много в метафизике*. Принципиально важным для Р. было различение двух видов знания — «знания-знакомства» и «знания по описанию». Первое есть изначальное и непосредственное знание о чувственных

данных (позиция эмпиризма) и универсалиях (позиция реализма, или «платонизма»). Те элементы языка, которые подтверждаются «знанием-знакомством», Р. называл «именами». «Знание по описанию» является вторичным: оно означает выводное знание о физических объектах и психических состояниях других людей с помощью «обозначающих фраз». Главные логические проблемы и недоразумения, по его мнению, порождаются именно обозначающими фразами (например, фраза «Автор «Уэверли» в предложении «Скотт есть автор Уэверли» сама по себе не имеет своего объекта, то есть лишена значения). Р. разработал механизм анализа и элиминации двусмысленных обозначающих фраз, в особенности так называемых определенных дескрипций. Он обнаружил проблемы и с собственными именами, например, с мифологическим именем Пегас, которое является скрытой дескрипцией и порождает «парадокс существования» (тезис о существовании несуществующего объекта). Позднее он признал все грамматические собственные имена двусмысленными и пришел к выводу, что язык «соединяется» с миром только с помощью указательных местоимений, которые суть «логически собственные имена».

Математические и семантические парадоксы. Занимаясь теорией множеств, Р. обнаружил парадокс, который впоследствии получил его имя. Он касается особого «класса всех классов, не являющихся членами самих себя». Спрашивается, является ли такой класс членом самого себя или нет? При ответе на данный вопрос получается противоречие. К этому парадоксу было привлечено широкое внимание, ибо в начале века теория множеств считалась образцовой математической дисциплиной, способной быть непротиворечивой и полностью формализованной. Позитивное решение, предложенное Р., получило на-

звание «теории типов». Согласно данной теории, имеется иерархия свойств и предложений разного логического типа. В частности, «парадокс Р.» не возникает, если учесть, что множество (класс) и его элементы относятся к различным типам: тип множества выше типа его элементов. Многие математики, однако, не приняли расселовское решение, считая, что оно накладывает слишком жесткие ограничения на математические утверждения. Теория типов была использована Р. и для решения знаменитого семантического парадокса «Лжец».

Логический атомизм. Р. стремился установить соответствие элементов языка и мира. Элементом реальности в его концепции соответствуют имена, атомарные и молекулярные предложения. В атомарных предложениях («это белое», «это слева от того») фиксируется обладание некоторым свойством или же наличие отношения. Таким предложениям в мире соответствуют атомарные факты. В молекулярных предложениях входящие в них атомарные предложения соединяются с помощью слов-связок «или», «и», «если». Молекулярные предложения суть функции истинности атомарных предложений. При этом не существует молекулярных фактов, ибо, согласно Р., ничто в мире не соответствует связкам. По признанию Р., теория логического атомизма возникла под влиянием идей его ученика — австрийского философа Витгенштейна*. Философская цель данной теории — дать максимально полное, экономное и точное описание реальности. Р. предполагал, что в логически совершенном языке науки каждый знак будет соответствовать компонентам определенного факта, что позволит избежать двусмысленностей и возникновения парадоксов. Данная точка зрения была в 30-е годы подвергнута критике «поздним» Витгенштейном и «лингвистическими философами».

Философия сознания. В кн. «Анализ сознания» (1920) Р. вслед за Джеймсом* и американскими неореалистами выдвинул теорию «нейтрального монизма». Данную работу он характеризовал как попытку совместить материалистическую позицию в современной ему психологии (бихевиоризм*) с идеалистической позицией в физике, «дематериализующей материю» (материю Р. трактует как логическую фикцию, представляющую собой удобное обозначение для сферы действия каузальных законов). В этой связи он выступил против традиционного философского разделения на материю и дух. Р. кроме того критиковал субстанциалистские концепции сознания, а также идею интенциональности* сознания. Мир, по его мнению, состоит из единого «вещества», которое онтологически «нейтрально». Однако в психологии и в физике действуют разные каузальные закономерности. И физические данные, и психические суть конструкции. Но поскольку данными психологии являются ощущения, то и данные физических наук тоже являются психическими данными. В целом, по Р., исходное научное объяснение того, что имеется и происходит в мире, ближе к психологическому объяснению, нежели к физическому. В более поздних работах Р. эта тенденция психологизации философского и научного знания усилилась, в чем сказалось влияние на него феноменалистической философии Юма.

А. Ф. Грязнов

Германская социал-демократия. СПб., 1906; Проблемы философии. СПб., 1914; Почему я не христианин. М., 1987; История западной философии. Т. 1-2. М., 1993; Мое философское развитие // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993; Введение в математическую философию. М., 1996; Человеческое познание. Его сфера и границы. Киев, 1997; Mysticism and Logic. L., 1917; The Practice and Theory of Bolshevism. L., 1920; On Education. L., 1926; An Outline of

Philosophy. L., 1927; The Analysis of Matter. L., 1927; Why I am not a Christian. L., 1957; My Philosophical Development. L., 1959.

Колесников А. С. Философия Бертраана Рассела. Л., 1991; A. J. Ayer. Russell. L., 1977; A. C. Grayling. Russell. Oxford, 1996.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ (от лат. ratio — разум) — понятие с многозначным содержанием, зависящим от включенности в ту или иную философскую или социологическую концепцию. В классической философии это понятие по существу не тематизировалось и отождествлялось с общими понятиями «человеческого понимания», разума, рассудка, как сферами понятийного, дискурсивного мышления. Неклассические концепции Р. складываются под влиянием философии науки* и современной социологии. В философии науки Р. понимается как совокупность норм и методов, характеризующих научное исследование, а теория Р. фактически совпадает с той или иной методологией науки. Разрабатывались различные модели научной Р.: индуктивистская (Карнап*, Хессе*), дедуктивистская (Гемпель*, Поппер*), эволюционистская (Тулмин*), «сетчатая» (Лаудан*) и т. п. Понятие Р. носит здесь нередко также ценностный характер: научная Р. понимается как высший тип мышления и деятельности, как образец для других сфер культуры (см.: *Сциентизм и антисциентизм*).

В социально-исторических исследованиях превалирует представление о многообразии социальных и культурных систем, сосуществующих и сменяющих друг друга. Поэтому Р. обычно определяется как системообразующая характеристика определенного типа культуры. Вместе с тем существуют теории, усматривающие в росте Р. суть исторического процесса (Вебер*). В современных теориях выбора и принятия решений, в философии экономики Р. понимается более узко: как способность человека максимизировать

желаемый результат при ограниченных наличных ресурсах и средствах. Отсутствие единого понимания Р. в современной философии является выражением ее методологического и мировоззренческого плюрализма*. Нередко понятие Р. вообще теряет определенность, что приводит к утверждениям о «кризисе» Р., о равноправии научной, религиозной, магической и других типов Р. (Фейерабенд*, Т. Роззак и др.).

☐ *Автономова Н.С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1988; Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995; *Rationality in Science and Politics.* Dordrecht, 1984.

РЕГУЛЯТИВНЫЕ ПРИНЦИПЫ — в философии науки* — принципы простоты, соответствия, инвариантности, наблюдаемости, симметрии, системности и др. Эти принципы выступают в роли философско-методологических норм и ориентиров научного познания. Они входят в эвристический арсенал исследования, определяя стратегию теоретического поиска. Р.п. служат также одним из средств обоснования приемлемости получаемого теоретического знания, поскольку определяют согласованность последнего с принятыми в науке стандартами организации теорий, нормами их эмпирической обоснованности, характером связи новых и старых теорий.

РЕДУКЦИОНИЗМ (от лат. *reducere* — возвращение назад, восстановление) — методологическая установка, ориентированная на решение проблемы единства научного знания на основе выработки общего для всех научных дисциплин унифицированного языка. В качестве программной установки Р. получил оформление в русле логического позитивизма* как движения за создание новой философии науки*, использующей точные логико-математические средства и ориентирующейся на методы эмпирического ес-

тествознания, в первую очередь физики. В той или иной степени идеи Р. характерны для таких его представителей как Шлик*, Карнап*, Франк*, Рейхенбах*, Г. Фейгл, Нейрат* и др. В поисках надежного смыслового базиса унифицированного языка некоторые из них обращались к чувственному опыту как гносеологически первичной данности, другие — сторонники физикализма* — видели прототип идеального междисциплинарного языка в эмпирически верифицируемых высказываниях о физических объектах. Вместе с тем следует отметить некорректность распространенного отождествления Р., физикализма, механицизма и логического атомизма, а также спорность негативной оценки их как методологически бесплодных программ. Во-первых, сам процесс редукции как методологический прием преобразования данных, связанных с решением той или иной научной задачи с целью ее упрощения и представления средствами некоторого более точного языка, является неотъемлемой частью практики научного познания наряду с идеализацией, абстракцией, моделированием и т.д. Во-вторых, хотя редукционистский подход к решению проблемы единства научного знания сам по себе не достиг цели, он тем не менее стимулировал интерес к созданию новых знаковых средств в науке, конструированию искусственных формализованных языков, а тем самым — созданию необходимых предпосылок для появления кибернетики, компьютерной логики, когнитологии и т.д. Наконец, редукционистская программа вызвала к жизни в качестве ответной реакции альтернативную программу решения проблемы единства науки на основе общей теории систем (Берталанфи*, Рапопорт* и др.), которая стремилась учесть интересы наук, имеющих дело с познанием сложных органических систем (биоло-

гии, экологии и т.п.). Ряд методологических установок системного движения стал составной частью синергетики*, ее становление, в свою очередь, было в значительной мере обусловлено успехами компьютеризации и развитием инженерии знаний, у истоков которых стоял логический эмпиризм и Р.

РЕЙХЕНБАХ (Reichenbach) Ганс (1891-1953) — нем.-амер. философ и логик, один из ведущих представителей неопозитивизма*. До эмиграции из Германии в 1933 — наиболее влиятельный член Берлинского кружка философов науки, в состав которого входили также Гемпель*, В. Дубислав и др. С 1938 преподавал философию в Калифорнийском ун-те. Интересы Р. были связаны с философскими проблемами естествознания, прежде всего — квантовой механики и теории относительности. Он внес вклад в разработку вероятностной трехзначной логики, которая была предложена им в контексте анализа философских оснований квантовой механики. Исследуя проблемы теории относительности, Р. разработал специальную методологию «координативных дефиниций» как способ задания семантики абстрактных математических пространств. Он ввел важное для философии науки различие между «контекстом открытия» и «контекстом обоснования» знания. Выступая против спекулятивно ориентированных философских систем, Р. ставил задачу раскрыть значение достижений науки XX в. с тем, чтобы создать адекватную им философию.

☞ Направление времени. М., 1962; Философия пространства и времени. М., 1985; Experience and Prediction. Chicago, 1938; Philosophic Foundations of Quantum Mechanics. Berkley, 1944; The Rise of Scientific Philosophy. Berkley, Los Angeles, 1951.

РЕЛЯТИВИЗМ — принцип интерпретации мировоззренческих, культурных, познавательных систем,

подчеркивающий моменты их исторической изменчивости, ситуативной обусловленности, их замкнутости и несоизмеримости друг с другом. Р. обычно связан с историзизмом* и социологизмом*, с представлениями о существовании охватывающих и несоизмеримых мировоззрений, «концептуальных каркасов», структурирующих мышление людей определенных эпох и культур.

РЕШЕР (Rescher) Николас (р. 1928) — амер. логик, философ-аналитик. Проф. Питсбургского ун-та, редактор журнала «American Philosophical Quarterly». Его философская концепция, которую сам Р. именует «идеалистическим прагматизмом», заключается в попытке соединить кантовский трансцендентализм с прагматической философией науки*. Процесс научного познания трактуется им как чередование интеллектуальных конструкций, формируемых в практическом взаимодействии исследователей с природой. Вместе с тем этот процесс опосредован априорными концептуальными принципами: необходимости, причинности, субстанциональности и т.п. Эти принципы образуют метод научного познания как специфической формы человеческой деятельности; в успешности этой деятельности (достижение практических и теоретических целей) они получают свое оправдание и обоснование. Истинность знания состоит не в его соответствии «реальности самой по себе», а в возможности успешно применять его для решения научных проблем. Поскольку критерий успешности — это практическая польза и теоретическая когерентность (логическая согласованность) знаний, прагматическая концепция истины, по мысли Р., должна быть дополнена логико-аналитической методологией. Р. — автор фундаментальных работ по истории логики и философии, ряда ценных разрабо-

ток по теории организации науки, теории решений, вероятностной, модальной, многозначной логике.

☞ Американская философия сегодня // Путь. 1995, № 8; The Philosophy of Leibniz. New Jersey, 1967; The Coherence Theory of Truth. Oxford, 1973; Theory of Probability. Oxford, 1975; Rationality. Oxford, 1988; Pluralism. Oxford, 1993; Metaphysical Inquiries. Princeton, 1994.

РИЗОМА (от греч. rhiza — корень) — термин Делёза* и Гваттари*, развитый ими в одноименной работе (1974). Р. означает разветвленную корневую систему с множеством «узлов». Термин «Р.», согласно Делёзу и Гваттари, гораздо лучше подходит к описанию реальности, чем понятие структуры, т.к. отменяет жесткую иерархию отдельных элементов. Если основной метафорой традиционной теории познания выступало «дерево» (что предполагает наличие центрального ствола и отходящих от него боковых ветвей), то метафора Р. выражает сверхсложное взаимопереплетение отростков и побегов, не имеющих единого корня и способных служить корнями для бесконечного множества других отростков и побегов. В такой картине мира понятия «центра» и «периферии» теряют смысл.

☞ J. Delez, F. Guattari. Rhizome. P., 1976.

РИКЁР (Ricoeur) Поль (р. 1913) — франц. философ, ведущий теоретик феноменологической герменевтики*, проф. ун-тов Парижа, Страсбурга, Чикаго, почетный доктор более чем тридцати ун-тов мира.

Задачей своего творчества считает разработку обобщающей концепции человека с учетом того вклада, который внесли в нее «философия жизни»*, феноменология*, экзистенциализм*, персонализм*, психоанализ* и др.

В отличие от традиционной герменевтики, Р., опираясь на Хайдеггера*, переносит герменевтическую проблематику в онтологическую плоскость: герменевтика для него не

только метод познания, но прежде всего — способ бытия.

Фундаментальным понятием философии Р. считает понятие личности, поскольку личность есть место рождения значений, дающих начало и смысл миру философской культуры. В своих философско-антропологических исследованиях Р. руководствуется регрессивно-прогрессивным методом, опираясь на который он предполагает диалектически осмысливать явления в единстве их трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего. Применительно к человеческой субъективности цель этого метода заключается в том, чтобы, выветив «археологию» субъекта, найти доступ к его телеологии, движению в будущее. Что касается первой задачи, то здесь Р. противопоставляет свою концепцию классической трактовке субъекта как сознания; при этом Р. опирается на учение Гуссерля* о «жизненном мире»*, фундаментальную онтологию Хайдеггера и особенно на психоанализ Фрейда*. Последний он понимает в качестве герменевтики, нацеленной на постижение «изначальных влечений» человеческого Я через осмысление форм их сублимации в культуре. Пределом регрессивного анализа Р. полагает «изначальную волю» индивида к бытию, связанную с переживанием и осознанием возможности не-бытия. Прогрессивный анализ направлен на «профетию» человеческого духа, где источник смысла располагается не за субъектом, как это имеет место в «археологии», а перед ним. Здесь Р. активизирует идеи гегелевской феноменологии духа и феноменологию религии, развитую Мирча Элиаде; если первая раскрывает телеологию человеческой субъективности, то вторая свидетельствует об устремленности человека к священному, задающему эсхатологические перспективы человеческому существованию, а через него и истории в

целом. Несмотря на явные различия между психоанализом, феноменологией духа и феноменологией религии, все они имеют право на существование при том условии, что рассматриваются как дополняющие друг друга; философские герменевтике надлежит соединить эти интерпретации человеческого феномена и стать экзегезой всех значений, существующих в мире культуры.

Изначальным условием человеческого опыта является его языковой характер. Отсюда следует, что культурное творчество всегда символично. Эту идею Р. также заимствует у Фрейда, высказавшего ее при толковании *либидо*, обладающего исключительной способностью к отсроченному символическому удовлетворению, при котором либидозная цель заменяется целью идеальной. Либидо выводит человека из области биологии в сферу культурных значений. Под символом Р. понимает любую структуру значений, где один смысл — прямой, первичный, буквальный — при помощи добавлений обозначает другой смысл — косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть воспринят только посредством первого смысла. Языку, по Р., изначально свойственна символическая функция, суть которой была раскрыта Гуссерлем, предьявившим к языку двойное требование: требование логичности, идущего от *telos*, и требование допредикативного объяснения, идущего от *arche*; язык, совершая движение «вспять», находит собственное обоснование в том, что не является языком, и он сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира; так язык сообщает о символической функции, что определяет логику герменевтики как логику двойного смысла. Особенность символа*, в рикёровском его понимании, состоит в том, что он дает смысл при помощи другого смысла: изначальный, буквальный смысл в нем отсы-

лает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. В 70-е годы Р. подходит к проблематике символа с иным, «более подходящим», по его словам, инструментарием; таковым выступает метафора. Метафора, перемещающая анализ из сферы слова в сферу высказывания, вплотную подводит Р. к проблеме инновации, на которую направлен его прогрессивный анализ: значение метафоры не заключено ни в одном из отдельно взятых слов, оно рождается в конфликте, в том напряжении, которое возникает в результате соединения слов в высказывании; метафора наглядно демонстрирует символическую функцию языка: буквальный смысл отступает перед метафорическим смыслом, соотносительность слова с реальностью и эвристическая деятельность субъекта усиливаются; в метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы, несовместимым с ее буквальным прочтением, осуществляется человеческая способность к творчеству.

В последние годы Р. находит трактовку герменевтики как интерпретации символов весьма узкой и делает объектом интерпретации тексты культуры (литературные произведения, исторические повествования и т.п.). Интерпретация в этом смысле есть преимущественный способ включения индивида в целостный контекст культуры, одна из существеннейших основ деятельности в культуре. Сохраняя прежнее намерение создать концепцию интерпретации, основанную на диалектическом понимании времени, Р. вводит в герменевтический анализ деятельностный принцип. Задачу герменевтического постижения сегодня он видит в том, чтобы обосновать роль человека как субъекта культурно-исторического творчества, в котором и благодаря которому осуществляется связь времен и которое зиждется на активной деятельности индивида.

Новая позиция Р. складывается под сильным воздействием, с одной стороны, учения Августина о времени как состоянии души, с другой — аристотелевской трактовки завязывания интриги в художественном произведении и миметической сущности искусства. Одновременно в своей концепции повествовательности он остро ставит вопрос о взаимодействии между философско-герменевтическим и научным подходами в постижении человека и мира культуры. В 90-х годах Р. делает акцент на проблеме взаимодействия и взаимопонимания людей — их общения, совместном бытии; в центре внимания Р. проблемы этики и политики, и особенно — проблема ответственности в политической деятельности: отрыв политики от морали чреват, по Р., политическим цинизмом, смертельно опасным для всего человечества.

И. С. Вдовина

☐ Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995; Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996; Живая метафора // Теория метафоры. М., 1990; Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М., 1990; Histoire et vérité. P., 1964; Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique. P., 1969; Temps et récit. P., 1983-85; Du texte à l'action. P., 1987; Soi-meme comme un autre. P., 1990; Reflexion faëte. Autobiographie intellectuelle. P., 1995.

☐ *M. Böhne*. Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur. Fr./M., Bern, 1983; Ontology and Eschatology in Philosophy of Paul Ricoeur. Amsterdam, 1981; *J.B. Tompson*. Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas. Cambridge, 1981; *B. Waldenfels*. Phänomenologie in Frankreich. Fr./M., 1987. Kap.V.; *D. Wood* (ed.). On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation. L., N.Y., 1991.

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863-1936) — нем. философ, ведущий представитель баденской школы

неокантианства*. Преподавал философию в Страсбургском (1888-91), Фрейбургском (1891-1915), а с 1916 — в Гейдельбергском ун-тах. Взгляды Р. развивались от восприятия того через призму философии Фихте кантовского критицизма в направлении критической онтологии*. Развивая выдвинутую Виндельбантом* идею о различии между идиографическим* и номотетическим* методами, Р. пришел к выводу, что это различие вытекает из противоположных принципов отбора и упорядочивания эмпирических данных в науках о культуре и в науках о природе. Согласно Р., материал непосредственного переживания приобретает определенную форму лишь за счет априорных процедур «образования понятий» (Begriffsbildung), которое может быть двояким: при «генерализирующем образовании понятий» из многообразия данности выбираются лишь повторяющиеся моменты, подпадающие под категорию *всеобщего*; при «индивидуализирующем образовании понятий» отбираются моменты, составляющие *индивидуальность* рассматриваемого явления (напр., исторической личности), а само понятие представляет собой «асимптотическое приближение к определению индивидуума». Первый способ соответствует естественным, второй — историческим наукам. В качестве предмета последних Р. выделяет культуру как особую сферу опыта, где единичные явления соотносены с *ценностями*. Согласно Р., именно ценности определяют величину индивидуальных различий, указывая в бесконечном многообразии различных черт и свойств на «существенное», «уникальное», «представляющее интерес». Разрабатывая концепцию ценностей, Р. выделил шесть основных категорий ценностей: истину, красоту, безличную святость, нравственность, счастье и личную святость. Р. подчеркивает «надсубъективный» и «надбытийный» характер

ценностей, истолковывая их как принцип, задающий фундаментальную артикуляцию бытия, познания и человеческой деятельности. В процессе познания предмет выступает как «трансцендентальное должностное» и принимает вид «трансцендентных правил и норм, требующих признания». Соответственно истина понимается не как согласованность представлений с действительностью, а как согласованность представлений между собой. Она обнаруживается в абсолютной необходимости истинного суждения, содержание которого вытекает исключительно из «значимости» определенной «теоретической ценности». Согласно Р., ценность проявляется себя в мире как объективный *смысл*. В отличие от ценности смысл связан с реальным психическим актом — *суждением*, хотя с ним и не совпадает. Лишь оценка, в которой смысл проявляется, представляет собой реальный психический акт, смысл же сам по себе выходит за пределы психического бытия, укаывая на ценность. Тем самым он как бы играет роль посредника между бытием и ценностями и составляет отдельное «царство смысла».

Полемизируя с философией жизни* и экзистенциализмом*, Р. выдвинул идею о том, что философия является делом «теоретического человека», который только и может в чистых понятиях схватить мир как целое, в то время как «целостный человек» с его чувствами, желаниями, «жизнью» или «экзистенцией»* остается всегда в пределах своей узкой «мировоззренческой» точки зрения. В работах позднего периода Р. отходит от характерного для неокантианства методологизма, делающего упор на субъективную сторону метода познания, и разрабатывает онтологическую концепцию, согласно которой мир как целое представляет собой совокупность четырех взаимодополняющих сфер бытия. Чувственно воспринимаемый

пространственно-временной мир охватывает физическое и психическое бытие, которое, однако, может быть познано лишь в силу дополняющей его сферы «интеллигибельного бытия» — мира ценностей и смысловых образований. Этим двум мирам «объективного» бытия Р. противопоставляет сферу необъективируемой субъективности, в свободных актах которой соединяются ценность и сущее. Все эти три сферы «посюстороннего» бытия дополняются и объединяются сферой постигаемого лишь религиозной верой «потустороннего» бытия, в котором сущее и ценность совпадают.

Т. Содейка (Вильнюс)

☞ Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903; Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904; Философия истории. СПб., 1908; Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911; О системе ценностей // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 1; Философия жизни. Пг., 1922; Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. М., 1995.

РИМСКИЙ КЛУБ — международная неправительственная организация, объединяющая в своих рядах ученых, политических и общественных деятелей из многих стран мира. Создана в 1968 по инициативе итал. экономиста и общественно-общественного деятеля А. Печчеи, являвшегося ее президентом до своей кончины в 1984. После этого президентом Р.к. стал франц. ученый А. Кинг. Р.к. проводит ежегодные собрания, организует симпозиумы, семинары, встречи с политическими лидерами и представителями делового мира. В него входят представители более 50 стран, включая российских ученых. Деятельность Р.к. направлена на исследование глобальных проблем* современности и ставит своей целью добиться понимания трудностей, возникающих на пути развития человечества, оказать соответствующее влияние на общественное мнение, разработать программы и

рекомендации, способствующие разрешению кризисных процессов. По инициативе Р.к. осуществлен ряд исследовательских проектов, результаты которых представлены в форме «докладов». Среди них вызвали наибольший резонанс такие, как «Пределы роста», 1972 (рук. Д. Медоуз), «Человечество на поворотном пункте», 1974 (М. Месарович и Э. Пестель), «Цели для человечества», 1980 (Б. Гавриллини), «Микроэлектроника и общество», 1982 (рук. Г. Фридрихс, А. Шафф), «Революция босоногих», 1985 (Б. Шнейдер).

Теоретическая деятельность Р.к. весьма разнообразна, она включает в себя широкий спектр конкретно-научных разработок, послуживших толчком к возникновению такого нового направления научных исследований, как глобальное моделирование. Проводятся также и общеполитические дискуссии о бытии человека в современном мире, о ценностях жизни и перспективах развития человечества, что привело к распространению среди общественности разнообразных концепций («пределы роста»*, «органическое развитие», «революция мировой солидарности», «инновационное обучение», «новый гуманизм»). Проведение работ в сфере глобального моделирования, построение первых компьютерных моделей мира, критика негативных тенденций современной цивилизации, развенчание технократического мифа об экономическом росте как наиболее эффективном средстве решения всех проблем, призыв к мировой общественности объединить усилия, чтобы предотвратить термоядерную войну, сохранить национальные распри, сохранить окружающую среду, повысить благосостояние людей и улучшить их качество жизни — все это составляет позитивные стороны

деятельности Р.к. Вместе с тем в отдельных докладах Р.к. содержатся идеи и выводы, которые вызывают критику со стороны ряда ученых, предлагающих альтернативные программы действия. Речь идет, в частности, о представлениях, в соответствии с которыми кризисные процессы и противоречия человечества рассматриваются через призму концептуальных парадигм, заимствованных из физических, биологических наук и перенесенных на социальные системы. Это также и выводы, сделанные на основе частных наблюдений, но распространенные на общие закономерности научно-технического, социально-экономического и культурного развития.

В отличие от опубликованных в 70-е годы докладов Р.к., в которых глобальная проблематика исследовалась преимущественно с целью выявления кризисных ситуаций, связанных с экспоненциальным ростом промышленного производства, увеличением народонаселения на планете, загрязнением окружающей среды, истощением природных ресурсов и обострением продовольственной проблемы, в исследовательских проектах 80-90-х годов важное внимание стало уделяться социальным, политическим и культурным аспектам мирового развития. В эти годы опубликованы следующие доклады: «За пределами роста», 1988 (Э. Пестель), «Пределы определенности», 1989 (А. Лемма, П. Маласка), «Первая глобальная революция», 1990 (рук. А. Кинг, Б. Шнейдер), «К лучшему мировому порядку», 1993 (Н. Розенсен, Б. Шнейдер), «Латинская Америка перед лицом тревог и надежд», 1993 (Н. Розенсен, Б. Шнейдер), «Способность управлять», 1994 (Е. Дрор), «Будущее океанов», 1996 (Э. Манн-Боргезе).

В 1993 в Ганновере состоялось совещание, посвященное 25-летию Р.к. На нем были приняты Декларация и Миссия Р.к., в которых клуб представил свой взгляд на будущее

Европы, обозначил первоочередные проблемы, решение которых поможет обеспечить мир, политическую стабильность и экономическое процветание. Среди намеченных задач — создать четкий образ мира, в котором хотелось бы жить человеку; оценить материальные, человеческие и моральные ресурсы, которыми располагает сегодня человечество; мобилизовать человеческую энергию и политическую волю на движение к новому глобальному сообществу. В 1996 на очередном совещании принят новый вариант Декларации, в которой фиксировалась роль Р.к. в качестве междунационального, неофициального «катализатора» глобальных изменений. Подчеркивалась также необходимость определять и анализировать новые глобальные проблемы до того, как они проявятся в кризисной форме.

В.М. Лейбин, Т.Ю. Сидорина

☐ *Форрестер Дж.* Мировая динамика. М., 1978; *Тинберген Я.* Пересмотр международного порядка. М., 1980; *Печчи А.* Человеческие качества. М., 1985; *Медоуз Д. и др.* Пределы роста. М., 1991; *Пестель Э.* За пределами роста. М., 1988; *Кинг А., Шнейдер Б.* Первая глобальная революция. М., 1991; Римский клуб. М., 1997.

РОЗЕНШТОК-ХЮССИ (Rosenstock-Huessy) Ойген Мориц Фридрих (1888-1973) — нем.-амер. философ и социолог. Род. в либеральной еврейск. семье, в юности пережил религиозный кризис и крестился. Занятия философией совмещал с практическими делами. В 1919-21 был редактором газеты автозавода «Даймлер-Бенц» в Штутгарте, в 1921-23 возглавлял Рабочую Академию во Франкфурте-на-Майне, в 1925 был вице-президентом Всемирной Ассоциации образования взрослых, в 1929-30 организовывал сельскохозяйственные трудовые лагеря для рабочих и студентов в условиях экономического кризиса. В 1933 эмигрировал в США, в 1934-36 — проф. Гарвардского ун-та, в

1936-57 — Дартмутского колледжа. Формирование взглядов Р.-Х. происходило под влиянием иудаизма, нем. классической философии, включая Л. Фейербаха, а также тех мыслителей, которых он называл «дизангелистами» (в противоположность «евангелистам» как носителям «благой вести») и которых резко критиковал — Дарвина, Маркса, Ницше*, Фрейда*.

В центре философии Р.-Х. — проблематика языка. Последний понимался им как надындивидуальная целостность типа *гештальта*, как эфир, в который погружены все люди. Язык — носитель всех впечатлений, когда-либо имевших место в пространстве и времени, именно он обеспечивает непрерывность совокупного человеческого опыта. На этой основе Р.-Х. пересматривает традиционное понимание соотношения языка и мышления и формулирует новый подход, который называет по-разному — «речевое мышление», «грамматический метод», «метаномика».

Человеческая история, согласно Р.-Х. протекает отнюдь не в физическом пространстве-времени. Каждая культура создает свое пространство и свое время, которые являются искусственными, но вместе с тем одинаковыми для всех членов данной общности. Культуры возникают из *диалогической ситуации* (см.: диалогическая философия*) в качестве ответа на вызовы принуждающих сил. Затем эти ответы абсолютизируются и изолируют культуры друг от друга. Христианство отрицает окончательность сформулированных различными культурами ответов, и Иисус Христос умирает для того, чтобы вместе с ним умерли те ценности, которые он собрал в своей душе. Таким образом, это не смерть за неизменные ценности, но смерть для старой жизни ради любви к новой, т.е. исход из старого мира. Вся история в концепции Р.-Х.

предстает как история спасения, и ее цель раскрывается как творение единого человеческого рода. В контексте этих идей, а также диалогического принципа Р.-Х. предложил также критику и программу преодоления традиционной метафизики*. При жизни его взгляды были известны лишь немногим его друзьям и студентам, хотя и оценивались достаточно высоко Тиллихом*, Л. Мэмфордом, Х. Коксом. Его концепция языка оказала влияние на амер. поэта У.Г. Одена.

А.И. Пугалев

☞ «Идет дождь», или Язык стоит на голове // Философские науки. 1994, № 1-6; Речь и действительность. М., 1994; Тебя и меня (Учение или мода?) // Философские науки. 1995, № 1; Die Sprache des Menschengeschlechts. Bde. 1-2. Heidelberg, 1963-64; The Christian Future, or the Modern Mind Outrun. N.Y., 1966; Out of Revolution: Autobiography of Western Man. Providence, 1993.

РОЛЗ (Rawls) Джон (р. 1923) — амер. философ. Его профессиональная карьера прошла в Гарвардском ун-те, где он получил докторскую степень, а затем до 1993 преподавал политическую философию. Р. — наиболее известный из современных политических философов. Он обновил политическую философию, которая, как казалось, безнадежно увязла в традиционных и неразрешимых спорах. Проблема, которую он взялся разрешить, является центральной для этой философской дисциплины — это проблема *справедливости* (justice). Почти все его работы — от ранней статьи «Справедливость как честность» до *tagnum opus* «Теория справедливости» (1971) и вышедшей в 1993 кн. «Политический либерализм» — посвящены одной этой теме.

Влияние работ Р. очень велико. Вряд ли найдется другая современная философская работа, которая могла бы сравниться по известности с его «Теорией справедливости». Эта книга была переведена на мно-

гие языки и проанализирована в бесчисленных статьях и книгах.

Свой подход к политической философии Р. базирует на том убеждении, что справедливость для этой дисциплины суть то же, что истина для логики и эпистемологии, добро — для этики или красота — для эстетики. Не может быть политической философии без теории справедливости. Важно также отметить, что Р. не претендовал на разработку некоторой *определенной* теории справедливости. Хотя его построения не носят метафизического характера и развивают именно политическое понимание справедливости, они могут рассматриваться как общее концептуальное поле для соперничающих теорий справедливости, по крайней мере рационального типа. Поэтому какую бы теорию справедливости кто-либо ни принимал, он должен считаться с концепцией Р.

Теория справедливости Р. является, во-первых, *индивидуалистической* и, во-вторых, *дистрибутивной*. Она индивидуалистическая в том смысле, что противопоставлена утилитаризму. Р. полагает, что утилитаризм не принимает во внимание факт существенных различий между индивидами. Для утилитаризма любой индивид — лишь точка локализации, в которой сходятся блага и полезности. Согласно же Р., индивиды отличаются во всем спектре отношений и особенно в том, как они воспринимают то, что может считаться благом. Поэтому его теория может применяться к индивидам, которые верят в различные моральные идеалы, т.е. она применима к плюралистическому обществу. Дистрибутивность его теории заключается в том, что ее цель состоит в анализе и оценке способов распределения справедливости или блага в обществе. В отличие от утилитаристской концепции распределения (которая постулирует, что блага должны быть распределены таким об-

разом, чтобы максимизировать полную или же среднюю общественную полезность), Р. основывает свою теорию на понятии *честности* (fairness).

Два элемента принципиальны для его концепции. Первый — это принцип *равной свободы*: любой человек должен располагать максимальной свободой, совместимой со столь же максимальной свободой других людей. Второе основание распадается на два аспекта. Первый — это принцип *равной доступности*, второй — принцип *различия*. Принцип равной доступности устанавливает, что все, что может представлять собой ценность, должно быть равно открыто для любого человека. Принцип же различия вызывает большие дискуссии. Р. утверждает, что социальное неравенство оправдано только тогда, когда оно приносит выгоду наименее благополучным членам общества. Иными словами, когда речь идет о справедливости той или иной формы неравенства, то в наиболее возможной степени следует отдавать предпочтение наименее обеспеченным гражданам. Именно этот принцип придает своеобразие истолкованию Р. идеи честности. По существу, можно сказать, что рассуждение должно направляться принципом равенства до того момента, который отмечает справедливость определенного уровня неравенства, коль скоро оно принесет сейчас или в будущем преимущество самым обделенным членам общества. Напр., менее талантливым людям должно уделяться больше социального внимания, чем более талантливым. Но при этом нельзя переходить грань, за которой такое распределение начинает разрушать ту выгоду, которую все общество, а значит и наименее обеспеченные его члены, получают от деятельности более талантливых индивидов. Аналогично дело обстоит и с помощью бедным, инвалидам, нетрудоспособным в тех ее формах, которые имеют социальное значение.

Из содержания принципов справедливости Р. ясно, что он имеет в виду *социальную* справедливость. Индивиды обладают равными правами на свободу как члены общества не потому, что это повышает или же наносит ущерб их благосостоянию или чувству справедливости. В самом деле, в таком обществе никто не может продать себя в рабство, даже если это приведет к повышению его благосостояния, имущества или даже счастья. В более общем плане роль принципов справедливости состоит не в том, чтобы сдерживать возможные несправедливые притязания. Они должны прилагаться к базисным структурам общества и потому относятся к инстанции, которая конституирует справедливый социальный порядок, т.е. является основой хорошо упорядоченного общества.

Предлагая такие принципы справедливости, Р., однако, сталкивается с двумя серьезными проблемами. Во-первых, воспримут ли люди общество, которое будет устроено на этих принципах? Во-вторых, будут ли они устойчиво придерживаться или терпеть их? Иначе говоря, речь идет о возможности существования, о реальности справедливого общества, а затем — о его стабильности. Решая эти проблемы, Р. опирается на ряд хорошо известных теорий. В его концепции видны следы трех главных влияний: (1) политической философии, связанной с идеей общественного договора; (2) этики Канта; (3) современных теорий рационального выбора.

Р. показывает, что принципы справедливости как честности будут выбираться рационально мыслящими людьми при условии, что они сами честны. Для обоснования этого он ссылается на традицию теорий общественного договора. Вместе с тем в любом реальном обществе существует большее или меньшее число привилегированных субъектов. Поэтому, вообще говоря, не очевид-

но, что они согласятся изменить существующие социальные институты и ввести принципы справедливости как честности. Но если они представлены перед гипотетической ситуацией, в которой они должны подписать изначальный договор, на принципах которого они должны будут жить, то они могут принять принципы справедливости как честности. И они в самом деле сделают это, если они будут поставлены в ситуацию, которую Р. обозначает понятием «занавес неведения». Предположим, что люди, которые составляют и подписывают первоначальный социальный контракт, закладывающий основополагающие структуры общества, не в состоянии знать, каким будет их статус в этом обществе. Тогда, как доказывает Р., они сделают выбор в пользу жизни в обществе, которое построено на принципах справедливости как честности. Иным путем к такому же выводу можно прийти, если предположить, что люди, как кантовские моральные существа, решают найти принципы, которые обладают универсальной значимостью. Тогда опять же, рассуждая и решая как моральные субъекты, а не как случайные индивиды, они будут склонны принять, полагает Р., жизнь в соответствии с принципами справедливости как честности.

Так, опираясь на деонтологию Канта и контракционистскую политическую философию, Р. верит, что принципы справедливости как честности будут выбраны людьми, решающими этот вопрос в обстоятельствах, которые сами «честны». Однако будут ли они сохранять свою приверженность этим принципам когда «занавес неведения» спадет? Это вопрос о стабильности. Его «Политический либерализм» большей частью посвящен этой проблеме. Для ее решения он использует современную теорию выбора. Он верит в то, что в своей «Теории справедливости» он смог показать, что рациональные люди в условиях занавеса неведения

будут склонны принять не утилитаризм, но справедливость как честность (они выберут не максимизацию общей или же усредненной социальной полезности, но максимизацию блага наименее привилегированных членов общества, — это так называемый «максиминизирующий» (maximin) принцип выбора). Однако это утверждение довольно трудно защитить. В своей последней книге Р. проводит различие между *рациональностью** и *разумностью* и доказывает, что разумные (reasonable) люди предпочтут выбрать жизнь в соответствии с принципами справедливости как честности. Поступая так, они будут, как разумные люди, также и рациональными (rational). Р. полагает, что он развил политическую, а не метафизическую или моральную теорию. Так, эта теория не является теорией рационального выбора, это теория политического выбора. Он верит, что люди, придерживающиеся различных метафизических или моральных принципов, но живущие в одном обществе, когда будут решать под «занавесом неведения» и в честной обстановке, на основе каких принципов они предпочли бы жить, они выберут справедливость как честность, поскольку это гарантирует им то, что Р. называет «перекрывающий консенсус». Но опять же, это будет справедливо только применительно к людям, которые придерживаются *разумных* метафизических или моральных теорий, поскольку справедливость как честность может быть выбрана только в обстоятельствах разумного плюрализма*, но не при полном плюрализме или индивидуализме. В этом смысле Р. теперь представил свою теорию как теорию политического либерализма, а не некую общую политическую философию.

Это обстоятельство стало ясным в дискуссии между Р. и Хабермасом*, опубликованной в 1995. Хабермас принимает многое в теории Р., но, помимо прочего, критикует

его как за недостаточную общность теории, так и за подведение всего будущего политического развития под принципы справедливости как честности. Если конституция станет базироваться на этих принципах, то конституционное развитие завершится. В ответ Р. заявил, что в этом не было бы ничего плохого.

*Владимир Глигоров
(Белград/Стокгольм)*

- ☞ Теория справедливости. Новосибирск, 1995; Political Liberalism. Columbia, 1993.
- 📖 Reading Rawls. N.Y., 1975; Хёффе О. Политика право, справедливость. М., 1994.

РОРТИ (Rorty) Ричард (р. 1931) — амер. философ. С 1982 — проф. гуманитарных наук ун-та Вирджинии. Философия Р. сочетает в себе идеи американского прагматизма* и нео-прагматизма с постничеанской традицией европейской философии и историцизмом*. Характеризуя свою концепцию как метафилософскую, Р. настаивает на отказе от эпистемологии* и метафизики*. Он не считает оправданным трактовать процесс познания как серию более или менее удачных попыток адекватно представить (репрезентировать) действительность с целью максимального приближения к сущности, глубинной природе вещей. Задача обнаружения истины заменяется установкой на выработку описаний действительности, которые были бы как можно более полезны в рамках той или иной специфической ситуации. Обращение к критерию полезности вытесняет процедуры апелляции к абсолютам, лишает универсалии привилегированного статуса. Всеобщее не может составлять предмет философии, полагает Р., ибо ничто не существует вне времени. Ничему не дано быть вечным и неизменным, свободным от детерминированности конкретным историческим контекстом и застрахованным от воздействия случайностей.

Специфически человеческим инструментом, о степени полезности которого, согласно Р., имеет смысл ставить вопрос, является язык. При этом Р. подчеркивает отличие своего подхода от раннего варианта аналитической философии*, где языку отводилось место, некогда принадлежавшее *сознанию*, и где оппозиции между субъектом и объектом, явлением и реальностью, условным и безусловным, относительным и абсолютным подвергались «лингвистифицированию». В контексте развиваемого Р. *аналитического неопрагматизма* язык — это орудие, с помощью которого человеку удается более или менее эффективно действовать в окружающем мире. В связи с постоянно меняющимися обстоятельствами оперирующий языком человек подвергает свой инструмент периодической трансформации. Тот факт, что конкретный тип языка является продуктом времени и случая, обуславливает поливариантность одновременно циркулирующих в обществе дискурсов*. Соответственно немаловажной оказывается задача обеспечения коммуникации* между носителями разных языков.

Определенную интерпретационную функцию Р. закрепляет и непосредственно за философией. В освобождении философии от метафизической проблематики Р. не усматривает признака «смерти» или «конца» философии. Ибо у философии, полагает он, отсутствует проблемное ядро, утрата которого угрожала бы ее существованию. Философию оберегает от «смерти» тот факт, что она не обладает внутренней целостностью. Философские концепции слишком разнолики, чтобы можно было подорвать какое-то общее для них фундаментальное основание. По этой же причине неправомерно производить с так называемой «нейтральной полосы» (некой гипотетической разделяемой всеми системе предпосылок) оценку философских концепций как в большей или мень-

шей степени близких к истине. Каждая концепция есть скорее своего рода набор инструментов, средств, в той или иной мере полезных для решения конкретных проблем. Философские учения, у которых, по Р., нет долговременных будущих перспектив, он сравнивает с лестницами, которые позволяли произвести определенный тип работ, но со временем отставлялись в сторону за ненадобностью, как не соответствующие новому кругу возникших проблем. Лишняя философия метафизической устремленности, Р. низводит ее с пьедестала гаранта знания, возвышающегося над специальными научными дисциплинами. Философия перестает рассматриваться в качестве обладательницы априорного знания, занимающей привилегированное место в культуре. Указывая на все более отчетливо выраженный отказ от теории в пользу поведения, Р. склонен считать философа представителем одной из литературных традиций.

Наиболее принципиальным и не поддающимся синтезу является, согласно Р., различие между двумя типами философствования — частным по направленности, имеющим дело с вопросами индивидуальной автономии, самосовершенствования личности, с одной стороны, и общественно-ориентированным, нацеленным на построение более справедливого общества — с другой. Он полагает недопустимым считать одно из двух направлений в качестве приоритетного и подчиняющего себе другое. В его собственной концепции оба этих компонента присутствуют в качестве комплементарных. Р. придает большое значение индивидуальному становлению при условии, что инициирует и реализует этот процесс сама личность согласно собственному проекту, независимо от внешних авторитетов. Однако он подчеркивает, что стремление к совершенствованию не должно распространяться за пре-

делы частного пространства, тем самым ущемляя аналогичные права других. Применительно к социально ориентированному философствованию Р. считает существенной чуткость к боли, унижению, которые переживают окружающие. Общественная солидарность возрастает по мере того, как люди обретают способность к состраданию все более широкому кругу сограждан.

Свободу Р. определяет как признание случайности. При этом под случайностью подразумевается ограниченность (предельность) пространства влияния и срока существования отдельного социального явления, а также его обусловленность конкретным историческим контекстом. Акцентируя случайный характер социальной действительности, Р. придает большое значение установке на изменение положения дел к лучшему. Именно с относительной предпочтительностью возможного будущего по сравнению с настоящим связан интерес Р. к процессам трансформации, исторической реконтекстуализации. При этом он выступает за изменения нерадикального типа — именно такие изменения согласуются с принципами демократического общества. Связывая свою философию с «надеждой», а не с «познанием», Р. сознательно придает собственной мысли оттенок романтизма и утопичности.

Задачу осмысления эпистемологических трудностей, с которыми сталкивались философы со времен Платона и Аристотеля, Р. формулирует уже в 1967, выступая редактором кн. «Лингвистический поворот» (*The Linguistic Turn*). Более развернуто он представил свою позицию в монографии «Философия и зеркало природы». Знаменательно, что эта книга была воспринята в нефилософских кругах США со значительно большим интересом, чем среди коллег Р. Подобная реакция явилась следствием несоответствия между фактическим статусом анали-

тической философии и тем анализом, которому различные ее течения подверглись с его стороны. В этот период подход Р. особенно тесно был связан со взглядами У. Селларса* и Куайна*. Опираясь одновременно на критику картезианства у Витгенштейна*, Хайдеггера* и Дьюи*, Р. настаивал на сближении аналитической философии с постнищенской традицией континентальной философии на базе прагматизма как постметафизической методологии. Выбор им вектора «от эпистемологии к герменевтике*» способствовал выходу за дисциплинарно-философские границы. Этот выход отчетливо обнаружился в таких работах как «Последствия прагматизма» (1982), «Случайность, ирония и солидарность» (1989), а также в двухтомном собрании эссе — *Philosophical Papers* (1991). Внимание Р. все более привлекает литература, существенно потеснившая в рамках современной культуры религию, науку и философию. Вместе с тем важное место в его размышлениях занимают проблемы либерального демократического общества.

А.А. Сыродеева

☞ Еще один возможный мир // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991; Хабермас и Лиотар о постсовременности // Ступени. Философский журнал. СПб., 1994, № 2(9); Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.; Философия и зеркало природы. М., 1996; *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979; *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, 1982; *Philosophical Papers*. 2 v. (V. 1: Objectivity, Relativism, and Truth; V. 2: Essays on Heidegger and Others). Cambridge, 1991.

📖 Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997; *A. Malachowski, J. Burrows (Eds.)*. Reading Rorty. Cambridge, Mass., 1990; *K. Kolenda*. Rorty's Humanistic Pragmatism // *Philosophy Democratized*. Tampa, 1990; *D.L. Hall*. Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism. Albany, 1994; Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics. *H.J. Herman et al. (ed.)* L., 1995.

РОТХАКЕР (Rothacker) Эрих (1888-1965) — нем. философ, представитель культурно-антропологической ветви философской антропологии*.

Свою концепцию человека Р. разработывал под влиянием идеи исторической обусловленности познания и концепции «наук о духе» Дильтея*. Р. стремился объяснить человека во всей целостности его существа, выдвинуть такую трактовку его природы, в которой эмпирическая предметность и духовная субъективность выступали бы в органическом единстве. Он не считал продуктивным ни чистый эмпиризм, ни чистый априоризм. *Эмпиризм*, согласно Р., в конечном итоге рассматривает человека лишь в качестве объекта, как вещь среди вещей, и упускает из виду его творческую природу, в то время как *априоризм*, акцентирующий творческую сущность человека, постоянно обнаруживает неспособность связать свои принципы с историей, с опытом, показать, как они возникают из самой жизни. Априоризм противопоставляет объективным порядкам и закономерностям лишь абсолютизированную субъективность: сознание, Я, душу, дух, разум. Задачу своей концепции Р. видит в том, чтобы преодолеть абсолютизацию как «предметности», так и духовности человека, представить последнего в качестве живой и творческой исторической личности.

В работе «Слои личности» (1938) Р. развивал психологическую концепцию человека. Целостное существо личности, по Р., состоит из трех основных слоев: вегетативной и животной жизни человека, определенного влечениями и чувствами «Оно» и, наконец, мыслящего и самосознающего «Я». В этих взаимосвязанных, но не редуцируемых друг к другу слоях существуют те же закономерности, что и в соответствующих слоях бытия. В отличие от антропологии Гелена*, в которой человек рассматривается и истолков-

вывается главным образом на основе негативных характеристик его биологической неспециализированности, Р. основное внимание уделял позитивному определению свободы человека, его открытости миру и его деятельной активности. Человек у него выступает как творец и носитель культуры, а сама культура рассматривается как специфическая форма выражения творческого ответа личности на вызов природы, как стиль жизни и способ ориентирования в мире. Принимая общую для философской антропологии характеристику человека как существа, дистанцированно относящегося к внешнему миру и к самому себе, Р. не соглашается с положением о том, что человек в силу своей открытости миру не имеет окружающей среды. Эту проблему Р. решает на основе учения Икслюя* об окружающей среде животного. Согласно Икслюю, реальный мир существует для животного лишь в той части и в тех отношениях, свойствах и качествах, которые служат удовлетворению его врожденных потребностей. В соответствии с этим подходом, Р. констатирует различие конкретных исторических культур в рецептивном отношении, т.е. в соответст-

вующей их измерениям избирательности. Подобно тому как физиологический порог сознания пропускает через себя лишь определенные возбуждения, так же и некий «культурный порог» пропускает через себя лишь то, что может иметь значение для собственного стиля жизни индивида. Животное имеет лишь окружающую среду, которую «выделяет» ему природа. Человек же имеет мир, который лишь тогда суживается им в результате его конституирующей деятельности до определенной «окружающей среды», когда из общего мирового целого вычленяются определенные «духовные ландшафты». Конституирование человеком жизненного мира культуры происходит, по Р., прежде всего благодаря языку, а также биологически и экзистенциально заинтересованному переживанию действительности.

Б. Т. Григорьян

- ☐ Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Bonn, 1926; Geschichtsphilosophie. Bonn, 1934; Probleme der Kulturanthropologie. Bonn, 1948; Mensch und Geschichte. Bonn, 1950; Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn, 1966; Philosophische Anthropologie. Bonn, 1966.

С

САМОСТЬ — см.: *Идентичность*

САНТАЯНА (Santayana) Джордж (1863-1952) — амер. философ. Род. в Испании, в детстве с семьей переехал в США, где прожил около сорока лет. С 1920 жил в Риме. Изучал философию в Гарварде, где его учителями, а затем коллегами по работе были Джеймс* и Дж. Ройс. С. разработал обширную метафизическую систему, он автор многочисленных работ по эстетике, культуре и литературе, блестящий стилист. Будучи апологетом «аристократии духа», С. рассматривал поэзию, религию, искусство как высшие формы человеческой деятельности и противопоставлял их науке как чисто технической системе символов, имеющей операциональное значение. Задачу философии видел не в теоретическом объяснении мира, а в выработке моральной и эстетической позиции, своего рода «нецерковной религии». В гносеологии С. придерживался критического реализма* в форме противопоставления идеальных сущностей и природного существования. Убеждение человека в реальности вещей он связывал с биологической «животной верой», в то время как бытие сущностей — с данностью в опыте интуиции. Истина трактуется им как биологическое приспособление с помощью сущностей (рабочих символов) для ориентации в среде.

В сочинении «Царства бытия» (*The Realms of Being*. V. 1-4. N.Y., 1927-1940) он называет «царства»

асpekтами морального опыта, однако фактически рисует картину мира, в которой пытается совместить платоновский идеализм с натурализмом*. Основополагающей реальностью в этой системе является «царство сущности», или бесконечный каталог всех возможных непространственных, вневременных, несубстанциальных идеальных качеств. С. называл себя материалистом на том основании, что признавал существование материальной субстанции — «царства материи». Однако характеристики материи определяются у него сущностями. Реализованные в существовании сущности помещаются им в «царство истины», являющееся сегментом «царства духа», которое, в свою очередь, определяется С. как некое космическое горение, проявляющееся в субъективной человеческой психике и делающее возможным интуицию сущностей. Его работа «Господство и власть» (*Dominations and Power*. N.Y., 1951) представляет собой консервативную рефлексию относительно социального и политического устройства мира.

☞ *The Sense of Beauty*. N.Y., 1896; *The Life of Reason*. N.Y., 1905-06; *Scepticism and Animal Faith*. N.Y., 1923; *Dialogues in Limbo*. N.Y., 1926; *Platonism and the Spiritual Life*. N.Y., 1927; *Persons and Places*. V. 1-3. N.Y., 1944-1953.

САРТР (Sartre) Жан Поль (1905-1980) — франц. философ, романист, драматург, литературный критик, политический теоретик.

Один из главных представителей франц. феноменологии*, основатель атеистического экзистенциализма*. В разработке основных тем своего философствования С. отталкивается от идей Декарта, Гегеля, Кьеркегора, Маркса, Гуссерля*, Хайдеггера*. Стремясь «дать человеку одновременно его автономию и его реальность среди реальных объектов», С. отвергает любые формы редукции «человеческой реальности» к идее, причинам или структурам. В механистическом материализме С. усматривает превращение человека в простую комбинацию молекул, не отличимую от других молекулярных комбинаций; в гегелевском идеализме — редукцию отдельного сознания к идее, Духу, Целому; в структурализме* — превращение человека в пассивный продукт истории; в психоанализе* — сведение человека к «статусу аналитического объекта», механическую редукцию последующих связей и отношений к предшествующим и обуславливающим. Детерминированное, т.е. «мотивированное внешним образом», сознание не является сознанием в философском его понимании. Существо и судьба человека заключается как раз в том, что он не определяется извне в непрерывности «каузального порядка мира», а дает себе собственный закон своего существования, дает себе свое основание. С. стремится определить и удержать собственно философский уровень рассмотрения человеческого бытия в мире и таким образом спасти философию и человека, восстановив в пространстве современной философской мысли, изрезанной различными формами детерминистского редукционизма*, свободу человека как его способность к автономии (самоопределению). Это дало основания для оценок С. как «последнего философа», «последнего метафизика», последнего представителя философии *cogito*,

завершившего эту традицию и исчерпавшего ее возможность.

Собственно философская проблема, по С., состоит не в том, чтобы установить, «децентрирован субъект или нет» (в известном смысле «он всегда децентрирован»), т.е. не в том, чтобы узнать, «что сделали из человека», а в том, чтобы познать, «что он делает из того, что из него сделали». Первое суть структуры, изучением которых заняты гуманитарные науки; второе — это «сама история», «реальное преодоление этих структур в тотализирующей практике». На этой способности человека «превосходить данную ситуацию, сохраняя ее», С. строит свое понимание специфики человеческого существования как свободы и обосновывает отличие собственно философского вопрошания о человеке от гуманитарных наук как аналитических исследований, относящихся к области «уже расчлененного человека». Философия для С. есть спрашивание о «субъекте, тотализирующем историю», «усилие тотализированного человека вновь овладеть смыслом тотализации»; она «располагается на стыке», а философ — это тот, «кто пытается помыслить это преодоление».

Приняв в качестве исходной ситуацию «смерти Бога», С. пытается показать, что человек не только возможен в этой ситуации, но как раз в этой ситуации он вообще и возможен, ибо только в ней человек в состоянии сохранить свою свободу, авторство и личную ответственность. «Отсутствие Бога более не есть закрытие: это открытие бесконечного. Отсутствие Бога является более великим, более божественным, нежели Бог» («Тетради о морали», 1983). Онтология* и этика С. берут на себя задачу окончательно очистить мыслительное поле от «субститутов» Бога, устранив из него остатки явных и неявных отсылок к трансцендентному. Уже в первой философской работе «Транс-

ценденность Эго» (1934) С. разрабатывает теорию структуры сознания, важную для понимания всего его последующего творчества и повлиявшую на характер современных исследований смысловой организации человеческого опыта (Делёз* и др.). Внимание С. сосредоточено на поиске сферы «абсолютного сознания» как «трансцендентальной сферы свободы», «первого условия и абсолютного источника экзистенции». С. отвергает идею присутствия трансцендентального и эмпирического Я в сознании. Анализ *иррефлексивного сознания* приводит С. к выводу о его онтологическом приоритете, автономии, имманентном («предварительном») единстве и дает ему возможность разграничить собственное сознание и «психическое». Сознание вычленяется как «сознание сознания трансцендентного объекта», «непозиционное сознание себя» и описывается как прозрачность для самого себя, «абсолютная интериорность», «ничто», пустота, «абсолютное существующее в силу несуществования». Психическое — это возникающая в рефлексии и постигаемая в ней конструкция Я как идеальное и косвенное единство человеческих действий, состояний и качеств («трансцендентностей»). Сознание «высвобождается», «очищается» от Эго как «трансцендентного объекта для сознания», как «объекта мира» и «в мире». Трансцендентальное поле (сознание), освобожденное от эгологической структуры, объявляется сферой свободы, творящей *ex nihilo*. В работе «Воображение» (1936) С. исследует способность сознания к отрыву от реального и полаганию ирреального, трактует образ не как «вещь в сознании», а как сознание, акт. В «Очерке теории эмоций» (1939) он рассматривает значение эмоции в качестве определенного способа понимания человеком мира и его магической «трансформации», «организованной формы человеческого

существования», которая характеризуется финальностью и является целенаправленной. Деградируя в магическое поведение, сознание стремится убежать от «трудного» мира, уничтожить его. Работа «Воображаемое» (1940) посвящена анализу интенциональной структуры образа, фиксации в эйдетической рефлексии сущности воображения и его отношений с реальным. Воображение для С. — один из способов (наряду с аффективностью и действием) преодолевать реальное, конституируя его в «мир». Условия возможности воображения — свобода сознания, способность «отрицать тотальность реального», «неантцизировать» его с частной точкой зрения и конституировать в частную ситуацию. Ситуации для С. суть «различные непосредственные способы восприятия реального как мира». Сознание переживает свое отношение к реальному как ситуацию. Полагая существующее, оно тем самым преодолевает его в направлении к тому, относительно чего оно само есть «пустота», «нехватка». Ирреальное объявляется имплицитным смыслом реального, мир — неантцизированным фоном воображаемого, а сознание, или «ничто», — материей преодоления мира к воображаемому.

Дальнейшее развитие эти темы получают в основном произведении С. — трактате «БЫТИЕ И НИЧТО: Опыт феноменологической онтологии» (1943). Трактат представляет целостное изложение фундаментальных методологических принципов, онтологических положений и метафизических оснований сартровского экзистенциализма. Его основные вопросы таковы: Что такое бытие? Каковы подлинные отношения сознания с миром? Каков глубинный смысл связи человек/мир? Чем должны быть человек и мир, чтобы между ними была возможна связь? Исходным для С. является рассмотрение непосредственно (до-

рефлексивно) данного в человеческом опыте мира как феномена*. Анализ феномена приводит С. к вычлениению в нем двух радикально противоположных регионов бытия: бытия феномена (*бытия-в-себе*) и сознания, или бытия дорефлексивного *cogito* (*бытия-для-себя*). Содержание трактата составляет описание их глубинного онтологического смысла и анализ фундаментальных бытийных отношений между ними. Общий ход исследования таков: от факта существования разнообразных эмпирических поведений человека (вопросание, ожидание и др.) восходить к их значению, к вопросу: чем должно быть сознание (человеческая реальность), чтобы эти поведения были возможными? «Каждое из человеческих поведений, будучи поведением человека в мире, может раскрыть нам одновременно человека, мир и связь, которая их объединяет». Поскольку в результате вопрошания, ожидания и т.п. в мире появляется возможность негации, отрицания, С. ищет источник последнего. Онтологический смысл бытия-в-себе есть абсолютная позитивность, не нуждающаяся для своего существования в сознании, наполненность, «склеенность» самим собой, непрозрачность, самоотждествленность. Оно «просто-напросто есть», оно «есть то, что оно есть», и этим исчерпывает себя. Бытие-в-себе есть простая данность живому сознанию и — в качестве таковой — случайность как «существование без основания». Оно «не знает инаковости», не способно полагать самого себя как инаковость, вступать в отношение с самим собой и с другим бытием. Бытие-в-себе — все, среди чего (и на фоне чего) сознание открывает себя в мире, в «ситуации». Это — предметный мир, социально-исторические и географические обстоятельства человеческой жизни, психофизиологическая конституция человека, его влечения, склонности, привычки, характер, «Я»,

мотивы, прошлое человека, в том числе и психическое прошлое, непосредственно предшествующее настоящему и др. Поскольку «бытие может произвести только бытие», отрицание может прийти в мир только от бытия, которое в своем бытии само является отрицанием, т.е. от бытия-для-себя. Его онтологический смысл — «тотальная пустота», «дыра в бытии», отрыв от мира и себя самого, дистанцирование, «присутствие-с-собой», бытийная недостаточность, несамотождественность. Оно «есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть», оно «должно быть тем, что оно есть», а не просто «быть». Бытие-для-себя — выбор, свободное (не детерминированное ничем внешним) проектирование себя к своим возможностям. Существовая «из себя», оно, однако, не может быть «основанием своего бытия-как-ничто-бытия»: оно есть причина только своего способа быть «ничто-бытия». Это означает, что, будучи «сознанием чего-либо», направленностью на объект, трансцендированием, живой процессуальностью, обнаружением и раскрытием мира, сознание обладает «заимствованным» бытием. Его реальность состоит лишь в том, что оно есть «неантизация бытия», причем неантизация индивидуального и сингулярного в-себе-бытия, а не бытия вообще». В этом — фактичность сознания как его «вечный удел»: неизбежность свободного акта и неизбежность его приуроченности к обстоятельствам его осуществления. Неантизация означает, что данное как бы окутывается «муфтой сознания», дистанцируется, нейтрализуется, подвешивается в неопределенности внутри проекта («еще-не-существующего») в силу возможности для человека разных выборов своего способа быть в мире, среди вещей и Других. «Не-бытие» всегда возникает в границах человеческого ожидания, или проекта; отрицание появляется на

первоначальном фоне отношения человека к миру. Таким образом, в силу неантизирующего и проектирующего посредничества сознания бытие получает «характер феномена», и вместо «нерасчлененных масс бытия» имеет мир как «конкретная и сингулярная тотальность». Ключ к пониманию механизмов связи сознания с данностью и конституированием мира — в означающей деятельности сознания. А условием того, чтобы тотальность существующего обнаруживала себя как «мир» со всеми его человеческими квалификациями типа «дистанция», «разрушение», «отсутствие», «препятствие», является свобода как способность сознания производить «ничто, избалирующее его от существующего», как способность человека в этом зазоре трансцендирования посредством своего проекта вступать в отношении к данному, наделяя его смыслом.

Различные грани этого в действительности единого и неделимого движения и описываются С. в терминах неантизация, трансцендирование, превосхождение, отношение, выбор, проект, смысл, свобода, усиление «дать себе основание». Сознание называется «несубстанциальным абсолютом», очагом продуцирования свободных актов, организующих существующее в «ситуацию». Появление в мире «основания» (или отношения человека к данному как его способ «дать себе» то, что ему просто «дано») есть возникновение сознания как «абсолютное событие». Этот момент самоопределения человека в бытии, ставящий его «вне бытия», есть точка ослабления структур бытия, его «разжатию», разрыва его каузальных серий и появления в нем «трещины». Свобода, противопоставляемая случайности, задается как постоянная необходимость для человека «давать себе данное», т.е. «возобновлять» его в пространстве своего собственного переживания (интерпретации*), изобре-

тая тем самым свой собственный способ быть человеком в мире. Хотя человек выбирает свой способ бытия на фоне абсолютной случайности своего «здесь-бытия», он держит в своих руках все нити, связывающие его с миром. Не выбирая свою эпоху, он выбирает себя в ней. Он должен быть одновременно фактичностью и трансцендированием, должен постоянно изобретать, строить себя «вплоть до мельчайших деталей». Он ничего не претерпевает: любого, даже самого пассивного поведения он «придерживается», любое его состояние, действие и бездействие ангажирует его свободу. «Сырого данного» для человека и в человеке нет: он сам постоянно «встраивает» в свой универсум свою фактичность и даже Другого, самим проектом своего бытия решая вопрос об их значении для него и делая это значение структурой своих переживаний и действий. Прошлое, как и вся фактичность, оказывается своего рода «заложником» свободы, ибо всегда интерпретируется актуальным сознанием. Анализируя ситуацию как нерасторжимый синтез данного и сознания, фактичности и свободы, С. показывает, что ситуация реализуется только посредством человеческого выбора и действия, данное раскрывается только в свете цели, авторство человека имплицитно в его ситуации. Поскольку переживание, интерпретация данного (в том числе состояния и события) — его конститутивная часть, данное объявляется С. «проблематичным», а свобода в каждом человеке — основанием ситуации, мира, истории. Отождествляя субъективность с «сознанием сознания», «Бытие и ничто» полагает ее в качестве источника всех связей и отношений мира, в качестве структуры бытия. Итак, на вопрос: каков смысл бытия, поскольку оно содержит в себе и «в-себе», и «для-себя»? С. отвечает: бытие есть подвижный «эскиз квазитотальности», конкретная ар-

тикуляция (синтез) бытия-в-себе сознанием и, в конечном счете, «индивидуальная авантюра». (В другой работе он скажет: бытие — это то, на что мы отраживаемся). Онтология открывает в этом «событии», которое и есть мир», еще один — третий — регион. Это идеальный регион «причины себя» как ценности. Будучи сопряженной с проектирующим сознанием, ценность возникает одновременно с ним; из нее сознание извлекает для самого себя свое значение как сознания. Таким образом, ценность приходит в мир посредством человеческой реальности; она символизирована в конкретных выборах человека. Идеальное присутствие «причины себя» как ценности составляет единую тему всех выборов человека, под ее знаком сознание проектирует себя, стремясь стать позитивностью, тотальностью в-себе-для-себя, т.е. бытием, которое было бы одновременно основанием своего бытия (Богом, *ens causa sui*).

Проект быть Богом образует глубинную, хотя и нереализуемую структуру личности. «Человек делает себя человеком, чтобы быть Богом», сознание есть «беспрерывно возобновляющийся проект дать основание самому себе в качестве бытия и постоянный крах этого проекта». Объявляя человека «беспольной страстью», С. видит его удел в этом усилии сделать так, «чтобы причина себя существовала», чтобы «рождался Бог». Понятию *ens causa sui* принадлежит главное значение в исходной системе координат, задающей перспективы видения, правила распределения и артикуляции смыслов в онтологии С., дифференцирующей регионы бытия по принципу наличия у них либо бытия, либо способности к самопричинности и ищущей механизм их синтеза в «мир». В своих суждениях о реальном С. исходит из метафизического предположения «недостающего», «невозможного» — бытия, которое

было бы «основанием своего бытия». Для С. это — тотальное (идеальное) бытие. Определяясь априорным «доонтологическим пониманием *ens causa sui*», он описывает реальное как «постоянную дезинтеграцию» по отношению к идеальному (невозможному) синтезу, «неудавшееся усилие достичь достоинства причины себя». «Бытие и ничто» развивается, таким образом, идею свободы (авторства, проекта) человека как конститутивного элемента бытия и принципа интеллигибельности мира и человеческого существования в нем. Поскольку сознание предстает «всегда уже осуществленным» в мире, всегда уже продействовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде «тотальностей», задача феноменолога, по С., — обнаруживать и расшифровывать следы его присутствия в мире. Движимый «страстью понимать людей», «конкретное» и утверждая, что нельзя «а priori и онтологически определить то, что возникает во всей непредвидимости свободного акта», С. разрабатывает метод экзистенциального психоанализа. Как метод философской антропологии* он будет применяться и развиваться С. в его биографических исследованиях о Бодлере, Ж. Жене, Флобере, Малларме. Онтологическое описание ценности, фундаментальных целей и возможностей человека закладывает основы и принципы этого метода дешифровки, фиксации и концептуализации эмпирических поведений, вкусов и склонностей индивида, «выявления бытия» через понимание его символических выражений и, тем самым, прояснения фундаментального проекта личности. Он открывает ее «фундаментальный акт свободы» как первопричину ее состояний и действий. Не сводясь ни к одному из конкретных эмпирических проектов, фундаментальный проект есть их значащее ядро, их единый логический смысл и значение. Он должен служить «ос-

нованием для совокупности значений, конституирующих реальность». Поскольку дорефлексивное *cogito* есть «непосредственное и не-когнитивное отношение себя к себе», а сознание является «сознанием насквозь», С. считает фундаментальный проект «тотально сознательным» (переживаемым). Он различает осознанность и познанность, оспаривает идею бессознательного Фрейда*, доказывая «коэкстенсивность» психического факта сознанию. Сознание объявляется «мерой бытия» психического, дорефлексивное *cogito* — «законом существования сознания», условием картезианского *cogito*, непрменным спутником всех состояний и действий человека, обеспечивающим сознательное личностное единство и сознательный характер авторства человека. Будучи непосредственным «присутствием-с-собой», сознание обладает деструктивной силой «свидетеля своего бытия». Поэтому человек «всегда натывается на свою ответственность». У него «нет алиби»: все в нем и вокруг него — его «индивидуальное предприятие», суверенный выбор. Отсюда и экзистенциальная тоска как осознание своего безусловного авторства и ответственности, неоправдываемости своих выборов и постоянной возможности их изменить. С. разоблачает «дух серьезности», различные формы недобросовестности, маскирующие от человека его неустрашную участность в бытии, показывает их несокрытость от самого человека.

В трактате исследуется также проблема Другого, выявляется радикальное отличие отношений между двумя сознаниями от отношений сознания с бытием-в-себе. Исходя из того, что в случае с Другим отношения отрицания и трансцендирования взаимны, С. говорит о «конфликте двух свобод», «скандале множественности сознаний» и его неустрашимости в рамках онтологии. И острый драматизм отноше-

ний между сознаниями, и — одновременно — возможность их бытийного единства связываются с проблемой их взаимного «признания».

В послевоенный период академическая направленность философских интересов С. существенно трансформируется. Страстная и искренняя ангажированность в политическую и общественную жизнь эпохи, стремление бороться за права угнетенных и обездоленных побудили его отойти от «абстрактной и изоляционистской» точки зрения «Бытия и ничто» и заняться исследованием судьбы индивидуальной свободы в конфликтном поле исторической интерсубъективности, во внешнем мире с его отчуждением, насилием, гнетом нужды и «редкости» (нехватки средств удовлетворения потребностей). От философии сознания и герменевтики экзистенции* он переходит к разработке антропологической практики. Исследуя открываемый в индивидуальной практике «опыт необходимости», заменяя онтологический примат бытия-в-себе «приматом Истории» и связку «свобода/случайность» связкой «свобода/необходимость», С. ставит перед собой задачу определения условий интеллигибельности истории, которую делает человек и которая делает человека. В этом контексте С. размышляет о природе и специфике существования объектов и структур социального поля, происхождении и онтологическом статусе исторической необходимости, ее отношениях со свободой и случайностью в истории, возникновении отчуждения* человека, формах его переживания и преодоления. Видя в историческом материализме Маркса «самую решительную попытку осветить исторический процесс в его тотальности», он решает дать его экзистенциальное обоснование, соединить его с экзистенциализмом. Введение экзистенциального проекта в марксизм* будет, по С., введением в универсальное знание об

истории неустрашимого своеобразия «человеческой авантюры», возвращением историческому событию его характера «переживаемого события» и множественности его измерений.

Программа трансформации марксизма в «структурную и историческую антропологию» представлена С. в работе «Экзистенциализм и марксизм» (1957). С дополнениями и под названием «Проблемы метода» она издана в составе первого тома труда «КРИТИКА ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО РАЗУМА» (1960; второй, незавершенный том опубликован в 1985). «Критика диалектического разума» — попытка С. философски обосновать структурную и историческую антропологию, разработать метод «понимающего познания» истории как беспрестанной тотализации и человека как агента и продукта истории. Цель С. — выявив «тип интеллигибельности» реконструкции Марксом исторического процесса и, проявив рациональные основания очевидности его диалектического опыта, определить и обосновать диалектическую рациональность как новую структуру бытия и опыта. Рассматривая практику и ее результаты одновременно с точки зрения объективации (человека, воздействующего на материю) и объективности (тотализированной материи, воздействующей на человека), С. описывает историю как соединение посредством практики людей обстоятельств (условий) и проекта (их превращения). Основание новой рациональности образует индивидуальная практика, проектирующая и осознающая (непосредственно переживающая) себя, производящая объекты и структуры социального поля и поддерживающая их в их существовании: «прежде чем быть движущей силой, противоречие является результатом». Оба тома «Критики...» объединяет общая цель — доказать, что необходимость «как аподиктическая структура диалектического опыта» не коренится

ни в «свободном разворачивании внутреннего», ни в «инертной дисперсии внешнего»: она навязывает себя «в интериоризации внешнего и экстериоризации внутреннего». Первый том (подзаголовок «Теория практических ансамблей») — попытка С. «заложить основы «Прологом ко всякой будущей антропологии». В духе Канта С. характеризует свою задачу как «критическую»: определить границы, законность и сферу применения диалектического Разума. При каких условиях возможно познание истории? в каких пределах устанавливаемые связи могут быть необходимыми? что такое диалектическая рациональность, каковы ее границы и основания? Аналитический Разум (науки о человеке) не может открыть диалектику, сделать историческое событие прозрачным; его сфера — внешние связи; его тип рациональности (аналитический детерминизм) придает исследуемым объектам механическую материальность, т.е. инертность и внешнюю обусловленность; позиция исследователя — внешняя по отношению к ним. Понятие диалектического разума отсылает к диалектике Гегеля (без его идеализма) как движению в бытии и познании, определяемому двойным требованием: становление и тотализация. Размышляя о возможности Истории, Истины в Истории и в структурной и исторической антропологии, С. считает, что противоречия в обществе и их синтетические превосхождения теряют всякое значение и реальность, если История и Истина не являются тотализирующими. Для С. это равносильно тому, что История не имеет единства, направленности (необратимости), смысла, Истины, интеллигибельности. Такая тотализация, по С., постоянно осуществляется как История и историческая Истина. Объявляя диалектику «тотализирующей силой» (и не связывая ее ни с природой, ни с детерминизмом), С. видит ее источник в це-

леполагающей и осознающей себя индивидуальной практике. Это — «конституирующая диалектика». Призная диалектику и на уровне Истории (как «конституированную», как результат столкновения проектов «индивидов, осуществляющих практику», С., таким образом, связывает ее одновременно со структурами практики и структурами реальности. Множественность превзойдений (тотализаций) и тотальностей («уже сделанного», продукта, «пассивного», «инертного»), постоянно тотализируясь Историей, приобретает самостоятельное значение и становится «законом для всех». Этот закон, возникающий в тотализирующем движении Истории как диалектический Разум, С. называет «внешним для всех, потому что он — внутренний для каждого». Тотально прозрачный для каждого (ибо «он есть мы сами»), он вместе с тем испытывается каждым как абсолютная необходимость (он есть «единство всего того, что нас обуславливает»). Будучи «осуществляющейся тотализацией без тотализатора», двойным движением в познании и бытии, он есть новый Разум, новое отношение между мыслью и ее объектом. Называя диалектический разум «конституирующим и конституированным разумом практической множественности» («людей», человечества) и стремясь обосновать его как рациональность практики, тотализации и «социального будущего», С. хочет тем самым критически исследовать и обосновать инструменты мысли, которыми История себя познает, поскольку они суть также практические инструменты, которыми она себя делает. Диалектический Разум выступает для С. одновременно как тип рациональности и как преодоление (интеграция) всех ее типов. Диалектическая рациональность связывается, таким образом, со сложными отношениями практики и тотализации, с «диалектическим и непрерывным

единством необходимости и свободы», а диалектический Разум, конституирующийся в мире и посредством мира, является «подвижной связью» «исторической тотализации и тотализирующей Истины». Интеллигибельность диалектического Разума, если он должен существовать, есть, по С., интеллигибельность тотализации. Тотализирующее познание не должно приходить к онтологической тотализации извне, как ее новая тотализация (исследователь сам тотализирован Историей); оно должно быть внутренней структурой общего тотализирующего процесса. Будучи «единственным конкретным основанием» исторической диалектики, индивидуальная практика должна поставлять ей модель и правила интеллигибельности. Критический опыт призван показать связь практики со всеми «сложными множественностями», каковые ею организуются и в каковых она теряет себя как практика, становясь «практикой-процессом». Основной вопрос антропологии для С. — связь между «практическим организмом» и неорганической материей. Схема интеллигибельности задается связью индивидуального действия с целью. Это определяет противопоставление Сартром «коллектива» и «группы» как типов человеческих объединений, типов социальности. Подчеркнув, что исторически тотализация человеком материи (как его потребность) предшествовала тотализации материей человеческих отношений, С. описывает отчуждение человека в коллективе как правило его объективации, ибо в условиях редкости «обработанная материальность» обуславливает человеческие отношения. Ее объекты, становясь «судьбой» для каждого, «производят своего человека», в практике которого реализуют свою власть над человеческими отношениями. Показывая «как бы эквивалентность» отчужденной практики и «обработанной материальности», С. называет

«практико-инертным» область этого «симбиоза», «соответствия». Эту область инертных значений, материальных требований С. именует «диалектикой пассивности», «анти-диалектикой», контрфинальностью, превращающей практику в «практику-процесс», «пассивизированное действие», «практику без автора», «практику другого во мне». Коллектив — раздробленное, «инертное множество»; его единство — вовне, в объекте; «сериальность» — его тип социальности; «инаковость» — его антидиалектическая структура. Как протест против объекта практико-инертного поля в качестве «судьбы», против инертности и инаковости, разобщенности и бессилия в коллективе возникает «сливающаяся группа» (свободное объединение спонтанных практик, где свобода и необходимость сливаются, каждый — автор своего проекта, действующий как «самость» и узнающий себя в «общем действии», которое и является для С. «конституированной диалектикой»). С. исследует метаморфозы «группы» в поле социальной материи, ее усилия сохранить себя (посредством «клятвы», «братства-террора», организации общего действия и социального института), возникающую при этом инаковость и, в конечном счете, растворение группы в серии. Диалектический Разум требует понимать овеществленные отношения, внешнее отчуждение, редкость, насилие, эксплуатацию и т.п. в перспективе ре-интериоризации их человеком как трансформации их значения. Утверждая приоритет практики, даже отчужденной, над требованиями материального поля, С. трактует ее как «ответ», «изобретение» человека и «взятие их на себя». Проект, таким образом, оказывается условием Истории и тем, что позволяет ее понять. Первый том, вычленив диалектику конституирующую, конституированную и антидиалектику, дает, по С., только ста-

тические условия возможности Истории. Второй том, носящий подзаголовок «Интеллигибельность Истории», объединяет их в движении тотализации как «осуществляющейся Истории и становящейся Истины». Исходя из того, что все уровни практики являются опосредованными и тотализированными человеком, С. объявляет тотализацию «исчерпывающей»: она «осуществляется повсюду» и не оставляет вне себя никакого элемента практического поля («люди, вещи, практика, практико-инертное, серии, группы, индивиды»). Онтологический статус Истории приходит к ней и от внешнего мира, и от человеческой практики как изобретения («диалектического превзойдения данного»). История как диалектическое движение — идет ли речь о практике или о понимании — знает, по С., только «человеческую авантюру» и сама есть «уникальная авантюра». Поскольку тотализация осуществляется через конкретные индивидуальные действия (вождей и рядовых участников событий), С. исследует ее как «индивидуированный» процесс, т.е. как «сингуляризирующую инкарнацию», персонификацию. То, что потом можно выявить как структуру, «вначале и конкретно» появляется как «поведение». Направленность тотализации связывается С. с ее инкарнацией и сингуляризацией. Показывая, что тотализация «практического ансамбля», всех обстоятельств, всех опосредующих полей осуществляется в каждом проекте, действии, событии, С. доказывает, что событие есть «разрыв» прошлого и трансформация его значения, настаивая на необходимости понимать действие в определениях, которые его сингуляризуют, и выявлять в нем новое и нередуцируемое. Поскольку общая практика осуществляется через индивидуальную практику, подчиняя «свою внутреннюю необходимость» «синтетическому единству случайной

фактичности», и путь Истории нельзя определить а priori трансцендентальной диалектикой, С. говорит о фактичности Истории, необходимости случайности, ее конститутивности и диалектической интеллигибельности. Он стремится, не подчиняя Историю случайности, показать, что она интегрирует случайности как «очевидные знаки и необходимые последствия своей собственной фактичности». Тотализация противопоставляется практико-инертному как акт — инертности. Противоречие между присутствием практико-инертного и синтетическими структурами практического поля не разрушает тотализацию, напротив, оно представляет собой движущую силу ее темпорализации. История для С. есть «внешнее, переживаемое как внутреннее, внутреннее, переживаемое как внешнее», и потому определяется как постоянная возможность смысла для человеческой жизни. Смысл — «то, что переживается в интериорности», «в практической организации тотализации». «Нечеловеческое», опосредуя Историю, само «оказывается повсюду в интериорности» (как сопротивление Истории и ее всегда «превосходимое основание»). Именно в интериорности, в конечном счете, в условиях неизбежной неполноты знания и решается вопрос о смысле данного и возможностях действия. Для С. необходимо, чтобы в тотализации человеческой истории все, «кроме смерти, было человеческим — даже анти-человеческие силы, даже контр-человечность человека», для того чтобы человек мог произвести себя во внешнем мире как их «внутреннюю границу».

Гуманистический и моральный пафос философии С. определил его влияние на духовный климат Европы середины XX в. Радикализм философии С. будоражил умы и провоцировал бурные дискуссии (Марсель*, Хайдеггер*, Мерло-Понти*, Леви-Строс* и др.). Социальная фи-

лософия С. способствовала значительному смещению интересов в сторону социальной проблематики во Франции и за ее пределами. В последние годы наибольшее внимание исследователей привлекают социально-политические идеи С. и его биографический метод.

Т. М. Тузова

- ☞ Очерк теории эмоций // Психология эмоций. Тексты. М., 1984; Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм (гл. из кн. «Бытие и ничто») // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988; Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989; Марксизм и экзистенциализм // Вестник МГУ. Философия. 1990, № 6; Проблемы метода. М., 1994; Один новый мистик // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX в. СПб., 1994; Бытие и ничто (Заключение) // Философский поиск. Витебск, 1995, № 1; Существование Другого (гл. из кн. «Бытие и ничто») // От Я к Другому. Сб. переводов по проблемам intersубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997; Дороги свободы. Харьков, 1997; La Transcendance de l'ego. P., 1966; L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. P., 1943; Cahiers pour une morale. P., 1983; Verité et existence. P., 1989; Critique de la raison dialectique. P., V.1. 1960. V.2. 1985.

- ☞ Ph. Hodard. Sartre entre Marx et Freud. P., 1979; P. Caws. Sartre. L., 1979; F. Rouger. Le Monde et le Moi. Ontologie et système chez le premier Sartre. P., 1986; Autour de Jean-Paul Sartre: Litterature et philosophie. P., 1982; D. Collins. Sartre as Biographer. Cambridge, 1980; Jean-Paul Sartre // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1996, № 3.

СЕЛЛАРС (Sellars) Рой Вуд (1880-1973) — амер. философ, один из основоположников критического реализма* и философского натурализма* в США. Первоначально занимался эпистемологическими проблемами, прежде всего механизмами чувственного познания и трактовкой истины как соответствия знания объективной реальности. В работе

«Эволюционный натурализм» (1922) подкрепил свою эпистемологию онтологической системой, в основу которой было положено понимание природы как всеохватывающего, динамично развивающегося бытия. Ее конкретизацией явилась материалистическая концепция, обоснованная в кн. «Философия физического реализма» (1932). В онтологии* С. отстаивал принцип эмерджентности, или творческой самоактивности природы, выражающейся в порождении новых, более высоких форм, и теорию уровней — генетически связанных, но несводимых друг к другу структур бытия. Эта теория была направлена против онтологического и методологического редукционизма*. Свою философскую антропологию он квалифицирует как натуралистический гуманизм. Ценность религии для С. заключается в трансляции ею общечеловеческих нравственных норм.

☉ Три ступени материализма // Вопросы философии. 1962, № 8; Critical Realism. Chicago, 1916; The Principles and Problems of Philosophy. N.Y., 1926; Reflections on American Philosophy from Within. Notre Dame, L., 1969; Neglected Alternatives. Lewisburg, 1973.

СЕЛЛАРС (Sellars) Уилфрид (1912-1995) — амер. философ-аналитик, представитель научного реализма*. Сын Р.В. Селларса*. Воспитанный отцом в духе критического реализма, С. затем испытал сильное воздействие логического эмпиризма Карнапа*. На его философские взгляды оказали влияние также идеи Пирса* и оксфордской школы аналитической философии*. Преподавал философию в Питсбургском ун-те. Одной из главных проблем для С. было преодоление свойственного неопозитивизму* разрыва между рационализмом и эмпиризмом. Причину этого разрыва С. усматривает в «мифе о данных», согласно которому фундаментом знания являются первичные «данные» ощущение,

приобретаемые без всякого предварительного обучения, лишь в процессе непосредственного чувственного контакта с внешним миром. В противовес этой «догме эмпиризма*», С. утверждал, что ощущения и восприятия становятся «данными», лишь получая *интерпретацию* в рамках принятой концептуальной схемы. Существуют два типа таких схем: «каркасы» обыденного опыта и научных теорий. Обыденный опыт позволяет строить «феноменальную картину мира», элементами которой являются фиктивные сущности — «объекты представления»; научные теории — «ноуменальную картину мира», составленную из истинных отображений реального бытия, «научных образов».

Проблема истинности «научных образов» — центральный пункт противоречий в его концепции. С одной стороны, истинность научных суждений должна удостоверяться «соответствием» с реальностью, с другой — это соответствие не может быть установлено вне рамок теории, истинность которой должна быть проверена. Такая проверка, как следует из критики «мифа о данных», не может опираться на «теоретически нейтральный» эмпирический базис. Поэтому критерием истинности теории объявляется успешность объяснения «феноменов» повседневного опыта, сама же эта успешность определяется прагматикой употребления научного знания и научной коммуникации. В результате научный реализм С. вынужден искать компромисс с инструментализмом* и прагматизмом*, «гипотеза» о существовании объектов реального мира становится метафизическим постулатом его доктрины. Концепцию С. часто называют также «экспланативистским реализмом» за смещение центра тяжести в сторону логико-методологического анализа процессов объяснения* явлений в рамках теоретических систем науки. Ему принадлежат оригинальные

нальные разработки в теории смысла и референции (функциональная концепция значения). Вслед за Пирсом, он понимает развитие науки как «самокорректирующийся процесс концептуальных изменений», т.е. непрерывный процесс обновления знания через совершенствование объяснительных возможностей науки и преодоление ее внутренних противоречий. Мышление он трактует как нейрофизиологический процесс и в качестве такового оно подлежит естественнонаучному анализу (тезис «научного материализма*»), который должен объяснить факты «феноменального» видения мира человеком и, в конечном счете, привести к замене его научной картиной мира («синоптическому» видению). В этике С. защищает позиции альтруизма и либерализма.

☞ Научный реализм или «миролюбивый» инструментализм? // Структура и развитие науки. М., 1978; Science, Perception and Reality. L., 1963; Science and Metaphysics. L., 1968; Essays in Philosophy and its History. Pittsburg, 1974.

СЕМАНТИКА (от греч. *semantikós* — обозначающий) — раздел языкознания и логики, в котором исследуются проблемы, связанные со смыслом, значением и интерпретацией* знаков и знаковых выражений. В широком смысле С., наряду с синтактикой и прагматикой, является частью *семиотики* — комплекса философских и научных теорий, предметом которых являются свойства знаковых систем: естественных языков, искусственных языков науки (в том числе частично формализованных языков естественнонаучных теорий, логических и математических исчислений), различных систем знаковой коммуникации в человеческом обществе, животном мире и в технических информационных системах. При определенных допущениях знаковыми системами можно считать средства изобразительного искусства, музыки, архитектуры и говорить о С. языка искусства.

Ядро семантических исследований составляют разработки С. естественных языков и логической С. Эти проблемы традиционны для философии, они рассматриваются в контексте эпистемологических проблем и вопросов о сущности и функциях языка. Напр., в античной и средневековой философии одним из центральных был вопрос о соотношении имени и именуемой реальности. Философские аспекты С. естественного языка получили дальнейшее развитие в трудах Декарта, Лейбница, В. фон Гумбольдта, Пирса*, Гуссерля* и др. Большой вклад в семантические исследования внесли представители лингвистической философии*. С. естественного языка изучается конкретными методами в лингвистике, в частности математической (Хомский* и др.).

Ключевые проблемы С. получили точное выражение в связи с построением и изучением формализованных языков, формальных систем (исчислений). Содержательная интерпретация таких языков — предмет *логической С.*, раздела логики, в котором изучается смысл и значение понятий и суждений как выражений определенной логической системы и который ориентирован на содержательное обоснование логических правил и процедур, свойств непротиворечивости и полноты такой системы. К задачам логической С. относится экспликация понятий «смысл», «значение», «истинность», «ложность», «следование» и т.п. В своем современном виде логическая С. сформировалась благодаря трудам Пирса, Фреге*, Рассела*, Карнапа*, Куайна*, А. Черча, Тарского*, Дж. Кемени, Крипке*. Часто логическую С. разделяют на теорию *референции* (обозначения) и теорию *смысла*. Первая использует такие категории, как «имя», «определимость», «выполнимость» и др., вторая исследует отношение формализмов к тому, что они выражают. Ее основными понятия-

ми являются понятия смысла, синонимии, аналитической и логической истинности. На уровне понятий и суждений важнейшими в логической С. является вопросы, связанные с различением между объемом и содержанием понятия, между истинностным значением и смыслом суждения. Это различие выражено в основном *семантическом треугольнике* — трехчленном отношении между предметом (событием), содержанием (смыслом) и именем. На уровне формальной системы центральным семантическим понятием является интерпретация, т.е. отображение формализмов системы на некоторую область реальных или идеальных объектов, в некоторую содержательную теорию или ее часть. В С. исследуются непротиворечивость и полнота таких систем при помощи различных семантических моделей; основную роль при этом играют определения понятия истинности. В настоящее время построено множество различных типов семантических моделей.

П.И. Быстров

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИСТИНЫ — формально-логическое уточнение классической (*корреспондентной*) концепции истины, экспликация интуитивного представления об истине как соответствии реальности, разработанное в логико-семантической теории Тарского*. Впервые эта концепция была изложена Тарским в 1933. Непосредственным поводом к ее формулировке послужило для него стремление преодолеть присущие естественному языку семантические парадоксы (типа известного парадокса «Лжец»). В отличие от представителей лингвистической философии*, он считал естественные языки несовершенными, «семантически замкнутыми», т.е. содержащими как сами выражения, так и их имена, а также семантические термины типа «истинно», применимые

по отношению к выражениям определенного языка. При этом Тарский исходил из принципиальной возможности формализации естественных языков. Строгое определение истины должно, по его мнению, удовлетворять требованию материальной адекватности и формальной непротиворечивости. Первому требованию отвечает следующая формулировка (так называемая конвенция-Т): «*P*» истинно, если и только если *P*, которая не является тавтологией, поскольку здесь четко различаются стоящее справа предложение, обозначающее определенную ситуацию в реальности (*P*), и стоящее слева имя этого предложения («*P*»). Второму требованию отвечает перевод предложения *P* из формализованного *объектного языка* в более богатый *метаязык*, в котором оказывается возможным построить непротиворечивое определение истины и других семантических понятий. В свою очередь, семантика метаязыка определяется в метаметаязыке, и так до бесконечности. Эта концепция истины сыграла важную роль в разработке методов построения семантики формализованных языков. Развивая концепцию Тарского, Поппер* и Дэвидсон* показали впоследствии ее применимость к неформализованным, естественным языкам.

СЁРЛ (Searle) Джон (р. 1932) — амер. философ, представитель аналитической философии*. С 1959 преподает в Калифорнийском ун-те в г. Беркли. Испытал влияние идей лингвистической философии* Остина*, которые развил и усовершенствовал в кн. «Речевые акты» (1969). В основе разработанной им классификации главных видов действий, производимых языком, лежит понятие «*иллокутивная цель*». Языковое значение, согласно С., присуще не изолированным словам или предложениям, а их воспроизведению в рамках целостного «ре-

чевого акта», в процессе межличностной коммуникации. Дальнейшее развитие теории «речевых актов» С. было связано, во-первых, с разработкой формального аппарата «иллокутивной логики», а во-вторых, со сближением самого понятия «речевого акта» с понятием *интенциональности**. В этой связи философию языка С. рассматривает как ветвь *философии сознания*. Способность «речевых актов» представлять объекты и положения дел в мире — продолжение более фундаментальной в биологическом плане интенциональной способности сознания относить организм к миру.

В философии сознания С. выступает как критик теорий тождества ментального и телесного, а также любых разновидностей картезианского дуализма. Сознание он рассматривает как каузально эмерджентное свойство мозга (и организма в целом), что, однако, не исключает субъективного характера сознания. Оно — гибкая способность организма, основа творческого поведения. В ходе эволюционного отбора оно создает лучшие возможности для распознавания ситуаций, нежелезобетонные механизмы психики. Субъективность сознания — онтологическая, а не эпистемологическая категория. Любое состояние сознания всегда *что-то* состояние. В отношении сознания неприменима модель, характерная для наблюдения в объективном мире: здесь отпадает различие процесса наблюдения и наблюдаемой вещи. Интроспекция собственного ментального состояния, полагает С., сама и является этим состоянием. К числу главных свойств сознания он относит интенциональность, темпоральность, единство, субъективность, структурированность и социальность. Он критикует компьютерные модели сознания, подчеркивая, что поскольку программы синтаксичны, а сознанию внутренне присуще ментальное содержание

(семантика), то из этого следует, что компьютерные программы сами не могут представлять процесса сознания. Вычислительные процессы абстрактны, формальны и подлежат интерпретации обладающим сознанием субъектом. В своих публицистических работах С. обсуждает актуальные проблемы гуманитарного университетского образования.

☞ Метафора // Теория метафоры. М., 1990; Сознание, мозг и наука // Путь. 1993, №4; Рациональность и реализм: что поставлено на карту // Путь. 1994, № 6; Современная философия в Соединенных Штатах // Путь. 1995, № 8; Expression and Meaning. Cambridge, 1979; Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, 1983; The Rediscovery of the Mind. Cambridge, Mass., 1992.

СИМВОЛ (от греч. *symbolon* — опознавательный знак, примета). Многочисленные истолкования понятия С., возникавшие на протяжении всей истории философской мысли, можно свести к двум основным тенденциям. В соответствии с первой, С. интерпретируется как образно представленная идея, как средство адекватного перевода содержания в выражение. Согласно второй, С. несет в себе первичный и далее не разложимый, сопротивляющийся определению опыт мышления; смысл С. не имеет однозначного прочтения, постижение его связано с интуицией. В философии XX в. С. как сложный многоаспектный феномен исследуется в рамках самых различных подходов: семиотического, логико-семантического, гносеологического, эстетического, психологического, герменевтического. Рассматриваются такие стороны проблемы как соотношение С., знака и образа; место и роль С. в жизнедеятельности; символизм в искусстве, религии, науке; С. как социокультурный феномен; символизация как проявление индивидуального и коллективного бессознательного*; природа универсальных С. и т.п.

Создание целостной философской концепции С. связано с именем Кассирера*. В его «Философии символических форм» С. рассматривается как единственная и абсолютная реальность, «системный центр духовного мира», узловое понятие, в котором синтезируются различные аспекты культуры и жизнедеятельности людей. Согласно Кассиреру, человек — это «животное, созидающее символы»; иначе говоря, благодаря оперированию С., человек утверждает себя, конструирует свой мир. Символические формы (язык, миф, религия, искусство и наука) предстают как способы объективации, самораскрытия духа, в которых упорядочивается хаос, существует и воспроизводится культура.

Не менее значимое место понятие С. занимает в аналитической психологии Юнга*. С. трактуется им как главный способ проявления архетипов* — фигур коллективного бессознательного, унаследованных от древнейших времен. Один и тот же архетип, согласно Юнгу, может выражаться и эмоционально переживаться посредством различных символов. Например, Самость — архетип порядка и целостности личности — символически предстает как круг, мандала, кристалл, камень, старый мудрец, а также и через другие образы объединения, примирения полярностей, динамического равновесия, вечного возрождения духа. Основное предназначение С. — защитная функция. С. выступает в качестве посредника между коллективным бессознательным и душевной жизнью отдельного человека, является сдерживающим, стабилизирующим механизмом, препятствующим проявлению иррациональных дионисийских сил и порывов. Разрушение С. неизбежно приводит к дестабилизации духовной жизни общества, опустошенности, вырождению и идеологическому хаосу.

Тезис об изоморфизме между культурными и ментально-симво-

лическими структурами характерен для структурализма*. По Леви-Стросу*, всякая культура может рассматриваться как ансамбль символических систем, к которым прежде всего относятся язык, брачные правила, искусство, наука, религия. В своих работах он описывает особую логику архаического мышления, свободную от строго подчинения средств цели. В этой логике «бриколяжа» С. обладает промежуточным статусом между конкретно-чувственным образом и абстрактным понятием.

Онтологический аспект в понимании С. подчеркивает Хайдеггер* в связи с исследованием истоков искусства. «Творение есть С.», в котором в равной мере проявляется «открытость» и «сокрытость» (неисчерпаемая смысловая полнота) бытия, разрешается вечный спор «явленности» и «тайны». Развивая эту мысль, Гадамер* утверждает, что понимание С. невозможно без осмысления его «гностической функции и метафизической подосновы». С. предполагает неразрывную связь видимого и невидимого, совпадение чувственного и сверхчувственного. Его нельзя дешифровать простым усилием рассудка, поскольку для него не существует значения в виде некоторой формулы, которую нетрудно извлечь. Именно в этом состоит принципиальное отличие С. от аллегории и знака. Знак как «чистое указание» выражает, по Гадамеру, физические параметры (начертание или звук) культурного существования. Знаки, окружающие человека повсюду и в любой момент времени, могут быть бессмысленными. Лишь обращение к С. подразумевает необходимость совершения акта сознания. Если для утилитарной знаковой системы многозначность — помеха, нарушающая рациональное функционирование, то С. тем содержательнее, чем более он многозначен. Смысловая структура С. многослойна и рассчитана на внутреннюю работу воспринимающего.

По Гуссерлю*, проблема символизации языка сталкивается с парадоксом, состоящим в том, что язык есть вторичное выражение понимания реальности, но только в языке его зависимость от этого понимания может быть «выговорена». Символическая функция языка раскрывается, исходя из двойственного требования: логичности и допредикативного «предшествующего» обоснования языка, которое обнаруживается в операции «возвратного вопрошания», «движения вспять». Эти идеи продолжены в герменевике Рикёра*, по определению которого С. есть «выражение, обладающее двойным смыслом»: изначальным, буквальным и иносказательным, духовным. Благодаря такой своей природе, С. «зовет к интерпретации». Обстоятельно рассмотрев в своих работах различные подходы и толкования С., Лангер* утверждает, что анализ символических образований и «символической способности» человека является специфической чертой современного философствования, что «в фундаментальном понятии символизма мы имеем ключ ко всем гуманистическим проблемам».

Л. С. Ершова

☞ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991; Левин-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994; Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. М., 1987; Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996; S. Langer. Feeling and Form. N.Y., 1953.

СИМУЛЯЦИЯ. Хотя понятие С. встречается уже в 60-х годах в работах Р. Барта* и Анри Лефевра, его активное использование справедливо связывается с именем Бодрийара*. Последний вывел термин С. за рамки кибернетики (где оно означало моделирование и имитацию реальности), применив для критического анализа современного индустриального общества. Развитие современного технологий ведет, по Бодрийару,

к радикальному изменению статуса знака. Благодаря тотальности процессов обмена, с одной стороны, и массовому распространению телевидения, видео и компьютеров, с другой, знаки перестают быть *репрезентацией* некой внешней им реальности. Современный мир — мир бесконечной циркуляции знаков, где уже нельзя с точностью указать на стоящий за знаком референт, закрепить за «означающим» определенное «означаемое». (Такие знаки Бодрийар называет «симулякрами».) С развитием все новых медиальных техник знаки «поглощают» собой объекты и создают гиперреальность, в которой грань между «реальным» и «имагинативным» (воображаемым) окончательно размывается.

СИМУЛЯКР — см.: *Симуляция*

СИНЕРГЕТИКА — междисциплинарное направление научных исследований, возникшее в начале 70-х годов и ставящее в качестве своей основной задачи познание общих закономерностей и принципов, лежащих в основе *процессов самоорганизации* в системах самой разной природы: физических, химических, биологических, технических, экономических, социальных. Под самоорганизацией в С. понимаются процессы возникновения макроскопически упорядоченных пространственно-временных структур в сложных нелинейных системах, находящихся в далеких от равновесия состояниях, вблизи особых критических точек (*точек бифуркации*), в окрестности которых поведение системы становится неустойчивым. Последнее означает, что в этих точках система под воздействием самых незначительных воздействий, или флуктуаций, может резко изменить свое состояние. Этот переход часто характеризуют как возникновение порядка из хаоса. Одновременно в С. происходит переосмысление концепции *хаоса*, вводится понятие динамического (или детерминиро-

ванного) хаоса как некой сверхсложной упорядоченности, существующей неявно, потенциально и могущей проявиться в огромном многообразии упорядоченных структур.

С. предполагает качественно иную картину мира не только по сравнению с той, которая лежала в основаниях классической науки, но и той, которую принято называть квантово-релятивистской картиной неклассического естествознания первой половины XX в. Происходит отказ от образа мира как построенного из элементарных частиц — кирпичиков материи — в пользу картины мира как совокупности нелинейных процессов. С. внутренне плюралистична, как плюралистичен тот интегральный образ мира, который ею предполагается. Она включает в себя многообразие подходов, формулировок. Наиболее известны из них теория диссипативных структур, связанная с именем Пригожина*, и концепция нем. физика Г. Хакена, от которой идет само название «С.». В формулировке Пригожина становление С. рассматривается в общем контексте начавшегося во второй половине XX в. процесса фундаментального пересмотра взглядов на науку и научную рациональность. Суть этого процесса состоит в «возрождении времени» в современном естествознании и начале «нового диалога человека с природой».

□ *Хакен Г.* Синергетика. М., 1980; *Пригожин И.* От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках. М., 1985; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986; *Новое в синергетике. Загадки мира неравновесных структур.* М., 1996; *H. Haken. Principles of Brain Functioning. Cinergetic Approach to Brain Activity, Behavior and Cognition.* В., 1996.

СКИННЕР (Skinner) Беррес Фредрик (1904 -1990) — амер. психолог, один из ведущих представителей бихевиоризма*. Работал в Гарвардском ун-те. Опирался на идеи И.П. Павлова, Дж. Уотсона, Э. Торндайка,

направленные на разработку объективных методов исследования поведения в психологии, основывающейся на интроспекционизме. С. полагал, что человека следует рассматривать как естественное, природное существо, поэтому «наука о человеческой природе» должна быть продолжением естествознания. Следуя эмпирической традиции, С. признавал реальным лишь то, что наблюдаемо, т.е. функциональные связи между стимулами и реакциями. В итоге он редуцировал психологию к «науке о поведении». Подход С. переключается с научным материализмом*, сводящим «ментальное» к «физическому». К научным понятиям он относил лишь те, которые описывают физические события и предметы. Ментальные понятия, описывающие внутренний мир человека — выбор, намерение, цель и т.п. — он относил к «объяснительным фикциям». С позиций жесткого детерминизма он отрицал свободу воли, которая, наряду с моральной ответственностью, достоинством, автономией личности, объявляется «мифом». С. отрицал формирование устойчивых, социально значимых черт, понятие личности как интегрирующего начала, обеспечивающего целостность и последовательность поведения индивида, активно-творческий характер его деятельности. Цели поведения лежат вне индивида, в сфере объективированных надличностных структур; основной из них является «выживание культуры». Индивид же есть лишь средство осуществления этой цели. Культура трактуется им как всеподчиняющий аппарат контроля. На основе этих идей С. развил проекты переустройства общества в духе scientистских утопий. Разработка «технологии поведения», способствования контролю и манипулирования индивидом выдвигались им как средство установления социальной гармонии. Идеи С. вызвали резкую критику гуманистичес-

ки настроенных ученых, которые сравнивали его социальный проект с известными антиутопиями О. Хаксли и Дж. Оруэлла.

☞ The Behavior of Organisms. N.Y., 1938; Science and Human Behavior. N.Y., 1959; Walden Two. N.Y., 1963; Beyond Freedom and Dignity. N.Y., 1971; Walden Two revisited. N.Y., 1976; Reflexions on Behaviorism and Society. N.Y., 1978; Recent Issues in the Analysis of Behavior. N.Y., 1989.

СЛОТЕРДАЙК (Sloterdijk) Петер (р. 1947) — нем. философ. В работе «Критика цинического разума» (1983), закрепивший за ним репутацию сторонника постмодернизма*, С. утверждает, что слабость философии XIX в. заключалась в попытке связать категории любви и знания. Она говорила о любви к знанию, и о знании через любовь. Это привело на деле к силе без знания и к знанию без силы. С. полемизирует с концепцией Адорно* и Хоркхаймера*, изложенной в их «Диалектике просвещения». Основной изъян просвещения для С. заключается в субъективном аспекте критики идеологии*, низводящей оппонента до уровня вещи и рассчитанной на уничтожение противника. Для разрешения конфликта между знанием и властью он предлагает «средний путь» — через создание иного разума, просвещения и субъективности. Для С. доминантой современной культуры, как на личностном, так и на институциональном уровне, является *цинизм* — или просвещенное ложное сознание, или обновленное несчастное сознание, в котором просвещение «работает» с успехом, но без толку. Это сознание усваивает уроки просвещения, но не хочет и не способно применять их на практике. Здоровое и ничтожное одновременно, это сознание не чувствует потребности в идеологии, его ложность уже рефлексивно амортизирована. Возможность преодоления цинизма С. усматривает в возрождении традиции кинизма от Дио-

гена до Швейка, в этом «воплощении самого сопротивления», противоположному современному понятию стабильности, ориентированной на самосохранение и рационализацию капиталистической культуры. В этой традиции С. видит единственный ориентир для левой интеллигенции после неудач Франкфуртской школы* и глубокого кризиса западного марксизма*.

☞ Literatur und Organisation von Lebensführung. Autographien der Zwanziger Jahre. München, 1978; Kritik der zynischen Vernunft. Bde. 1-2. Fr./M., 1983; Der Zauberbaum. Fr./M., 1985; Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus. Fr./M., 1986; Kopernikanische Mobilmachung und tolemaïsche Abrüstung. Fr./M., 1987; Zur Welt kommen — zur Sprache kommen: Frankfurter Vorlesungen. Fr./M., 1988; Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik. Weltfremdheit. Fr./M., 1994.

СМЕРТЬ — одна из основных тем философского размышления, долгое время оставшаяся прерогативой не столько философии, сколько теологии, выступая в контексте проблематики бессмертия души. Тематизацией С. обозначен водораздел между классической, традиционной и неклассической, современной философией. Обсуждение проблемы С. тесно связано с введением в аппарат философствования таких категорий, как «временность» (темпоральность), «конечность», «событийность», «телесность».

Особая роль в обращении к проблематике С. принадлежит Хайдеггеру*, который отказывается понимать С. как метафизический или биологический момент перехода из одного состояния в другое, рассматривая С. как определяющий фактор самого человеческого бытия. Тем самым феномен С. выводится из теологического или натуралистического плана и помещается в плоскость онтологии*. Субъективность определяется, по Хайдеггеру, не самосознанием, а сознанием смертности, человеческое бытие есть «бы-

тие-к-смерти». Вместе с тем С. есть позитивная, а не негативная характеристика человеческого бытия. С. есть то, что делает человеческое бытие «собственным». С. — всегда «моя» С.; через осознание С. как «моей собственной» осуществляется выход за пределы «несобственного», анонимного существования и открывается возможность поворота к бытию, или к смыслу бытия.

В последующей немецкоязычной философии проблема С. разрабатывается в полемике с Хайдеггером. Лёвит*, Д. Штернбергер, П. Л. Ландсберг, а также Ясперс* критикуют хайдеггеровский подход к С. за попытку осмысления субъективности независимо от со-субъективности, совместности с другими (Mitsein).

У Камю* С. выступает не как исходный пункт смыслопорождающей активности человека, а как негация всякого смысла. Отрицает бытийственный статус С. и Сартр*, согласно которому, С. не индивидуализирует человека, а, напротив, обезличивает его, не наделяет его «собственностью», а лишает человеческое существование всякой «собственности» и подлинности. Отношение человеческой личности к С., по Сартру, должно характеризоваться не «страхом», «ужасом», а противостоянием, сопротивлением. Сходные мотивы выражены в концепции Адорно*, который усматривал в философии Хайдеггера и его сторонников «рациональность С.» и противопоставлял ей «рациональность освобождения».

Тенденцию Франкфуртской школы* к переводу проблематики С. из онтологического в социологический и критико-идеологический план закрепляет Маркузе*. Тип восприятия С., возобладавший в европ. философии, есть, по Маркузе, идеологический феномен. За этой «идеологией С.» скрываются вполне определенные отношения власти*: утверждение образа С. как судьбы и вины

есть не что иное, как способ легитимации существующих общественных отношений. «Неестественна» и «ужасна» не С., а тот факт, что люди умирают неестественно и ужасно, совсем иначе, чем хотели бы умереть, и с сознанием того, что они жили не так, как могли бы жить. Видение С. сквозь призму мучительной вины становится инструментом власти, средством поддержания «репрессивной культуры».

Историческая вариативность отношения к С., различные типы восприятия С. scrupulosamente проанализированы Ариесом*.

У Бодрийара* история человеческой цивилизации предстает как история «вытеснения» С., исключения феномена С. из процесса производства социальности. В основе рассуждений Бодрийара лежит мысль Ницше* о С. как более значимом событии, чем жизнь. Радикализацией ницшевских и хайдеггеровских интуиций отмечены размышления Бланшо*, который избегает противопоставления бытия и ничто, жизни и С.

У ряда представителей психоанализа* бессознательное стремление к С. («Танатос») рассматривается как одно из глубинных оснований человеческого поведения наряду с бессознательным стремлением к удовольствию («Эрос»).

В. С. Малахов

■ *А. В. Демичев.* Дискурсия смерти: введение в философскую танатологию. СПб., 1997; *J. Choron.* Der Tod im abendländischen Denken. Stuttgart, 1967; *V. Jankelevich.* La mort. P., 1977; *J. Schlemmer (Hrsg.).* Was ist der Tod? Diskussionsbeiträge. München, 1970.

СМЕХ — культурно-психологический феномен, в котором выражается способность человека к комической оценке действительности. В силу своей специфики среди других оценок С. всегда привлекал к себе внимание философии. Так, он рассматривался как особая способность

человека, отличающая его, наряду с мышлением, от животного. С. двойственен, но обе его формы — низшая и высшая — происходят из одного корня, сохраняя к тому же единство внешнего выражения. Из примитивного С., обозначающего радость и энтузиазм здорового и наслаждающегося тела*, рождается «С. ума», вступающий в конфликт со своим предком-двойником. Обе формы С. сосуществуют в истории культуры и жизни человека, постоянно смешиваясь друг с другом и образуя самые неожиданные сочетания. Двойственность С. при единстве формы выражения, целостность, скрывающая в себе диалектическое различие, ведут к множеству парадоксов и противоречий, которые с трудом уместяются в рамках феномена, считающегося единым. Такая противоречивость была зафиксирована Бергсоном*, который объяснял все многообразие проявлений С. единой причиной — автоматизмом, косностью, представляющими собой главный источник смешного. Согласно взглядам Фрейда*, чувство смешного возникает вследствие того, что шутки, остроумцы обладают способностью обходить те барьеры (внутренние «цензоры»), которые культура возвела в психике индивида. Смесь, человек выражает удовольствие, испытанное им от быстрой разрядки внутреннего напряжения, которое было создано напором энергии и сдерживающих ее барьеров. В натуралистическом ключе объясняет С. этолог Лоренц*. Он связывает С. с агрессией, полагая, что С. современного человека происходит из феномена исходной животной агрессивности. Различные стороны феномена С. и смеховой культуры в XX в. исследовали также Плеснер*, Хейзинга*, К. Честертон, М.М. Бахтин и др.

СОЦИОБИОЛОГИЯ — направление в философии и социологии, ставящее своей целью осуществить но-

вый синтез между биологией и науками о человеке и обществе. Стронники С. полагают, что теоретико-эволюционная биология может быть основой для социальных наук, поставляя последним объяснительные схемы и модели поведения, заимствованные из генетических и эволюционно-экологических теорий. Возникновение С. связано с выходом в свет в 1975 работы амер. энтеномолога Э.О. Уилсона «Социобиология: новый синтез» (*E.O. Wilson. Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge, Mass.*). В дальнейшем, наряду с работами Уилсона, как лидера направления, были опубликованы статьи и книги Ч. Ламдена, Д. Бэрэша, Р. Докинса, М. Рьюза, М. Гизелина, Д. Фридмена и др. В С. дискутируются такие принципиальные вопросы, как соотношение биологического и социального, физиологического и психологического, генетически обусловленного и приобретенного в природе и развитии человека. Обсуждается методология комплексных исследований — плодотворность и границы применимости аналогий между поведением животных и человека, роль теоретических моделей эволюционной биологии в изучении социального поведения человека, пути уменьшения различий между естественными и гуманитарными науками.

Различают *общую С.* и *С. человека*. Первая базируется на достижениях экологии, этологии, эволюционной биологии, антропологии и утверждает в целом значение эволюционно-биологического подхода к изучению организации сообществ организмов и необходимых для поддержания этих сообществ форм поведения живых существ. Исследуются такие формы общественно значимого поведения, как альтруизм и эгоизм, сексуальное и агрессивное поведение. Выделяются определенные поведенческие инварианты, присущие, по мнению социо-

биологов, в равной мере как животным, так и человеку. Экстраполяция знания, полученного при изучении животных, на поведение человека совершается подчас в С. без достаточных к тому оснований и фактически носит характер предположений, когнитивных метафор. Для общей С. характерен также «генетический детерминизм», акцент на роли генетических факторов развития организмов. Наряду с этим в ней подчеркивается, что основную роль при решении проблем должны играть принципы и понятия неodarвинизма — естественный отбор, понимание эволюционного процесса как адаптациогенеза, обнаруженные популяционной генетикой закономерности. Данный концептуальный арсенал предполагается универсальным для объяснения любого уровня биологической и социальной организации.

Эти методологические установки проявляются и в С. человека. Концепцией, призванной, по мнению социобиологов, внести принципиальные изменения в наши представления о природе человека, выступает здесь «теория геннокультурной коэволюции», в основе которой лежит идея синтеза процессов органической и культурной эволюции. Однако ведущая роль отводится генам. Это следует прежде всего из центрального понятия теории геннокультурной коэволюции — понятия эпигенетических правил. Оно призвано, по мысли социобиологов, раскрыть сам механизм коэволюции, показать пути трансляции базисных структур информации от генов к культуре и наоборот.

В некоторых своих вариантах (М. Гизелин и др.) С. выступает и как «биоэкономика». Она рассматривает природу как постоянно меняющуюся систему связей приспособления и взаимодействия, в которой живые существа вынуждены конкурировать из ограниченных ресурсов для сохранения жизни и размножения. Эффективное использование

этих ресурсов ведет к сохранению и росту популяции, неэффективное — к ее вырождению. В результате законы биоэкономики оказываются аналогичными законам человеческой экономики.

Для радикальных вариантов С. характерен «методологический империализм»: убежденность в том, что биологические закономерности суть основные структуры действительности и последние принципы сущего. Поэтому нужно стремиться к универсальному, монокаузальному объяснению всех основных процессов как в животном, так и в человеческом мире на их основе. В более же «слабых» и тонких вариантах С. установлено немало интересных закономерностей поведения и мышления человека.

Р. С. Карпинская

▣ *Рьюз М.* Философия биологии. М., 1977; *Козловски П.* Эволюция и общество. Критика социобиологии. СПб., 1996; *C.J. Lamsden, E.O. Wilson.* Genes, Mind, and Culture: the Coevolutionary Process. Cambridge, Mass., 1981; *G. Breuer.* Sociobiology and the Human Dimension. Cambridge, Mass., 1982.

СОЦИОЛОГИЗМ — философско-социологическая установка, утверждающая первостепенное и исключительное значение социальной реальности и социологических методов в объяснении человека и его среды.

В процессе становления социологии как самостоятельной дисциплины С. служил средством самоутверждения новой науки, ее освобождения от биологического и психологического редукционизма* в объяснении социальных явлений. Этим, а также полемикой с биологическим и психологическим (см.: психологизм и антипсихологизм*) направлениями в социологии объясняется экстремизм ряда положений раннего С.

С. сочетает в себе два аспекта: онтологический и методологический. *Онтологический аспект* состоит в утверждении автономии социальной реальности по отношению к

другим видам реальности, а также в трактовке общества как вне- и над-индивидуальной реальности (такая позиция получила название «социальный реализм»). *Методологический аспект* С. заключается в признании социологии самостоятельной, независимой от других наук дисциплиной, со своим собственным арсеналом методологических средств, а также в стремлении растворить в социологии другие науки, объяснить самые различные сферы бытия социологическими причинами, что иногда называют «социологическим империализмом».

СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ — лежащие на стыке социологии и философии исследования социальной природы и социальной детерминации различных форм знания, механизмов его порождения, распространения и функционирования в обществе. Для современной С.з. характерно расширительное (по сравнению с эпистемологическим) толкование термина «знание»: к знанию в ней относится все, что считается знанием в обществе.

Истоки С.з. восходят к анализу Марксом идеологии*. В рамках западного марксизма* эта линия была продолжена Лукачем*, Хоркхаймером*, Маркузе* и др.

Дюркгейм* очертил позитивистский вариант С.з., который развивался затем в исследованиях природы архаического сознания (М. Мосс, Леви-Брюль* и др.). В социологии Вебера*, опирающейся на ряд неокантианских постулатов, к С.з. относятся анализ протестантской хозяйственной этики, ее роли в возникновении капитализма, а также его общие работы по социологии религии. Конституирование С.з. как особой философско-социологической дисциплины связано с книгами «Формы знания и общество» (1926) Шелера* и «Идеология и утопия» (1929) Мангейма*.

Проводя различие между реальной социологией и социологией

культуры, Шелер понимал С.з. как часть социологии культуры. Эта дисциплина должна, показать связи знания с социальной структурой, причем среди форм знания, включаемых им в социологический анализ, находятся не только позитивные науки, но и повседневное знание, мифы, религия, метафизика. Разные формы знания, по Шелеру, связаны с социальным базисом в различной степени, что отражается как на их объективности, так и на их социальной динамике. Уже в ранних своих работах Мангейм выдвинул цель перестройки эпистемологии на социологических основаниях. Он подчеркивал реляционный характер человеческого знания, т.е. постоянную соотнесенность знания с социальной структурой, его неизбежный «перспективизм». В «Идеологии и утопии» он сосредоточился на наиболее социально-детерминированных формах знания — идеологиях, утопиях, либеральном и консервативном сознании.

Отделение в 30-40-е годы от С.з. социологии науки*, социологии религии, социологии культуры и ряда других конкретных дисциплин сделало ее статус проблематичным. Центральная ее идея социальной детерминации знания стала подвергаться критике, С.з. обвинялась в историцизме* и релятивизме*. Однако в 70-80-е годы С.з. вновь стала вызывать интерес. Это связано, во-первых, с возникновением ряда исторически и социологически ориентированных концепций в постпозитивистской философии науки* (Кун*, Полани*, Фейерабенд* и др.). Эти концепции позволили сторонникам С.з. более конкретно и избегая грубого социологизма* представить связи знания с социально-культурным контекстом (работы Малкея*, Блура*, Б. Латура, С. Уолгара, представителей Штарнбергской группы социологов, разработавших концепцию финализации науки* и т.п.). Во-вторых, в рамках

феноменологической философии и социологии последователями Шюца* (Бергер*, Т. Лукман и др.) была выдвинута новая программа С.з., в которой центральным предметом анализа стало не теоретическое, а повседневное знание, а традиционная модель «социальной детерминации» была заменена концепцией «социального конструирования реальности».

□ *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994; *Малкей М.* Наука и социология знания. М., 1983; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995; *W.Stark.* Sociology of Knowledge. L., 1958; *The Sociology of Knowledge. A Reader.* N.Y., 1970.

СОЦИОЛОГИЯ НАУКИ — область социологии, исследующая взаимоотношение науки как социального института с социальной структурой, обусловленность познавательных форм, характерных для науки, социокультурными условиями, типы поведения ученых в различных социальных контекстах, виды научных сообществ*, формы коммуникации* в науке и т.п. Первоначально С.н. развивалась внутри социологии знания*. В 30-е годы осознание присущего социологии знания релятивизма, неправомерности сведения его научного знания к идеологии и к внеученым интересам заставило переосмыслить сам предмет С.н. Поиски новых подходов к социологическому анализу науки шли в различных направлениях. Согласно Флеку*, задача С.н. состоит в изучении взаимоотношений между интеллектуальным коллективом и стилем мышления. Он подчеркивал, что, в отличие от психологии, С.н. не может исследовать сам процесс творчества, не должна она касаться и содержания знания, поскольку это — задача гносеологии. Ее предмет — осмысление механизмов признания интеллектуальным коллективом, индивидуального

творческого достижения и раскрытие коррелятивной связи научного сообщества с определенными стилями мысли. Другую программу С.н. выдвинул польско-амер. социолог Ф. Знанецкий (1882-1958), который полагал, что социология вообще не должна анализировать ни формы, ни содержание знания. Ее задача — изучение социального взаимодействия людей, ответственных за генерирование знания. С.н. — это социология *ученых* в широком смысле слова: анализ социальных ролей ученых, их ценностных ориентаций и предпочтений. Заметную роль в формировании С.н. сыграли работы англ. ученого, придерживавшегося марксистских ориентаций, Дж. Бернала (1901-1971), в которых дан анализ науки как социального института, социальных функций науки в их динамике и сложном взаимоотношении с обществом, взаимодействия науки и промышленности на различных этапах человеческой истории, многообразия форм организации научных исследований — от университетской науки до промышленных лабораторий.

Формирование устойчивой и признанной парадигмы* в С.н. связано с работами амер. социолога Мертона*. С его точки зрения, предметом этой дисциплины должна быть наука как социальный институт, т.е. как специфическая система норм и ценностей. Мертон выделил универсальные нормы науки, которые выполняют функцию императивов, задают ориентации членам научного сообщества, составляют основу их профессионального поведения. Эти универсальные нормы образуют *этнос науки**. К их числу Мертон отнес «универсализм», «коллективизм», «бескорыстность» и «организованный скептицизм». Позднее Б. Барбер дополнил этот набор «рационализмом» и «эмоциональной нейтральностью». Вокруг проблем этоса науки развернулись острые дискуссии. Не без влияния критики Мер-

тон от анализа нормативной структуры науки обратился к исследованию реального поведения ученых, весьма существенно отклоняющихся от описанных им норм, к анализу противоречивой мотивации ученых. Фундаментальными понятиями его концепции становятся «мотивация», «вклад», «оценка», «признание», «карьера». Он исследует многократные открытия и приоритетные споры между учеными, выявляет амбивалентность императивов поведения ученых. Мертон обратился также к изучению социальных ролей ученого — исследователя, учителя, администратора и эксперта. Исследование мотивации дополняется изучением механизмов оценки и социального признания вкладов ученых в совокупное знание их дисциплин. В рамках концепции С.н., развитой Мертоном, развернулись исследования конкуренции и сотрудничества в научной работе (У. Хэгстрем), структуры сетей неформальных коммуникаций (Д. Крейн, Н. Маллинз, Д. Прайс). В работах учеников Мертона — Б. Барбера, Н. Каплана, С. Коула, Д. Коула, Д. Крейн, Н. Сторера, Х. Закерман складывается совокупность понятий и методов, образующих «мертонианскую парадигму» в С.н.

Однако в 70-е годы развернулась острая критика этой парадигмы и в европейской, и в американской социологии. В этой критике показывалось, что Мертон опирался на неопозитивистский образ науки, что его универсалистская концепция не отражает социологических характеристик многих научных дисциплин. Предметом «пост-мертоновской» С.н. становится не столько анализ деятельности ученых, реализующих в своем поведении некие универсальные нормы, сколько изучение конкретных стандартов поведения, обусловленных консенсусом* между различными представителями исследовательских групп. В центре внимания оказалось своеобразие

стандартов поведения и исследовательских норм внутри конкретных научных сообществ. Противоборство с мертонианской парадигмой в С.н. привело к возрождению интереса к социологии знания и к формированию «когнитивной С.н.». Представители ее пытаются социологически объяснить не только нормы науки как социального института, но и содержание научного знания. В «сильной программе С.н.», представленной Блуром,* Барнсом и др., подчеркивается важная роль социальных механизмов в конструировании знания из наличных культурных ресурсов. Другая программа когнитивной С.н. представлена в исследованиях по этнографии науки, в центре которых находится идея социального конструирования объектов знания, а также социального характера методов познания.

А. П. Огурцов

□ *Сторер Н.* Социология науки // Американская социология. М., 1972; *Пельц Д., Эндриус Ф.* Ученые в организациях. М., 1973; *Коммуникации в науке.* М., 1981; *Современная западная социология науки. Критический анализ.* М., 1988; *R. Merton. The Sociology of Science.* N.Y., 1973; *Perspectives in the Sociology of Science.* New Jersey, 1977.

СТРАХ. Для обозначения этого феномена используются этимологически родственные термины — нем. Angst, англ. anguish, франц. angoisse. Все они происходят от лат. прилагательного angustus — узкий, сжатый, стесненный, в свою очередь, производного от глагола angere — теснить, душить. В философию тему С. ввел в XIX в. Кьеркегор («Понятие страха»), от него идет также важное различие между боязнью (нем. Furcht), т.е. страхом перед конкретными объектами, и собственно страхом (Angst), т.е. переживанием, реализующимся в состоянии открытости тому, что предшествует миру объектов, что делает возможным саму объективацию реальности.

Большое значение, которое придавалось этой категории *С.* в экзистенциализме*, связано с тем, что *С.* понимался в нем прежде всего в качестве непосредственного переживания необходимости *выбора*. Человеческая экзистенция* открывает себя в выборе собственных возможностей. Но выбирая себя, т.е. становясь кем-то определенным, человек тем самым и как бы уничтожает себя, отбрасывает свою всеобщность, отвергает нереализованные возможности. Собственно экзистенциальный *С.* возникает из очевидности и неизбежности утраты себя. Подобное действие напоминает самоубийство, но одновременно и рождение.

У Хайдеггера* *С.* сопряжен с временностью и конечностью *Dasein*. Эти характеристики, в свою очередь, раскрываются через фундаментальную характеристику *Dasein* как бытия-к-смерти. *С.*, по Хайдеггеру помогает обнаружить, что *Dasein* не бывает «у себя», когда оно окружено сущим. *С.* открывает не вещи в мире, как это делает боязнь, но сам мир, само бытие. Правда, открываемое таким образом бытие невозможно концептуализировать, т.е. представить в качестве определенного бытия. Скорее *С.* ориентирует человеческую экзистенцию на горизонт*, в котором только и возможно определенное бытие. При этом перед сознанием, аутентично воспринимающим свою конечность, этот горизонт раскрывается как не-бытие. Последнее — это не *nihil absolutum*, не полная пустота, но как бы второй план мира. Не-бытие не есть сущее, но условие и источник сущего. Таким образом, через *С.* *Dasein* обнаруживает бытие, открывается ему. Иначе говоря, *С.* способствует тому, чтобы *Dasein* вообще «состоялось», поскольку оно в принципе конституируется как *Dasein* в качестве места, где бытие есть, где оно «у себя». Близкое понимание роли *С.* развивает Сартр*.

Однако у него подчеркнута этическая доминанта в понимании этой категории. *С.* свидетельствует об универсальной ответственности человека, которую переживает каждый индивид в акте личного выбора, поскольку индивидуальный выбор есть вместе с тем как бы выбор от имени всего человечества.

СТРОСОН (Strawson) Питер (р. 1919) — брит. философ-аналитик. Проф. Оксфордского ун-та (1968–88). В своих ранних работах критиковал теорию дескрипций Рассела* за недоучет многообразия способов и контекстов употребления предложений, а также семантическую теорию истины Тарского* с позиций лингвистической философии*. Согласно *С.*, понятие истины не фиксирует фундаментальных семантических характеристик, а используется прежде всего для выражения нашего согласия (восхищения, одобрения и проч.) в отношении того, что говорится. *С.* считает, что формально-логические исчисления высказываний и предикатов недостаточно богаты для выражения структуры и свойств естественного языка. Он также критиковал попытки дать строгое логическое обоснование принципа индукции, считая его необходимой стороной человеческой рациональности как таковой.

С. является инициатором «реабилитации» традиционной философской проблематики в англосаксонской аналитической философии*. С конца 50-х годов его научные интересы сосредоточены на разработке теории «дескриптивной метафизики». В кн. «Индивиды» (*Individuals*, L., 1959) *С.* в соответствии с позицией «здравого смысла» утверждает базисный характер понятий *материального объекта* и *личности* в «концептуальной схеме» нашего познания. Без первого понятия, по его мнению, была бы невозможна идентификация всех *единичных объектов* (партикулярностей), без второ-

го — идентификация различных *состояний сознания* человека. «Дескриптивную метафизику» он противопоставляет «ревизирующей», стремящейся изменить связи между элементами концептуальной схемы. Для философии С. также характерно приспособление отдельных положений кантианства (теория опыта, «трансцендентальная аргументация») для целей аналитической философии. В кн. «Границы смысла» (1966) он дал оригинальную и вызвавшую резонанс интерпретацию «Критики чистого разума» Канта. В ряде поздних публикаций С. исследует проблемы этики, разрабатывает типологию различных видов философского натурализма*, к которому относит и свою собственную позицию, подчеркивая ее нередукционистский характер.

☞ The Bounds of Sense. L., 1966; Logico-Linguistic Papers. L., 1971; Subject and Predicate in Logic and Grammar. L., 1974; Scepticism and Naturalism: Some Varieties. L., 1985; Analysis and Metaphysics. Oxford, 1992.

СТРУКТУРАЛИЗМ — общее обозначение ряда направлений в социальном-гуманитарном познании XX в., связанных с выявлением структуры, т.е. совокупности отношений между элементами целого, сохраняющих свою устойчивость при различного рода преобразованиях и изменениях. Поиск структур осуществляется в разных областях культуры: языке и литературе, социальных установлениях и истории идей, искусстве и явлениях массовой культуры.

Развитие С. прошло несколько этапов: 1) становление метода — прежде всего в структурной лингвистике; 2) распространение метода и философское осмысление этого процесса; 3) «размывание» метода, включение его в социально-политический и культурно-исторический контекст; 4) критика и самокритика С. и переход к постструктурализму*.

Этап становления методов структурного анализа — 20-50-е годы. В этот период в психологии («метapsихология»), литературоведении (формальная школа в рус. литературоведении) и в языкознании (три главные структуралистские школы в лингвистике: Пражский лингвистический кружок, Копенгагенская глоссематика и Йельский дескриптивизм) происходит выработка метода структурного анализа. Наиболее отчетливо его черты сложились в структурной лингвистике. Для лингвистического С. характерен протест против психологизма*, интроспекционизма, позитивистского фактографизма, а также стремление определить структуру языка в отвлечении от его развития («синхрония важнее диахронии»), от географических, социальных, исторических обстоятельств его существования («внутреннее важнее внешнего»), от частных, несистемообразующих свойств элементов («система языка важнее конкретных речевых актов») и т.д. Особое значение при этом имело соединение лингвистики с *семиотикой* и переход к изучению означаемых структур и механизмов.

Второй период — 50-60-е годы — связан с распространением методов структурной лингвистики на другие области культуры. В особенно ярких формах этот процесс протекал во Франции. Именно в рамках франц. С. некоторые приемы анализа языка были использованы для объективного постижения неосознаваемых структур отношений в различных областях социально-культурной действительности. Идея применения метода структурной лингвистики в других областях культуры связывается в первую очередь с именем Леви-Строса*. При анализе социального устройства культурной и ментальной жизни первобытных племен Леви-Строс использует «бинарные оппозиции» (природа — культура, растительное — животное, сырое — вареное), а также некоторые

приемы теории информации. Главной для Леви-Строса — то, что правила браков, терминология родства, тотемизм, ритуалы, маски, мифы и иные социальные и культурные установления представляют собой особого рода язык, что в каждой из этих сфер мы видим нечто вроде обмена сообщениями, информацией (бинарные дробления содержаний, их перестановки и взаимозамещения и т.д.). Отвлекаясь от исторического, в том числе экономического и технического, развития (для первобытных обществ, по его мнению, не свойственного), Леви-Строс ищет то, что было бы общим для всех культур и всех людей, в идее *сверхрационализма*. Сверхрационализм — это гармония чувственного и рационального начал, утраченная современной европейской цивилизацией, но сохранившаяся на уровне первобытного мифологического мышления. Последнее стремится к *опосредованию* фундаментальных противоречий человеческого бытия (напр., противоречие между жизнью и смертью опосредуется особым персонажем — вороном, питающим падалью) и от оперирования отдельными предметами восходит к логике чувств, форм и даже к элементам логики отношений.

Р. Барт* распространяет подход Леви-Строса к экзотическим для европейского сознания социальным явлениям на предметы и установления современного общества. Поскольку всякий продукт культуры опосредован разумом, а структурный анализ — это анализ духа по воплощающим его предметностям, постольку структурный анализ имеет неограниченное поле применения. Следовательно, в каждом продукте культуры — феноменах массовых коммуникаций, журнализма, моды, еды, структуры города — можно обнаружить «социологику». Особое место в творчестве Р. Барта, увлеченного самой идеей языка в различных его ипостасях, занимает

прочтение и изучение литературы — прежде всего модернистской. Спектр исследовательских экспериментов разветвляется от анализа многочисленных перекодировок текста до составления алфавитного словаря «фрагментов любовных речей» и других приемов «наслаждения текстом».

Сходные мыслительные установки обнаруживаются у Лакана*, позиция которого складывалась в стремлении вернуться к подлинному Фрейду* от множества гуманизированных или, наоборот, приспособительски-прагматических его истолкований. Главной мыслью Лакана, предопределившей научное развитие его концепции психоанализа*, стала мысль о сходстве или аналогии между структурами языка и механизмами действия бессознательного*. Языковой материал выступает как объект анализа, а исправление языковых нарушений — как симптом излечения больного. Именно опора на язык, «на работу с *означающими*» должна придать психоаналитическим процедурам научность и объективность. На основе трактовки бессознательного как языка Лакан не только формулирует задачи психоаналитической терапии, но и строит целую культурологическую концепцию. Согласно этой концепции, уровень *символического*, или, иначе, сфера, где происходит взаимодействие означающих, полностью определяет возможности мысли, языка, истории, человеческой жизненной практики: символическое абсолютно господствует и над «реальным» и над «воображаемым», поскольку реальное как таковое нам вообще не дано, а воображаемое — во многом иллюзорно и субъективно. Именно сопоставление бессознательного с языком создает, по Лакану, возможность рационального постижения бессознательно, позволяет сделать его научным объектом.

Фуко* развивает установки структурного анализа на материале истории знания. Он анализирует синхронные срезы культурной «почвы», пространственные очертания позитивных «полей» в отвлечении от динамики развития познания, исследует специфику познавательных установок как различного рода означающих механизмов, преобладающих в тот или иной культурный период.

Анализ познавательных практик С. позволяет вычленить основные категориальные элементы его построений, а именно: структуру, языки, бессознательное.

— Структура «объективнее» истории, ибо история — это «мифология прометеевских обществ», а ее претензии на особый уникальный контакт с реальностью беспочвенны, ибо она не опирается на «действительные» факты, а отбирает их сообразно той или иной схеме и доступна осмыслению лишь в той мере, в какой умопостигаемы ее синхронные срезы. Вывод таков: структура важнее и «первичнее» истории.

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

— Наконец, бессознательное — это также необходимое условие объективного познания (в частности, познания сознания): бессознательное есть то, что, находясь вне сознания, дает доступ к сознанию, не приводя к порочному кругу определений сознания через сознание. Следствием такой методологической установки на объективность выступает концепция, которую, вслед

за Альтюссером*, называют «теоретическим антигуманизмом». Она предполагает, что человеческий субъект либо вообще выносится за рамки рассмотрения в С., либо трактуется как нечто зависимое, производное от функционирования объективных структур (напр., как «функция дискурсивных практик»). Этот структуралистский тезис, названный тезисом о «смерти человека», вызвал резкую критику.

Из всех перечисленных мыслителей лишь один Леви-Строс называл себя структуралистом, и это не случайно. С. не был школой, организацией, группой единомышленников, осознанно следующих выработанной программе. Однако между всеми этими исследователями есть проблемная общность, достигшая апогея во второй половине 60-х годов.

После майско-июньских событий 1968 намечается поворот от классического С. с акцентом на объективные нейтральные структуры к анализу того, что лежит вне структуры, что относится к ее «изнанке». В обстановке мировоззренческого потрясения доминантой в общественном умонастроении становится не поиск объективного знания, а эмоция и аффект, желание и шанс свободного развития, историческая динамика и «географические» перемещения объектов в социокультурном пространстве. Характерный признак этого этапа С. — размыкание структуры в контекст (операция, строго запрещенная «классическим» франц. С.); при этом знание лишается ореола объективности, трактуется как средоточие социальных и политических сил, как воплощение стратегий власти*, принуждений и побуждений, как та сфера, применительно к которой правомерно ставить вопрос только о формах, типах, специфике этих стратегий. Этот путь ведет к постструктурализму 70-х годов.

Философскую специфику С. определить нелегко. Есть основания трактовать С. как франц. разновидность современного *позитивизма*, хотя и непоследовательного. Сложные отношения связывают С. с рационалистической философской традицией. С одной стороны, в С. содержится критика опорных абстракций рационалистической субъективности (напр., субъекта, самосознания, суждения), с другой стороны, С. развивает рационалистические идеи в новой познавательной и мировоззренческой ситуации. Значительное место в концептуальных построениях С. занимают идеи Канта. В состав философской рефлексии С. вошло немало идей неорационализма*.

С. существенно повлиял на общую картину современной философии. В частности, соприкосновение и полемика со С. дали импульс для поисков объективности и изучения языка в феноменологии* и существенно определили облик современной герменевтики*. Воздействие структуралистского подхода усилило проблематизацию узкоэмпиристских схем в современных вариантах позитивизма. Плодотворным было воздействие структуралистской программы на исследования структур разума и структур власти в работах представителей Франкфуртской школы*.

Н. С. Автономова

☐ Структурализм: «за» и «против». М., 1975; *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.

СУБИРИ (Zubiri) **Хавьер** (1898-1984) — исп. философ. В учении С. объединены экзистенциально-феноменологические идеи и положения религиозной философии томистской ориентации. Интенциональность* понимается им как обращение человеческого бытия к миру и к стоящему за ним Абсолюту, к Богу. Выдвинутое С. понятие — связи человека с божественным на-

чалом, «религации» (religacion) — предстает как основа антипозитивистского утверждения связи человека с миром в его единстве. Проблеме Бога он истолковывает как проблему смысла мира. С. выступил против ориентации философии на научно-позитивистский тип мышления, важнейшей чертой которого является утверждение равной значимости всех типов знания. Неприемлемость этой позиции С. объяснял тем, что из нее вытекает такое понимание природы истины, при котором человек становится обладателем множества рядоположенных истин, но теряет «Единую Истину» о мире и человеке. В этом случае методы науки превращаются в простую метатехнику, переставая быть путями, приводящими к истине. Восстановление картины единого, целостного и упорядоченного мира С. связывал с возвращением к философии как метафизике*, прообраз которой он видел в томистской версии философии Аристотеля.

Особое место в учении С. занимает проблема реальности. Он критиковал Гуссерля* за то, что тот не придавал подобающего значения связи интенционального сознания с реальностью, а также за отделение сущности от мира фактической реальности, в результате чего реальность в гуссерлевской системе была «потеряна». Вместе с тем С. выступил с критикой истолкования реальности современным естествознанием, которое, по его мнению, обращено не к реальности в целом, а к ее проявлениям в форме объектов познания человека.

В 80-е годы С. публикует работы, в которых анализирует структурные моменты познания реальности. С. выделил ее первоначальное понимание (актуализацию) чувствующим умом; соотношение реальных вещей в логосе; движение от реальной вещи к «чистой» и «простой» реальности как таковой, осуществляемое разумом. Учение С. представляет

собой, таким образом, антипозитивистский вариант современного томистски окрашенного «реализма».

☉ *Naturalza, historia. Dios. Madrid, 1944; Sobre la esencia. Madrid, 1962; Dimensión histórica del ser humano. Madrid, 1974; Inteligencia sentiente. Madrid, 1980; Inteligencia y Logos. Madrid, 1982; Inteligencia y razon. Madrid, 1983.*

СУБЛИМАЦИЯ (от лат. *sublimo* — повышаю) — переключение энергии с социально и культурно неприемлемых (низших, низменных) целей и объектов на социально и культурно приемлемые (высшие, возвышенные). Идея С. нашла отражение в произведениях писателей XVIII в. Г. Штиллинга и Новалиса, а также в работах А. Шопенгауэра и Ницше*. В начале XX в. понятие С. стало широко использоваться в психоанализе*.

Согласно Фрейдю*, С. — это процесс переориентации влечения (*либидо*) на иную цель, далекую от сексуального удовлетворения, и преобразования энергии инстинктов в социально приемлемую, нравственно одобряемую деятельность. Сквозь призму С. Фрейдом рассматривается формирование религиозных культов и обрядов, появление искусства и общественных институтов, возникновение науки и, наконец, саморазвитие человечества. В западной психиатрической генетике и философской антропологии неоднократно предпринимались попытки модификации и модернизации психоаналитического толкования С.

П. Спонди различает три ступени С., относя к ним «социализацию», т.е. перевод желаний в сферу профессиональной деятельности, «собственно С.», связанную с индивидуальной жизнедеятельностью человека, и «гуманизацию» — высшую форму С., способствующую развитию человечества.

У Шелера* способностью к С. наделены все формы организации

природного мира. Он вводит термин «сверхсублимация», понимая под ним «чрезмерную интеллектуализацию», свойственную современной культуре и вызывающую у человека деструктивные, разрушительные наклонности. В настоящее время идеи С. находят отклик в работах ряда философов, психологов и искусствоведов, стремящихся объяснить отношения между биологическим и социальным, взаимосвязи между индивидом и обществом, этапы социализации личности, особенности протекания культурно-исторических процессов, природу и специфику художественного творчества.

СУППЕС (*Suppes*) Патрик (р. 1922) — амер. философ, логик, психолог. С 1950 — проф. Стэнфордского ун-та, с 1959 — директор Института математических исследований социальных наук при этом ун-те. Область его исследований охватывает широкий круг проблем — от общих проблем философии до специальных вопросов философии физики, психологии и педагогики. Он является сторонником тесного взаимодействия философии и специальных наук. По его мнению, не существует специальных философских методов, принципиально отличных от научных. Та или иная проблема оказывается философской только в силу ее фундаментального характера для данной дисциплины или по причине ее парадоксальности. Один из важнейших результатов исследований С. — подробное обоснование и применение к эмпирическим наукам метода аксиоматизации научной теории, заключающегося в определении теоретико-множественного предиката, специфического для данной теории. Этот метод широко используется в современной философии науки*, в частности для выявления логической структуры математической физики (Дж. Свид) и логической реконст-

рукции теории научных революций (Штегмюллер*). С. развивает вероятностную концепцию причинности, резко выступает против лапласовского детерминизма, наивных концепций абсолютной достоверности и полноты научного знания. Он показал зависимость формулировок квантово-механической теории от специфических особенностей теории вероятностей, которые последняя имела в 1920-е годы, в период создания квантовой механики. С. построил совместно с Дж. Маккинси теоретико-множественную аксиоматизацию классической механики, совместно с Дэвидсоном* — финитистскую аксиоматизацию субъективной вероятности и полезности, разработал совместно с Д. Скоттом, Р. Льюисом, А. Тверским теорию измерения, нашедшую широкие приложения в психологии. Критикуя редуccionистский бихевиоризм* Скиннера*, С. выдвинул концепцию методологического бихевиоризма, в которой утверждается, что психология как наука должна исходить из анализа наблюдаемого поведения, но при этом она является антиредуccionистской и признает существование ментальных состояний. Ему принадлежат также важные исследования по проблемам философии языка*, психолингвистики и по разработке компьютерных средств обучения.

[6] (совместно с Дж. Зинесом) Основы теории измерений // Психологические измерения. М., 1967; Образование и вычислительные машины // Информация. М., 1968; Вероятностная концепция причинности // Вопросы философии. 1972, № 4;

Studies in the Methodology and Foundations of Science: Selected Papers from 1951 to 1969. Dordrecht, 1969; Probabilistic Metaphysics. Uppsala, 1974.

СЦИЕНТИЗМ И АНТИСЦИЕНТИЗМ — (от лат. *scientia* — наука) — противоположные ориентации, характерные для философии и самосознания культуры в XX в. Для сциентизма характерно убеждение в том, что наука является единственным видом достоверного и объективного знания, что только на ее основе можно решить социальные проблемы. В качестве идеала сциентизм ориентируется прежде всего на достижения и методы естественных и технических наук. Наиболее яркими его проявлениями являются культ точных наук в неопозитивизме* и современные технократические концепции (см. *Технократия*). Антисциентизм как альтернатива сциентизму подвергает науку и технику критике и скептически оценивает их возможности решить фундаментальные проблемы человека и социума. Он получил выражение в экзистенциализме*, теориях Франкфуртской школы*, в различных концепциях контркультуры и в экологических движениях. В науке и технике антисциентисты усматривают деструктивные начала, которые разрушают духовные ценности и порождают перманентный кризис культуры.

[7] *Сноу Ч.П.* Две культуры. М., 1973; *Федотова В.Г.* Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии. М., 1981; Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

Т

ТАРСКИЙ (Tarski) Альфред (1902-1984) — польск. логик и математик. Его взгляды сформировались в рамках Львовско-варшавской школы*, на них повлияли идеи Котарбиньского*, Лукасевича* и Лесьневского*. С 1926 преподавал в Варшавском ун-те. В 1939 эмигрировал в США, с 1942 работал в Гарвардском ун-те и Институте высших исследований в Принстоне, с 1946 проф. математики Калифорнийского ун-та. Т. был президентом Международного союза истории и философии науки, президентом Ассоциации символической логики, со-редактором крупнейшего логического журнала «The Journal of Symbolic Logic». Наиболее значителен вклад Т. в теорию множеств, алгебру, теорию моделей, в различные разделы математической логики, признание получили его работы, посвященные основаниям математики. Т. считают основоположником формальной семантики*. Им дано ставшее классическим *семантическое определение истины** для большой группы формализованных языков. Он является также автором исследований по общим свойствам дедуктивных теорий. Труды Т. по логической семантике, металогики и методологии дедуктивных наук открыли принципиально новые возможности применения строгих формальных методов в логико-методологическом анализе многих проблем.

☞ Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948; Истина и доказа-

тельство // Вопросы философии. 1972, №8; Logic, Semantic, Metamathematic. Oxford, 1956.

ТВАРДОВСКИЙ (Twardowski) Казимеж (1866-1938) — польский философ, педагог и общественный деятель, основатель Львовско-Варшавской философской школы*, Польского философского общества, журналов «Przegląd Filozoficzny» и «Ruch Filozoficzny». Родился в Вене, в семье чиновника. Изучал философию и психологию в Венском ун-те, где его учителем был Brentano*, затем в Лейпциге у В. Вундта и в Мюнхене у К. Штумпфа. Проф. (с 1895), декан философского факультета (1904 -05), ректор (1914 -17) Львовского ун-та.

Для взглядов Т. характерно отрицательное отношение к метафизике*. Он был убежден в возможности и необходимости *научной философии*, ориентирующейся на аналитические методы. Философские дисциплины должны воспринять у науки строгость и точность методов и характерные для нее принципы рациональности*. Совокупность таких дисциплин образует общее понятие философии; по мере их развития содержание этого понятия меняется и предстает в результате исторически относительным. Объектами философского исследования являются фрагменты *внутреннего и внешнего опыта*; в этом смысле философия является эмпирической наукой, и все ее проблемы в принципе допускают эмпирическое разрешение.

Вместе с тем философское мышление включает в свою сферу ряд мировоззренческих проблем, не имеющих научного решения (проблемы отношения между человеком и Богом, смысла жизни и т.п.). Научная философия не должна брать на себя роль арбитра в споре различных мировоззрений, однако она способна оценивать убедительность и рациональность аргументации при их выборе, подвергать их логическому анализу. Поэтому *анализи́зм* является определяющим признаком научной философии. Аналитические методы позволяют прояснить смысл философских понятий, предохраняют от неоправданных спекуляций и обеспечивают эффективность рациональной критической дискуссии, без которой философия обречена на бесплодие и вырождение.

Инструментом критического анализа является логически и семиотически реконструированный язык. В логике и семиотике Т. следовал идеям своего учителя Brentano, а также древних стоиков, Аристотеля и средневековых схоластов. Пропаганда логики и ее значения для рациональной философии имела огромное значение для формирования логико-аналитического направления в философии Львовско-Варшавской школы, давшей плеяду блестящих ученых, снискавших международное признание польской философии, логике и математике. Особое значение для последующей эволюции школы имели идеи Т. о соотношении абсолютизма и релятивизма* в теории истины, впоследствии развитые Тарским*. Аргументация Т. опиралась здесь на различие высказывания и суждения: относительная истинность (ложность) является характеристикой высказывания, тогда как суждения истинны либо ложны в абсолютном смысле. Релятивистский субъективизм неизбежно вступает в противоречие с логикой и потому не выдерживает рациональной критики.

В теории научного познания Т. различал априорные (рациональные, дедуктивные) и апостериорные (эмпирические, индуктивные) науки, отличающиеся способами обоснования своих утверждений (рациональный дискурс и апелляция к опыту). Индуктивное знание, по Т., может претендовать только на правдоподобие, и потому попытки представить индуктивные процедуры в виде дедуктивных логических систем являются заблуждением. Т. подчеркивал специфику гуманитарного знания: его объектами являются продукты духовного творчества, уникальные по своей сути. Их объективная оценка должна основываться на всей совокупности психофизических и психологических исследований не только самих этих объектов, но и актов сознания, в которых они возникают, трансформируются и приобретают ценность. Идеал научности распространяется у Т. и на этику: рациональная этика должна указать и обосновать критерии этической, имеющей смысл абсолютных ценностей, в то время как нормативная этика формулирует принципы практической, т.е. исторически относительной морали.

В. Н. Порус

☞ Автобиография // Вопросы философии. 1992, № 9; Логико-философские и психологические исследования. М., 1996; *Idee und Perzeption*. W., 1891; *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*. W., 1894; *Główne pojęcia dydaktyki i logiki*. Lwow, 1901; *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwow, 1927; *Wibrane pisma filozoficzne*. Warszawa, 1965.

ТЕЙЛО́Р (Taylor) **Ча́рльз** (р. 1931) — канадский философ, специалист в области социальной и политической философии. Род. в Монреале, изучал историю в ун-те МакГилла, политическую философию и экономику в Оксфорде, где в 1961 получил докторскую степень за работу «Объяснение поведения» (*The Explanation of Behaviour*. L., 1964).

Преподавал в ряде ун-тов, ныне проф. ун-та Мак-Гилла, вице-президент Института наук о человеке в Вене. В философии социального познания изучал проблемы объяснения*, интерпретации, межкультурного понимания, различия между естественными и социальными науками. К этому примыкают исследования Т. в области политической теории, истории и современного понимания свободы, прав человека, природы демократии, национализма, культурного плюрализма*.

Одной из сквозных тем его работ является критика эпистемологической традиции, идущей от Декарта и Локка. Эта традиция продолжает оказывать сильное воздействие на современную философию, она же лежит, согласно Т., в основе неадекватных моделей объяснения социальных действий, а также широко распространенного представления, что человеческое мышление может пониматься по аналогии с работой компьютера. Опираясь на идеи Гегеля, Хайдеггера*, Мерло-Понти*, Т. предпринимает деконструкцию* этой традиции, в которой стремится показать не только ее неадекватные элементы, но и объяснить, почему она продолжает для многих оставаться столь популярной и предпочтительной. Эта последняя тематика переросла у Т. в более широкий проект прояснения истоков того типа самопонимания, который стал общепринятым, само собой разумеющимся для западной цивилизации последних столетий. Речь идет о понимании феномена Я, природы мышления и эмоций человека, его отношения к обществу, природе, времени. Т. начал обсуждение этого «конструирования современной идентичности» в книге о Гегеле (Hegel. Cambridge, 1975), а затем вернулся к этой тематике в «Источниках самости» (Sources of the Self. Harvard Univ. Press, 1989), где он анализирует философскую антропологию*, лежащую в основе как упо-

мянутой эпистемологической традиции, так и современного понимания свободы, оценок повседневности и этики благотворительности.

В последние годы Т. изучает связь этого типа идентичности* с генезисом западного понимания гражданского общества, народного суверенитета, национализма. Для современной истории сквозным и принципиальным является отношение между теизмом и секуляризацией. Интеллектуальная культура, идущая от Просвещения, обладает многими достоинствами, но ее же, отличает неспособность понять религиозное измерение человеческой жизни. Наивность и редукционизм большинства объяснений религиозной веры, предложенных за последние двести лет, могут вызывать только улыбку. Т. стремится найти более глубокие объяснения природы и источников различных современных традиций благочестия, отношения веры и насилия, удивительно устойчивой потребности атеистов в религии как мишени для критики и масштабе для оценки и противопоставления своих действий.

Ч. Т.

- ☞ Pattern of Politics. Toronto, 1970; Hegel and Modern Society. Cambridge, 1979; Social Theory as Practice. Oxford, 1983; Philosophical Papers. 2 vol. Cambridge, 1985; Negative Freiheit. Fr./M., 1988; The Malaise of Modernity. Toronto, 1991.

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) **Пьер** (1881-1955) — франц. ученый-палеонтолог, философ и теолог. Член ордена иезуитов (с 1899), священник (с 1911). В 1920-23 — проф. геологии и палеонтологии Католического института в Париже. Один из первооткрывателей синантропа (1929). В 1923-46 жил в Китае, с 1951 — в Нью-Йорке. Учение Т. противопоставит ортодоксальным томистским представлениям о мире и человеке, отмеченным статичностью и невниманием к эволюции Вселенной. За религиозное инако-

мыслие Т. был лишен церковными властями права преподавания и публикации философских и теологических сочинений. Однако начиная с 60-х годов его взгляды широко используются в модернистских концепциях самой различной ориентации.

Испытав значительное влияние Бергсона*, К.Л. Моргана и С. Александера, Т. претендовал на создание «научной феноменологии», синтезирующей данные науки и религиозного опыта для раскрытия картины эволюции Вселенной, приведшей к появлению человека. Человека с присущей ему духовностью, сложным миром сознания он рассматривал как заранее запланированный свыше итог эволюции космического целого. Поиски диалектики «всеединства», пронизывающего множество явлений, сопряжены у Т. с пантеистической установкой, стремлением найти Бога, растворенного в мире. Его учению присущ также панпсихизм, утверждающий наличие духовного начала, присутствующего в универсуме и направляющего его развитие. Для доказательства существования психического содержания всех феноменов материального мира Т. использовал понятие «энергия». Энергия трактовалась им как свойство самой материи, неотрывное от нее, и одновременно она представляла в качестве духовной движущей силы, задающей импульс эволюции космоса. Если «тангенциальная» энергия, по Т., связует однопорядковые элементы воедино, то «радиальная» энергия ведет к нарастанию сложности материальных явлений.

Психологический энергетизм Т. использовал в целях обоснования божественного источника космической эволюции. Объяснение возрастающей степени совершенства организации материальных образований, находящей наивысшее выражение в человеке — существе, наделенном способностью сознания и самосознания, по Т., призван дать

«закон сложности сознания». Предлагая на основе этого закона свою интерпретацию диалектики взаимосвязи различных форм движения материи, Т. говорил о все увеличивающейся концентрации «радиальной» энергии, психического в процессе космогенеза. Сама же «радиальная» энергия оказывается естественной формой божественной благодати. Процесс эволюции подчинен, по Т., своему регулятору и финальной цели — «точке Омега». Этот пункт символизирует собою Христа, сопричастного мирозданию и одновременно трансцендентного ему. Таким образом, космогенез отождествляется Т. с христомогенезом. Эволюция Вселенной разделяется им на стадии «преджизни», «жизни», «мысли» и «сверхжизни». На этапе «мысли» появляется человек, сгущающий в себе психическую энергию, творящий «поосферу», персонализирующий мир. «Сверхжизнь» знаменует собой состояние единения душ людей после завершения истории в космическом Христе. Философско-исторические воззрения Т. отмечены гуманистической, христианско-либеральной направленностью. Человечество, на его взгляд, движется в ходе истории, где взаимно растворены «град земной» и церковное сообщество — «град Божий», по пути универсализации связей между странами и народами к состоянию «большой монады». Т. верил в силу союза христианства и гуманизма, призванных сплотить всех людей планеты.

545. *Б.Л. Губман*

Феномен человека. М., 1987; *La vision du passé*. P., 1957; *Божественная среда*. М., 1994; *L'avenir de l'homme*. P., 1959; *Le milieu divin*. P., 1964.

ТЕЛО. Проблематизация Т. — черта, отличающая современную эпоху в развитии западной философии от ее классической эпохи. В классической парадигме мыслящий субъект выступал как принципиально бестелесный. Начиная с Декарта

принадлежность «бытию мыслящему» (*res cogitans*) считалась несовместимой с «бытием протяженным» (*res exensa*). Современная философия пересматривает этот подход. Марсель* ставит проблему человеческого существования (экзистенции*) не под углом зрения «свободы» («брошенности в ситуацию»), как это обычно имеет место в экзистенциализме*, а под углом зрения телесной определенности. При этом Марсель вводит различие между «телом собственным» (*corps propre*), т.е. данным в опыте как «мое тело» и телом физическим, или «телом-объектом» (*corps physical, corps objectif*). Сходным образом тематизируют телесный характер человеческого существования Сартр*, проводящий различие между «телом-субъектом» (*corps-subject*) и «телом-объектом» (*corps-object*), и Шелер*, подчеркивающий отличие переживаемого и переживающего «тела-плоти» (*Leib*) от тела как вещи (*Körper, Körperding*). Строго говоря, эти различия восходят к феноменологии*. Именно Гуссерль* впервые обратил внимание на то, что функции Т. ускользают от альтернативы «материальное/духовное», «материальное/душевное». Человек находится в природе в первую очередь потому, что его тело есть природная, материальная вещь. Вместе с тем то, что мы называем телом (*Leib*), имеет особый слой, принадлежащий «душевному». Прodelьваемый нами опыт есть результат взаимопереплетения нашей телесной активности по отношению к природному миру, с одной стороны, и воздействия на нас природного мира, с другой.

Т., таким образом, не есть материальная вещь; оно есть место, в котором взаимодействуют «материальное» и «духовное» (душевное, сознательное). Иллюстрацией этого взаимодействия может служить феномен боли. Переживание боли ясно показывает, что граница тела не есть граница «внешнего» и «внутренне-

го»; боль переживается как нечто, причиненное «внешним миром», и в то же время как феномен «внутреннего мира», как «моя» боль. Кроме того, Т. связано с уникальным местом, занимаемым человеком как историческим существом. Каждый индивид имеет свою историю, которая разворачивается в «здесь» (*Da*) его существования (*Dasein*). Его жизненная история никогда не есть чисто «душевная», это всегда история определенного тела. Развивая эти гуссерлевские положения, Ландгребе* ведет речь о «нулевой функции» Т. в человеческом опыте. Т. есть «абсолютное “здесь”» (*das absolute Da*), в котором человек имеет свою границу. Тем самым кладется конец элиминированию Т. из теории познания. «Мое тело» есть медиум данности мне мира.

Своеобразную концепцию Т. разработал Плеснер*, который в построении своей философской антропологии* движется не от «сознания» к «телу», а от «тела» к «сознанию». Принципиальное отличие живого тела от неживого, по Плеснеру, состоит в специфическом отношении к собственной границе. В противоположность неживому телу, для которого характерна нечеткая граница между ним и средой, живое Т. строго отграничено от среды. Оно есть своя собственная граница — и вместе с тем его граница есть граница иного (благодаря границе оно противоположно иному). В для-себя-бытии живого тела заключена его «приподнятость» по отношению к полю его существования: оно не просто занимает некоторое место в пространстве (*Stelle*), но имеет местопребывание (*Ort*). Живое тело, как и физическая вещь, находится в пространстве. Но это — лишь *физикалистский* срез его существования; взятое в *феноменологическом* срезе, оно тем отличается от прочих тел, что *утверждает* пространство (тогда как физические вещи лишь *заполняют* его). Будучи образованием, ут-

верждающим пространство, живое тело находится в определенном отношении к месту своего бытия. Тем самым оно существует вне своей пространственности, или «вовнутрь пространства». «Позициональность» — общее свойство животного и человека. Особенность человека по отношению к животным — в «двойственном аспекте» его существования как тела (Körper) и как плоти (Leib) — как вещи среди вещей и как «системы» в пространстве и времени абсолютной середины».

Переведя исследование из феноменологической в антропологическую плоскость, Плеснер ставит вопрос, который не ставился и не мог быть поставлен Гуссерлем, а именно, вопрос о происхождении сознания. Равным образом преодолеть ограниченность «философии сознания» пытается Мерло-Понти*. Свои исходные тезисы он заимствует у Гуссерля. Тело, взятое как плоть, есть «мое» средство «иметь» мир, медиум, в котором и благодаря которому человек «обладает» миром. Но это отнюдь не чисто идеальный медиум, ибо имеет собственную материальность. Тело есть «непосредственное человеческое бытие». Формулируя эту свою мысль, Мерло-Понти характеризует Т. как «нашу укорененность в мире» (*notre ancrage dans un monde*): благодаря телу, мы не только «имеем» мир, но и принадлежим ему. Т., таким образом, есть не столько реальность для сознания, как это было у Гуссерля, а бытие сознания. В отличие от Сартра, для которого Т. выступало в его негативно ограничивающих аспектах (как нечто, противостоящее моим проектам), у Мерло-Понти на передний план выступает аспект открытости. Т. связано не с помехой или препятствием, а с интенциональностью* и трансценденцией. Называя Т. «естественным Я» (*un moi naturel*), Мерло-Понти указывает на специфику человеческого восприятия: не «я» воспринимаю, а «во

мне» осуществляется восприятие. Восприятие не есть ни «состояние сознания», ни «сознание состояния», оно всегда включает в себя момент произвольности, бессознательности.

Введение проблематики Т. и «телесности» в структуру мышления разрушает идеал самоопределенности субъекта, наделяя его «местом» и демонстрируя наличие в пространстве сознания образований, не поддающихся рефлексивному контролю. Проблематизация Т. указывает на незлиминируемость чувственного измерения из сознания, невозможность «чистого» акта мысли: нет мышления вообще — есть лишь определенные типы мышления, за которыми скрываются определенные типы чувственности. Этот слой проблематики Т. поднимается в исследованиях Фуко*, показавшего взаимообусловленность социальных практик и соответствующих им телесных практик, а также механизмы формирования типов Т., адекватных тому или иному типу общественного устройства. Т. здесь — объект и результат социальных воздействий (см.: власть*), поверхность, на которой производится запись исторически определенных норм и законов.

В поэтически-метафорической форме Т. проблематизируется в программном эссе Юнгера* «Рабочий»: фигуры «Рабочего» и «Солдата» изображаются здесь в качестве телесных образований, не поддающихся экспликации в политико-экономических, социально-психологических или культурологических категориях. Кроме того, Юнгер предложил весьма утонченный анализ взаимосвязи между структурой Т. и структурами языка (эссе «Язык и строение тела»).

Т. становится объектом исследования в поздних работах Р. Барта*. Реализовавшийся в тексте тип телесности — это определенный тип организации и структурирования

опыта (как индивидуального, так и коллективного), «механизм» работы сознания, «материя» мысли, первичная по отношению к самой мысли и задающая способ ее развертывания.

В. С. Малахов

□ *Подорога В.А.* Феноменология тела. М., 1995; *Фуко М.* Диспозитив сексуальности // Он же. Воля к истине. М., 1996; *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992; *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988; *D. Kamper, Ch. Wulf (Hg.).* Transfigurationen des Körpers: Spuren der Gewalt in der Geschichte. В. 1989; *M. Merleau-Ponty.* Phénoménologie de la perception. P., 1945; *E. Junger.* Der Arbeiter. В., 1932.

«ТЕЛЬ КЕЛЬ» («Tel Quel») — журнал, оказавший значительное влияние на развитие литературоведческой и философской мысли, прежде всего во Франции. «Т.К.» был основан в 1960 в Париже и просуществовал до начала 80-х годов. Одним из инициаторов издания журнала был Р. Барт*. В круг «Т.К.» входили Ф. Соллерс, Кристева*, М. Плене, Ц. Тодоров, Ж. Женетт, Ж.-Л. Бодри, Ж. Тибодо и др. Авторы, группировавшиеся вокруг журнала, опирались на несколько общих принципов. В их числе — семиотизация проекта политической семиологии Р. Барта; активное подключение проблематики «большой политики»; признание примата литературной практики над любой рефлексией по поводу литературы. Участники проекта «Т.К.» стремились, во-первых, к созданию общей теории знаковых систем; во-вторых, к формализации семиотических* систем с точки зрения коммуникации, точнее, к выделению внутри проблематики коммуникации зоны производства смысла; в-третьих, к прямой политизации письма*. Практическое приравнивание текстуального письма к «реальной истории» приводит авторов «Т.К.», несмотря на их субъективную револю-

ционность и апелляцию к классикам марксизма*, к растворению истории в семантике. Это и понятно: в их трактовке любая политика в принципе производна от языковой политики. История приобретает статус метафоры текстуального письма. Остается неясным, какими независимыми социальными механизмами производится само это письмо, что делает его возможным и необходимым одновременно. «Дурной», линейной историей оказывается та, которая вызывает к жизни «теологические категории» смысла, субъекта и истины, а подлинной — та, которая производит так называемые «тексты-пределы» как совершенные аналоги социальной революции. Тем самым признается невозможность языка, который создавал бы дистанцию по отношению к текстуальному письму и сообщал бы последнему историческое измерение.

□ *Théorie d'ensemble.* P., 1968.

ТЕОРИЯ ДИСКУРСА — см.: *Дискурс*

ТЕХНОКРАТИЯ (от греч. *tēchne* — мастерство, ремесло и *kratos* — власть) — понятие, обозначающее установление политической власти технических специалистов, результатом чего будет управление обществом не на основе «частных» интересов того или иного класса, а на базе научного знания, применяемого группами технических специалистов в интересах всех людей. Идея Т. наиболее полно представлена в работах амер. экономиста и политолога Дж.К. Гелбрейта «Новое индустриальное общество» (рус. пер. М., 1969) и «Экономические теории и цели общества» (рус. пер. М., 1976). Центральное понятие Гелбрейта — «техноструктура» — обозначает складывающуюся в обществе иерархию технических специалистов в зависимости от функции управления и уровней принятия

решений. В современных западных обществах «техноструктура» все в большей степени становится причастной к процессу принятия политических решений.

ТЕХНОФОБИЯ (от греч. *téchne* — мастерство, ремесло и *phobos* — страх, боязнь) — понятие, отражающее восприятие человеком отчужденного мира техники как угрозы своему бытию. В Т. отразилась боязнь утраты гуманистических идеалов и нравственных нормативов в современном обществе, страх перед подавлением человеческой индивидуальности машинной цивилизацией, опасение, что человек в конце концов превратится лишь в придаток технических устройств. Она связана также с обнаружением того факта, что техника в широком смысле (целенаправленные, методические действия по схеме) не является абсолютным благом, т.к. техническое действие никогда не может быть «чистым» в достижении поставленной цели, а всегда имеет негативные побочные эффекты. Существуют также технические устройства (напр., ядерные реакторы с их возможными «лучами смерти»), страх перед которыми укоренен в очень глубоких и древних социокультурных стереотипах и потому не поддается искоренению с помощью рациональной аргументации. Феномен Т. анализируется в работах Эллюля*, Л. Мэмфорда, Адорно*, Маркузе* и др.

ТИЛЛИХ (Tillich) Пауль (1886-1965) — нем.-амер. христианский мыслитель. Изучал философию и теологию в ун-тах Берлина, Бреслау, Галле. В 1914 -18 служил капелланом в герм. действующей армии. До 1933 — проф. философии в Марбурге и Франкфурте. С приходом к власти в Германии национал-социалистической партии эмигрировал в США, где жил до самой смерти, будучи проф. Нью-Йорк-

ского и Гарвардского (с 1955) ун-тов. Основные труды написаны в США на англ. языке.

В начале своего творчества Т. был близок к «диалектической теологии» К. Барта*, но в то же время стремился к созданию собственной концепции, преодолевающей разрыв богословия с проблемами повседневной жизни. Главная тема творчества Т. — место христианства в современной культуре и экзистенциальном опыте современного человека. Если в первый, герм. период эта тема занимала Т. главным образом как проблема философии истории, то во второй, эмигрантский период он стремился построить универсальную теологическую систему, охватывающую проблемы онтологии, экзистенциальной антропологии, философии истории и культуры. Понятие Бога у Т. — теологический синоним категории Бытия, понимаемого в духе позднего Шеллинга и Хайдеггера* как основа мира. Это — Бытие как таковое, невыводимое из бытия вещей и несводимое к нему, необъяснимое в категориях субъект-объектного дуализма. По Т., Бытие изначальней всяких разделений, в том числе и деления на «трансцендентное» и «имманентное». В этом смысле концепция Т. — альтернатива двум крайностям протестантской теологии: с одной стороны, она противостоит «либеральной теологии» XIX в., растворяющей Бога в морали и светской культуре, а с другой стороны, — С. Кьеркегору и «диалектической теологии», для которых Бог и мир абсолютно несоизмеримы. Как и Хайдеггер, Т. считает, что бытие человека — единственный ключ к Бытию как таковому. Экзистенциальная тревога человека о смысле Бытия — свидетельство того, что человек внутренне с Бытием связан, но отчужден от него в своем земном существовании. Религиозность — это и есть состояние предельной заботы о безусловном смысле Бытия, в силу

чего она может рассматриваться в качестве фундаментальной характеристики человека. Поэтому задачу теологии Т. видит в корреляции вечных экзистенциальных «вопросов» человека и «ответов», содержащихся в Послании христианского Откровения, что должно способствовать преодолению отчуждения человека от Бога (Бытия). Философия истории Т. рассматривает проблему отношения человека и Бытия в аспекте исторического времени.

Смысл истории, по Т., связан с теми особыми моментами времени, когда Бытие открывает себя человеку (кайрос). Кайрос, по Т., — это событие, находящееся и внутри, и вне истории, это точка, в которой история трансцендирует себя, прорывается к своей надвременной основе. В Новом завете кайрос — это время, когда Бог посылает в мир людей своего Сына, а также время установления Царства Божьего. Главным Кайросом истории Т. считает акт воплощения Слова Божьего, поскольку им было восстановлено единство сущности и существования, в разрушении которого и состояло грехопадение человека. С событием главного Кайроса соотносятся все те моменты исторического движения, которые становятся выразителями безусловного значения и переживаются людьми как моменты «свершения», «осуществления» (малый кайрос).

Из этой концепции вытекает и «религиозный социализм» Т., его попытки осветить религиозный смысл социального движения. Т. пережил временное увлечение марксизмом*, был одним из теоретиков нем. движения «религиозного социализма». Однако уже с конца 20-х годов он все чаще предупреждал об опасности идолопоклонства, заложенной, по его мнению, в природе соответствующих движений, а в 50-е годы и вовсе оценил их как «квази-религии».

Философия культуры* Т. — это, скорее, теология культуры. По Т., современную культуру характеризует взаимное отчуждение сакрального и светского — в этом отчуждении заключается ее трагедия. Но нынешнее противостояние религии и культуры не отменяет их сущностного единства, поскольку религия всегда есть субстанция культуры, а культура — форма религии. Все, что мы называем культурой в широком смысле несет в себе, по мысли Т., отношение человека к «Безусловному», а значит, и религиозный опыт. Однако в условиях земной истории либо религия внешним образом подчиняет себе культуру (*гетерономия*), либо культура обособляется, замыкаясь в себе самой и теряя тем самым смысловые опоры (*автономия*). И в том, и в другом случае в духовной истории проявляется «демоническое», деструктивное начало. В качестве идеала Т. выдвигает принцип гармонии двух сторон, «*теономную культуру*», которая, однако, полностью нереализуема в границах истории.

Субстанция и форма постоянно стремятся к синтезу и постоянно разрушают всякий достигнутый синтез, благодаря чему в истории и присутствует творческое напряжение. Вместе с тем даже в полностью автономной культуре, по Т., сохраняется измерение «Безусловного», религиозный опыт, хотя бы и в негативной форме переживания «пустоты и бессмысленности» — как, напр., у Ф. Кафки и Ф.М. Достоевского, Ницше* и Ш. Бодлера, в «театре абсурда» и деструкции мира в живописи модернизма.

Концепция Т. оказала значительное воздействие на католическую «теологию освобождения» в Лат. Америке и некоторые течения протестантского модернизма (напр., на «теологию смерти Бога»). Стремление Т. к преодолению конфессиональных различий внутри христиан-

ства и к осознанию значения общих христианских истоков европ. культуры обусловило влияние взглядов Т. на христианское экуменическое движение.

О. Я. Зоткина

Избранное. Теология культуры. М., 1995; Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. Tübingen, 1926; The Interpretation of History. Chicago, 1936; Systematic Theology. Chicago, 1951.

ТОЙНБИ (Toynbee) **Арнолд Джеф** (1889-1975) — брит. историк, дипломат. Его 12-томный труд «Исследование истории» (1934 - 1961) представляет собой попытку уяснить смысл исторического процесса на основе систематизации огромного фактического материала в контексте определенной схемы философии истории*. Т. отличает ощущение реальной возможности гибели всех тех завоеваний разума, которые составляют богатство западной цивилизации. В этом отношении он, как и большинство интеллектуалов его поколения, сформировался под влиянием опыта первой мировой войны, нанесшей удар по идеологии прогресса. Другая фундаментальная установка Т. — культурологический плюрализм*, убеждение в многообразии форм социальной организации человечества. Каждая из них, по Т., имеет своеобразную систему ценностей, вокруг которых складывается жизнь людей — от самых грубых ее проявлений до высочайших взлетов творческого воображения. До него аналогичные выводы делали рус. философ Н.Я. Данилевский (1822-1885) и Шпенглер*.

История человечества предстает у Т. в виде совокупности дискретных единиц социальной организации, которые он называет «цивилизациями». Он уподобляет их биологическим видам, имеющим свойственную только им среду обитания («ареал»). Исторический процесс в его концепции привязывается к географи-

ческим условиям, которые играют существенную роль в создании неповторимого облика каждой цивилизации. В терминах Бергсона* Т. описывает основные фазы исторического существования цивилизации: «возникновение» и «рост» относятся на счет энергии «жизненного порыва»; «надлом», «упадок» и «разложение» связаны с «истощением жизненных сил». Однако не всем цивилизациям суждено пройти весь путь от начала и до конца, некоторые из них погибают, не успев расцвести, иные останавливаются в развитии и застывают в монотонном прозябании.

Признание уникальности жизненного пути каждой цивилизации заставляет Т. перейти к анализу собственно исторических факторов процесса. К ним он относит, прежде всего, «закон вызова и ответа». Само возникновение цивилизации, так же как и ее дальнейший прогресс, определяются, по Т., способностью людей дать адекватный «ответ» на «вызов» исторической ситуации, в которую входят не только человеческие, но и все природные факторы. Если нужный ответ не найден, в социальном организме возникают аномалии, которые, накапливаясь, приводят к «надлому», а затем и к дальнейшему упадку. Выработка адекватной реакции на изменение ситуации есть социальная функция «творческого меньшинства», которое выдвигает новые идеи и самоотверженно проводит их в жизнь, увлекая за собой остальных. В период начала и тем более расцвета цивилизации власть сосредоточена в руках людей, обладающих дарованиями и заслугами, моральным авторитетом в обществе. С течением времени происходит постепенное ухудшение состава правящей элиты, она превращается в замкнутую самовоспроизводящуюся касту. На сцену истории выходит «господствующее меньшинство», опирающееся уже не на дарования, а на материальные

инструменты власти, и прежде всего на силу оружия. В этих условиях растет сознание несправедливости социального строя и происходит «раскол в духе». Творческие люди мысленно обращаются к «другой правде», механически исполняя повседневные обязанности. На противоположном социальном полюсе скапливается «внутренний пролетариат» — слои людей, ведущих паразитическое существование и неспособных ни к труду, ни к защите отечества, но в любой момент готовых к возмущению, коль скоро не будут удовлетворены их требования «хлеба и зрелищ». Границам цивилизации начинает угрожать «внешний пролетариат» — народы, не успевшие еще сделать решающего скачка, отделяющего первобытное общество от цивилизации. Строй, подточенный внутренними противоречиями, обычно рушится под напором варварской силы. Однако роковой предопределенности в таком развитии событий нет; гибель цивилизации, по Т., можно отсрочить посредством рациональной политики правящего класса.

Оценивая состояние «цивилизации западного христианства», Т. делает вывод о наличии в ней симптомов кризиса. Однако он считает, что есть надежда избежать печального конца или, по крайней мере, отдалить его. Спасение может прийти от «единения в духе» путем приобщения к вселенской религии на основе экуменических идей. С его точки зрения, образование мировых религий — это высший продукт исторического развития, воплощающий культурную преемственность и духовное единство вопреки самодовлеющей замкнутости отдельных цивилизаций. В результате Т. в конечных выводах своего исследования восстанавливает, хотя и в ослабленной форме, идею единства мировой истории. Мировая цивилизация оказывается не предпосылкой, а результатом исторического процесса. Одной из

сторон современной истории является «вестернизация», проникновение западной науки, технологии и основанного на них индустриализма во все остальные сообщества. Положительно оценивая эти процессы, Т. отмечает и их негативные стороны, напр. экологические и политические проблемы, рожденные соперничеством «сверхдержав». Он подчеркивает гуманитарную обязанность развитых стран оказывать помощь «миллиардам голодных».

М. А. Киссель

☞ Постигание истории. М., 1991, 1996; Цивилизация перед судом истории. М., 1996; A Study of History. V. 1-12. L., 1934-1961; Change and Habit. L., 1966.

ТОТАЛИТАРИЗМ (от лат. *totalitas* — цельность, полнота) — понятие, обозначающее ряд социальных режимов XX в., в которых структура власти* базировалась на однопартийной системе, всеобъемлющем контроле и насилии, насаждении единой государственной идеологии* во всех сферах жизни. В политический язык термин «Т.» ввел в 20-е годы Б. Муссолини для характеристики руководимого им движения и режима. При этом он использовал идеи известного итал. философа и идеолога фашизма Джентиле* о тоталитарном государстве как воплощении нравственного духа народа, о растворении индивидуальности в тотальных движениях и политических структурах. В антиутопиях Е. Замятина «Мы» (1920), О. Хаксли «О дивный новый мир» (1932) тоталитарный строй описан как замкнутое рационально-технократическое общество, «расчеловечивающее» человека, превращающее его в винтик на основе психофизиологической инженерии и уничтожения морали, любви, религии, подлинного искусства и науки. С середины 30-х годов различные концепции Т. начинают распространяться в социально-философской и художественной литературе как осмысление деяний на-

цизма и сталинизма. А. Кёстлер, Ортега-и-Гассет*, Мальро*, Дж. Оруэлл, Ф. Боркенау, Н. Бердяев и другие в разной форме дали описание Т. как общества, качественно отличного от всех, которые существовали в истории. Тоталитарный режим в их концепциях слагался из следующих основных элементов: всеохватывающая идеология, обращенная не к разуму, а к инстинктам; монолитная массовая партия как носитель этой идеологии и одновременно безличная машина власти над всеми сферами жизни общества; наделяемый сверхъестественными способностями вождь; аппарат непрерывного массового террора. В послевоенное время началось систематическое исследование идеологических, политических, экономических и психологических источников и предпосылок Т. В кн. известного экономиста Хайека* «Путь к рабству» (1944) генезис Т. связывался с антилиберальными и социалистическими течениями второй половины XIX в., отрицавшими абсолютную ценность личности и рассматривавшими человека как момент в движении к некой коллективной цели. В кн. Поппера* «Открытое общество и его враги» (1945) фундаментом тоталитарной идеологии объявляются философские учения Гегеля и Маркса. В фундаментальном исследовании Арендт* «Источники тоталитаризма» (1951) раскрывается отличие Т. от других форм государственного насилия — деспотии, тирании, диктатуры; прослеживалось превращение личности в элемент тоталитарной системы, для которого характерно сочетание слепой веры с крайним цинизмом. «Тоталитарный человек» есть атомизированный, отчужденный индивид, представитель «массы», сплачиваемый в коллективные социальные тела с помощью насилия и тотальной идеологической манипуляции. В коллективном исследовании под руководством Адорно* «Авторитар-

ная личность» (1950) выявлялись общие черты людей, обнаруживающих наибольшую склонность к нацистской пропаганде. Для них характерны эрозия традиционных ценностей, отсутствие собственного Я. У подобных людей складывается «тоталитарный синдром»: невозможность самодетерминации и готовность целиком подчиниться тому, кто обещает стабильное существование.

В более широком плане Т. связывается с выходом в XX в. на политическую сцену «человека массы», описанного Ортегой-и-Гассетом в его знаменитом эссе «Восстание масс» (1930), легко поддающегося в ситуации экономических и военных потрясений под действие пропаганды национализма, антисемитизма, мифологии натурально-органического единства. Экономические истоки Т. усматриваются в стремлении пришедших к власти «вождей» решать экономические проблемы путем централизации управления и контроля над хозяйственной жизнью. Когда этот процесс разрушает рыночные механизмы самоорганизации экономики, начинается быстрое движение общества к Т. В некоторых странах, помимо других причин, Т. стал следствием «диктатуры модернизации»: правители этих обществ поставили цель провести форсированную индустриализацию и совершить экономический рывок в условиях технологического отставания, низкого уровня образования и засилия патриархальных отношений. В такой ситуации была сделана ставка на сильную власть, подавление рыночных отношений, мобилизацию народа с помощью идеологических мифов и насилия на совершение экономического чуда. Эта гонка разрушала традиционные социальные институты, вела к бюрократизации и милитаризации общества и в конечном счете заводила в тупик Т.

В. П. Филатов

❏ Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989; Хайек Ф. А. Дорога к раб-

вы // Вопросы философии. 1990, № 10-12; *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т.1-2. М., 1992; *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. М., 1993; *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996.

ТОФФЛЕР (Toffler) Алвин (р. 1928) — амер. социолог и публицист-футуролог, автор одного из вариантов концепции постиндустриального общества*. Наблюдая упадок старых и возникновение новых отраслей производства, Т. предложил картину возможных трансформаций социальной и технологической реальности, названных им «третьей волной». Он видит непосредственную связь в изменении образа техники и образа жизни, ее ценностей: техника обуславливает тип общества и тип культуры, причем это влияние имеет волнообразный характер. До- и постиндустриальные волны в развитии техники и ее влиянии на общество описываются Т. как «симметрично» разбегающиеся: если первая, аграрная «волна», шедшая почти 10 тысяч лет, выплеснула индустриально-заводской, массовый тип культуры и общества, то «третья волна» уносит человечество от него в бесконечность технологического творчества индивидуумов. Однако центр этой картины «трех волн» в развитии технических цивилизаций образует именно *индустриальное производство* — силовая техника «второй волны», проекция сенсорно-моторной деятельности человека. Т. подчеркивает отсутствие подобной техносферы до промышленной революции и отличия новых технологий конца XX в. от техники индустриализма, экономические системы и социальные институты которого ныне начинает покрывать «третья волна». Последняя вызвана повсеместным распространением компьютеров, турбореактивной авиации, противозачаточных пилюль и многого другого, что формирует новую цивилизацию — новые виды семьи, стили работы, любви и жизни, новые фор-

мы экономики, политики и досуга, фрагментарно уже присутствующие в нашей повседневности. В этих фрагментах новой цивилизации исчезает раздробленность труда на отдельные монотонные задачи, порождаемая технологией индустриального типа. Индустриализм, по Т., это целая цивилизация со своим стилем техники, ей соответствует особая гносеология, особый образ жизни. Индустриализм характеризуется централизацией, гигантизмом и единообразием (массовидностью), сопровождающимся угнетением, убожеством и экологическим упадком.

Преодоление этих пороков индустриального мира Т. считает возможным в будущем. Символы «третьей волны» — целостность и индивидуализированность, а также человекосоразмерная и чистая технология. Новые технологии вытесняют характерную для индустриализма парадигму господства над природой. Происходит интеллектуализация производства; разнообразие становится столь же дешевым, сколь и однообразие; сегментация рынка формирует новые хозяйственные ценности, изменяется характер труда, переосмысливаются понятия «рабочее место», «занятость», «безработица» и т.п. Мир перестает казаться машиной, он заполняется инновациями, для восприятия которых необходимо постоянное развитие познавательных способностей. В новом мире, считает Т., рациональных норм для организации общества и экономики уже недостаточно. В будущем необходим отказ от утилитарного понимания производства, создание ценностей за пределами рынка, распространение бесприбыльных организаций в сфере гуманитарного развития.

☐ The Third Wave. N.Y., 1980; Previews and Premises. N.Y., 1983.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ — относящийся к априорным (внеопытным или до-опытным) услови-

ям возможности познания. Различие между Т. и трансцендентным* введено Кантом в «Критике чистого разума» (в докритический период Кант употреблял эти термины схоластической философии как синонимы). Если *трансцендентное* противоположно *имманентному*, то Т. — эмпирическому.

У Гуссерля* целью феноменологической редукции является выход на уровень «трансцендентального сознания» — сознания, очищенного от всех чувственно-эмпирических элементов. «Трансцендентальный субъект» в феноменологии* — в отличие от эмпирического субъекта — есть автономный источник своих собственных содержаний.

По Хайдеггеру*, трансцендентальный уровень рассмотрения — важнейший шаг на пути к *онтологической* постановке вопроса. «Т. познание» исследует «возможность понимания бытия», бытийственное устройство сущего, оно затрагивает тем самым «переход (*трансценденцию*) чистого разума к сущему», тогда как «онтологическое познание» исследует «саму возможность этой трансценденции».

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ (от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — термин, в поздней схоластике означавший наиболее общие, «выходящие за пределы» индивидуальных свойств характеристики предметов, такие, как «вещь» (*res*), «сущее» (*ens*), «истинное» (*verum*), «благое» (*bonum*), «единое» (*unum*). Кант термином «Т.» обозначал то, что выходит за пределы возможного опыта (напр., Бог, душа, бессмертие). В послекантовских «реалистических» теоретико-познавательных концепциях (Н. Гартман*, Венцль, Сантаяна*) Т. означает вне и независимо от человеческого сознания существующий предмет, который считается либо вообще недоступным познанию,

либо познаваемым лишь умозрительно. В религиозной философии XX в. (неотолизме*, религиозном экзистенциализме) термином «Т.» обозначают «сверхъестественное», «потустороннее», выходящее за пределы того, что можно постичь при помощи естественных познавательных способностей, и ставящее человека в зависимость от «благодати». В атеистическом экзистенциализме (Сартр, Камю) Т. сталкивается как «ничто», в котором осуществляется человеческая свобода и которое является необходимым условием спонтанного «самосозидания» человека.

ТРЕЛЬЧ (Tröltsch) Эрнст (1865-1923) — нем. философ, историк, теолог. Проф. ун-тов в Бонне (1892-94), Гейдельберге (1894), Берлине (1915). Т. был сторонником идеи либерального протестантизма, попытка заменить в теологии догматический метод историческим. Вместе с тем он отстаивал взгляд на религию как на иррациональное явление. Под влиянием Вебера* обратился к проблемам социологии религии. В области философии истории* Т. отстаивал абсолютную уникальность и неповторимость исторических процессов. Он пришел к выводу, что «история внутри себя не трансцендируема». Т. был связан с баденской школой неокантианства*, оказал влияние на взгляды Шпенглера*.

Историзм и его проблемы. М., 1994; Метафизический и религиозный дух немецкой культуры. Макс Вебер. Слово прощания // Культурология. XX век. М., 1995; Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München — Berlin — Oldenberg, 1925; Der Historismus und seine Probleme. В., 1922; Der Historismus und seine Überwindung. В., 1924; Gesammelte Schriften. Bde 1-4. Tübingen, 1912-25.

«ТРЕТИЙ МИР» в эпистемологии — понятие Поппера*, используемое для объяснения объективного

содержания знания и его роста. Поппер различает три «мира»: мир физических объектов, или физических состояний; мир состояний сознания, ментальных состояний и диспозиций к действию; мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства. Основной характеристикой «третьего мира» является его объективность — автономное существование и определенная независимость от второго мира, от ментальных состояний индивидуального субъекта. В отличие от вечного и неизменного «мира идей» Платона «третий мир» Поппера создан человеком и подвержен изменениям. Этим же он отличается и от «Абсолютного духа» Гегеля, который существует вне человека и лишь проявляется в его мышлении, познании. Объективность этого мира ближе всего к объективности содержания мышления вообще, и суждения в частности, как ее понимал Фреге*.

ТУЛМИН (Toulmin) Стивен Эделстон (р. 1922) — англ. философ. Его семья в годы перед и после первой мировой войны была связана с политикой английской Либеральной партии и с деятельностью нобелевского лауреата Нормана Энджелла, широко известная книга которого «Великая иллюзия» дала один из толчков к созданию Лиги наций, как предшественницы ООН в период между двумя мировыми войнами.

Первоначально Т. изучал физику в Кембриджском ун-те и в 1942-45 работал в организации, занимавшейся радарными исследованиями. Вернувшись в Кембридж, изучал философию в период последних двух лет академической карьеры Витгенштейна*. В 1948 получил докторскую степень за диссертацию «Разум в этике» (Reason in Ethics), опубликованную в 1949. Приглашенный в качестве лектора по философии науки в Оксфордский ун-т,

он до 1960 работал главным образом в этой области философии. Элемент скептического прагматизма, присутствующий в работах позднего Витгенштейна, подвел его в эти годы к тому, чтобы бросить вызов доверию к формальной логике, весьма распространенному среди философов науки от Вены до Лондона, а также среди их американских коллег. В своей кн. «Использование аргументации» (The Uses of Argument, 1958) он обобщил этот вызов, подчеркнув «фоновую», «полевую» зависимость рассуждения, а также необходимость интерпретации любых аргументов — в науке, юриспруденции и политике, медицине и этике — в контексте их отношения к практической деятельности, к витгенштейновским *жизненным формам**.

С начала 60-х и до середины 70-х годов в работах Т. исследовались различные черты практических контекстов рассуждений. Он также связал эту проблематику с концепцией исторической эволюции понятий и практик, которую разработал Коллингвуд*. В 1959-60 Т. впервые выезжал с лекциями в США, после 1965 такие визиты стали регулярными. В эти годы вместе со своим студентом А. Яником он написал кн. «Витгенштейновская Вена», а также приступил к своему наиболее претенциозному труду «Человеческое понимание», который вышел в 1972. Это был пункт, где его исследования пересеклись с подходом Р. Козелека и нем. школы *истории понятий*.

С 1973 Т. работал в Чикагском ун-те. В этот период в центре его интересов оказались практические типы рассуждений. В свете практики клинической медицины и подобных ей областей он интерпретировал аристотелевское понятие «фронезиса» (Никомахова этика. Кн. VI). Затем около 15 лет Т. разрабатывал проблематику клинической медицинской этики, опираясь на наблюдения в Медицинской школе Чикагского ун-та.

В это же время участие в работе Комитета по социальной мысли Чикагского ун-та вызвало у него интерес к проблемам исторического развития гуманитарной мысли, в частности в том виде как это развитие происходило в XVI в. — от Эразма и Лютера до Монтеня и Шекспира. Явное противоречие между интересом к конкретному и частному у гуманистов XVI в. и направленностью мысли на абстрактное и универсальное у представителей точных наук, начиная с Галилея и Декарта, послужило для Т. толчком к переосмыслению нововременной *современности* (*modernity*) в его кн. «Космополис» (*Cosmopolis*, 1989). В ней генезис и подъем точных наук в это время истолковывается как один из ответов на широкий политический, социальный и духовный кризис, охвативший Европу в начале Нового времени. Характер этого кризиса представлен, напр., в теологических оправданиях грубости и жестокости Тридцатилетней войны. Однако политическое урегулирование в Европе после 1648 было основано на статических идеалах как природного, так и социального *Порядка*. Сомнение в этих идеалах высказывается лишь в наше время в связи с появлением теорий «хаоса» и «сложности» в естественных науках, а также в чем-то сходной критикой идеи суверенитета национального государства как существенного элемента политического порядка.

Со времени формальной отставки в 1992 Т. проводил определенную часть года в ун-те Южной Калифорнии, занимаясь «мультиэтническими и транснациональными исследованиями», выезжал с лекционными курсами в Европу, в частности в Швецию, Австрию и Нидерланды. Его интере-

сы сосредоточились на новых категориях политики и науки, которые появились, с одной стороны, в эпоху нелинейной математики, теорий хаоса и сложности, с другой стороны, в практике возникновения политических институтов, отличающихся прямым взаимодействием между локальными и глобальными организациями, часто неправительственными или международными, при уменьшении значения традиционных национальных правительственных структур.

В спектре различных форм — от теории до практики — эффективные «местоположения» действий, по мнению Т., находятся ныне скорее в рассредоточенных «функциональных сетях», чем в централизованных «источниках» силы и власти. Поэтому мы должны искать образцы для нашего концептуального оснащения не столько в аксиоматизированных теориях физики, как это было после 1650-х годов, сколько в экологических категориях и эволюционных моделях биологических наук. Ничто не является полностью стабильным, однако ничто не является также и неким тотальным потоком. В клинической медицине, в технологической сфере, в практической политике наши привычные и как бы врожденные идеи «логической структуры» и «национального суверенитета» поэтому оказываются для целей практических решений и аргументации скорее вводящими в заблуждение, чем заслуживающими полного доверия.

С. Т.

- ☞ Концептуальные революции в науке // Структура и развитие науки. М., 1978; Человеческое понимание. М., 1984; The Philosophy of Science. L., 1953; The Ancestry of Science. V. 1-3. L., 1961-65; Foresight and Understanding. Bloomington, 1961; Knowing and Acting. N.Y.; L., 1976.

У

УАЙТХЕД (Whitehead) Алфред Норт (1861-1947) — брит. философ, логик, математик. Преподавал в Кембриджском, Лондонском, Эдинбургском, Гарвардском ун-тах. Одним из учеников У. был Рассел*, в соавторстве с которым он написал фундаментальный трехтомный труд «Principia Mathematica» (1910-13), во многом определивший развитие символической логики.

В 10-20-е годы философские взгляды У. еще не выходят за пределы неореализма*, но постепенно он приходит к выводу, что философия науки* должна иметь онтологические основания, которые призвана установить «спекулятивная» (умозрительная) философия, или метафизика*. Научное мышление, согласно У., своими корнями уходит в философию, а философия не имеет иного основания, кроме непосредственного чувства, которое ищет выражение в языке поэта или философа. Непосредственное чувство знакомит нас с абсолютно конкретной, подлинной реальностью, которую остается только принять и понять как данное. Отсюда «онтологический принцип» философии У., выражающий несводимость факта к понятию, действительности — к мыслимому бытию, всегда имеющему характер объекта.

Наиболее известной «метафизической» работой У. является кн. «ПРОЦЕСС И РЕАЛЬНОСТЬ» (Process and Reality, частичный рус. пер. в кн. Избранные работы по философии. М., 1990), написанная на основе курса

лекций, прочитанных в Эдинбургском ун-те в 1927-28 годах. «Принцип процесса» устанавливает, что действительность есть становление. Место объекта в этом процессе указывает «принцип относительности»: всякая объективность есть возможность для становления. Таким образом, становление есть превращение возможности в действительность. Природу этого превращения раскрывает «реформированный субъективистский принцип», согласно которому становление есть становление субъективного единства, вбирающего в себя объективную данность. Этот акт ассимиляции объективных данных и «стягивания» их в субъективное единство «опыта» У. обозначает специальным термином «прегнзия» (prehension) — «схватывание». Иногда он пользуется в качестве синонима словом «чувство», которое может быть двух типов — «физическим» (если его объект представляет собой устойчивый элемент действительности) или «концептуальным» (когда оно направлено на «вечный объект» — на идеи в платоновском смысле). Таким образом, не только возможность превращается в действительность, но и действительность становится возможностью, объективной данностью для нового становления, как только завершит процесс самоформирования. В этом случае событие теряет свое субъективное единство и становится строительным материалом для нового «действительного существования», или «действительно-го происшествия». Такова доктрина

«объективного бессмертия» У. Собственная жизнь «действительного происшествия» эфемерна — оно умирает сразу, как только возникает, но длительность обеспечивается преемственностью «вечных объектов», переходящих из одного субъективного единства в другие и создающих ту структурную определенность, которая нужна науке, чтобы та могла подступиться к реальности со своими инструментами математического анализа.

Признание «вечных объектов» ставит перед «философией процесса» проблему, можно сказать, не разрешимую обычными средствами: согласно «онтологическому принципу», объекты не могут существовать сами по себе, они реальны только в некотором субъективном единстве, а какого рода может быть это субъективное единство, если имеются в виду именно «вечные объекты»? Отсюда и необходимость постулировать «уникальную действительную сущность» — Бога. Именно Бог есть та «действительная сущность», которая содержит в своем субъективном единстве все царство «вечных объектов» и стимулирует возникновение каждого нового «происшествия» как принцип имманентной целесообразности в самом начале процесса самоформирования этого происшествия. Субъективное единство не предшествует процессу, а завершает его, поэтому У. предпочитает говорить не о субъекте опыта, а о «суперъекте». Однако в таком случае требуется какой-то иной субъективный фактор, для того чтобы регулировать процесс в его начальной фазе. Эту функцию и выполняет Божество, которое является не единоличным творцом, а лишь соавтором происходящих в мире событий. «Действующей причиной» (У. использует аристотелевскую терминологию) возникновения события является изначально присущая мирозданию творческая энергия — «креативность» (creativity). Это чистое понятие деятельности, обусловленной, согласно У., объективным бессмертием мира,

который не бывает тем же самым дважды, хотя всегда содержит устойчивый элемент «божественного упорядочивания». Философский синтез У. опирается на платоновско-аристотелевскую традицию в соединении с классическим брит. эмпиризмом (акцент на «опыте» и «чувстве» как атрибуте субъективности, что не согласуется с чистым платонизмом) и в то же время предлагает категориальную схему, обобщающую картину мира неклассической физики с ее понятиями относительности и квантовой природы процесса. Механицизму классической физики с ее представлениями о «простой локализации» объектов и подменной конкретности абстракциями абсолютного пространства и времени У. противопоставляет «органицизм», «клеточную теорию актуальности», сближающую понятия физики, биологии и психологии.

М.А. Киссель

Избранные работы по философии. М., 1990; An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge. Cambridge, 1919; Modes of Thought. N.Y., 1938; The Concept of Nature. Cambridge, 1955; Adventures of Ideas. N.Y., 1959; Process and Reality. N.Y., 1960.

УИЗДОМ (Wisdom) Джон (р. 1904) — брит. философ-аналитик. В своем развитии испытал влияние логического атомизма Рассела*, а также поздних взглядов Витгенштейна*. Преподавал в Кембриджском ун-те. Различал три разновидности анализа: материальный анализ, сводящийся к определениям научных терминов; формальный, базирующийся на логической теории дескрипций; глубокий философский анализ, позволяющий редуцировать утверждения о сознании к утверждениям о ментальных состояниях, а утверждения о материальных объектах, понимаемых как логические конструкции, — к «чувственным данным». Особое внимание он уделял логико-лингвистической стороне парадоксов, связанных с познанием «других сознаний»*, и с фразами, обозначающими прошлые и

будущие события. У. — один из первых представителей так называемого терапевтического направления в лингвистической философии*. Рассматривая источник философских проблем в бессознательном, а саму философию — как интеллектуальное заболевание, нуждающееся в «лечении», осуществил сближение лингвистической философии с психоанализом*. При этом он подчеркивал эвристическую ценность «философских заблуждений», побуждающих к аналитической деятельности по прояснению высказываний.

☞ Other Minds. Oxford, 1952; Philosophy and Psychoanalysis. Oxford, 1953; Paradox and Discovery. N. Y., 1965.

УНАМУНО (Unamuno) **Мигель де** (1864–1936) — исп. философ, новеллист, поэт. В годы учебы в Мадридском ун-те увлекался позитивизмом О. Конта и Г. Спенсера, а также социалистическими идеями М.А. Бакунина, Ф. Лассаля, К. Маркса. В 1897 в результате духовного кризиса встал на путь религиозных исканий, которые пришли в противоречие с ортодоксальным католицизмом. Его литературно-философские эссе «О трагическом чувстве жизни» и «Агония христианства» были включены в папский индекс запрещенных книг. Кн. У. «Об искренности» (1895) вместе с «Испанской идеологией» А. Гапивета стала идейной основой движения исп. интеллигенции за национальное возрождение. У. был ректором ун-та в Саламанке. Вступив в конфликт с диктаторским режимом Прима де Риверы, был вынужден провести восемь лет в эмиграции. Вернулся на родину после победы республики, был избран депутатом кортесов. Умер во время франкистского мятежа, отказавшись сотрудничать с франкистами.

Взгляды У. представляют собой одну из ранних форм экзистенциального* философствования. Его идейные истоки восходят к Августину, исп. средневековым мистикам, Б. Паскалю, С. Кьеркегору, нем. ро-

мантикам, А. Шопенгауэру, Ницше*, Бергсону*. Философская рефлексия У. несистематична, органично вплетена в образную ткань его поэзии, прозы, эссеистики и драматургии. Все многообразное в жанровом отношении творчество У. концентрируется вокруг проблемы индивидуального бессмертия. Для У. это не есть собственно проблема, предмет теоретического анализа. Речь идет о последней данности человеческого сознания: перед лицом трагического вопроса о бессмертии скептицизм разума соединяется с отчаянием чувств и рождается «трагическое чувство жизни» — витальная основа человеческого существования. Проблема личного бессмертия является, таким образом, способом нетрадиционной постановки проблемы человека. Понятие «трагического чувства жизни» конкретизируется как специфическое переживание конечности человеческого бытия (опыт «ничто», которое есть в то же время «жажда бессмертия» и «голод по бытию»). Осуществляя заложенную здесь возможность понять человеческую реальность как экзистирование, искание трансцендентного в имманентном, У. развивает идею Бога как проекции фундаментальной жажды бытия на бесконечность универсума и гаранта личного бессмертия. С этой точки зрения Бог не имеет статуса трансцендентной сущности, а вера, лишенная объективного основания, есть скорее неуверенность и желание верить. Не имея оснований ни в реальном, ни в мыслимом, вера сама творит свой объект. Интенсивность религиозного чувства и фантазия созидают реальность божественного, а тем самым и человеческого бытия. Не укорененная ни в какой объективности, человеческая реальность предстает как непрерывное самосозидание во времени. Согласно У., бытие человека есть биография. Будучи совершенно отличным от бытия инертных вещей, оно идентично бытию литературного персонажа. У. осуществляет своего рода «литературизацию» фило-

софии, открывая в экзистенциальной повелле аутентичный способ бытия и философствования.

Трактовка человеческой реальности как реальности воли, веры и фантазии реализуется в историософской концепции У. Подлинная историческая реальность заключена, по У., не в объективном потоке исторических событий, не в той или иной паличной исторической традиции, а в так называемой «вечной традиции», в глубинном, «интраисторическом» слое истории, который представляет собой ее символический осадок. Как и аутентичная реальность личности, «интраисторическая» реальность народа непроницаема для разума, зато открывается жизненному чувству и фантазии. Подлинную «интраисторическую» реалию У. обнаруживает в литературном персонаже — в образе Дон Кихота, в котором заключены ископный мистицизм и трагический парадоксализм исп. чувства жизни. Вместе с тем он несет в себе подлинно универсальный, общечеловеческий духовный потенциал. Таким образом, в «интраисторическом» снимается партикулярность исторического, а уникальное, самобытное, индивидуально-неповторимое предстает как подлинно универсальное.

Е. В. Гараджа

☞ Соч. Т. 1-2. М., 1981; О трагическом чувстве жизни. Киев, 1996; *La agonía del cristianismo*. Madrid. 1966; *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid. 1971; *Vida de Don Quijote y Sancho*. México, 1985.

УОТКИНС (Watkins) Джон Уильям Невилл (р. 1924) — брит. философ. С 1966 — проф. Лондонской школы экономики и политических наук. Один из ближайших учеников и последователей Поппера*. В ряде работ попытался построить систематическое изложение попперовской эпистемологии, в частности связать воедино фальсификационизм*, индетерминизм и эволюционизм. Главным до-

стижением Поппера У. считает разработку методологии оценки научных теорий. Причем такой методологии, которая допускает дальнейшее развитие и уточнение. Развивая попперовскую критику логического позитивизма, У. исследовал роль метафизики* в развитии научного знания. По его мнению, метафизические идеи играют важную, если не центральную, роль в развитии науки. Первоначально У. ограничивался анализом воздействия на науку метафизических идей (неаналитических и немпирических высказываний), существующих вне научного познания. Позднее, под влиянием методологии исследовательских программ Лакатоса*, он попытался развить интерналистскую* концепцию воздействия метафизики на научное развитие. Хотя метафизическая компонента научной теории не фальсифицируема и не описывает реальность, она является существенной составной частью реалистического истолкования развития науки и позволяет оценивать отдельные научные теории (а не только их последовательности, как это возможно в рамках концепции научно-исследовательских программ* Лакатоса). При исследовании проблемы рациональности* У. стремится усовершенствовать концепцию Поппера за счет уточнения цели науки, которую он видит в получении более глубоких и более общих теорий, обладающих лучшими предсказательными возможностями и большей точностью. Научные теории, по мнению У., могут рационально оцениваться по отношению именно к этой цели, а не относительно степени приближения к истине, как считает Поппер.

☞ *Metaphysics and the Advancement of Science* // *British Journal for the Philosophy of Science*. V. 25. 1975; *Science and Scepticism*. Princeton, 1984; *Second Thoughts on Self-interest and Morality* // *Paradoxes of Rationality and Cooperation*. Vancouver, 1985.

Ф

ФАЙХИНГЕР (Vaihinger) Ханс (1852-1933) — нем. философ. Преподавал философию в Страсбургском ун-те (1883), а также в ун-те Галле (1884 -1906). Получил известность как исследователь кантовской философии. В 1897 основал журнал «Kant-Studien», а в 1904 — Кантовское общество (Kant-Gesellschaft), занимающееся изучением наследия Канта. Особой популярностью пользовался его комментарий (незавершенный) к «Критике чистого разума» (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bde. 1-2. 1881-1892). Ф. разработал концепцию фикционализма*, основу которой составляет истолкованное в духе А. Шопенгауэра положение Канта о том, что «идеи разума» (душа, мир и Бог) должны рассматриваться так, «как если бы» (als ob) их предметы существовали. Согласно Ф., рациональное мышление не способно полностью охватить непосредственно переживаемую действительность, поэтому познание должно ориентироваться не на адекватное отражение действительности и не на непротиворечивость рассуждений, а лишь на практическую применимость выводов. Для этого достаточно рассматривать результаты познания «как если бы» они были истинными, т.е. как фикции. Фикция, по Ф., — это «измышление», оправданное в свете определенных целей, способствующее возрастанию интенсивности жизни, развитию познания, нравственности и религии. Рассматривая фикции как представления, в которых на место ре-

ального сознательно ставится нереальное, Ф. противопоставляет им гипотезы, выражающие предположения о действительности, и догмы, истинность которых некритически принимается как нечто самоочевидное. Цель философии он видит в превращении догм сначала в гипотезы, а затем — в фикции.

[.] Ницше как философ. СПб., 1913; Philosophie des Als Ob. B., 1911; Pessimismus und Optimismus. B., 1924.

ФАЛЛИБИЛИЗМ (от англ. fallible — подверженный ошибкам, ненадежный) — тезис о том, что человеческое познание не может быть безошибочным, что его универсальный способ развития — метод проб и ошибок. Наиболее известными сторонниками Ф. были Пирс* и Поппер*.

ФАЛЛОЦЕНТРИЗМ — см.: *Деконструкция*

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ (от лат. falsus — ложный и facio — делаю) — методологическая процедура, позволяющая установить ложность гипотезы или теории в соответствии с правилом modus tollens классической логики. Понятие «Ф.» следует отличать от принципа фальсифицируемости, который был предложен Поппером* в качестве критерия демаркации* науки от метафизики*, как альтернатива принципу верифицируемости, принятому в неопозитивизме*. Изолированные эмпирические гипотезы, как правило, могут быть подвергнуты непосредственной Ф. и отклонены

на основании соответствующих экспериментальных данных, а также из-за их несовместимости с фундаментальными научными теориями. В то же время абстрактные гипотезы и их системы, образующие научные теории, непосредственно нефальсифицируемы. Дело в том, что эмпирическая проверка теоретических систем знания всегда предполагает введение дополнительных моделей и гипотез, а также разработку теоретических моделей экспериментальных установок и т.п. Возникающие в процессе проверки несовпадения теоретических предсказаний с результатами экспериментов в принципе могут быть разрешены путем внесения соответствующих корректировок в отдельные фрагменты испытываемой теоретической системы. Поэтому для окончательной Ф. теории необходима *альтернативная теория*: лишь она, а не сами по себе результаты экспериментов в состоянии фальсифицировать испытываемую теорию. Таким образом, только в том случае, когда имеется новая теория, действительно обеспечивающая прогресс в познании, методологически оправдан отказ от предшествующей научной теории.

ФЕЙЕРАБЕНД (Feuerabend) **Пол Карл** (1924-1994) — амер. философ и методолог науки. Один из наиболее ярких и оригинальных представителей постпозитивизма*. Род. в Вене, изучал математику, астрономию и историю в Венском ун-те, теорию драматургии в Веймаре. Одним из его учителей в Вене был философ-марксист В. Холличер, о котором Ф. вспоминал с благодарностью. Однако в своих работах он использовал марксистский язык редко, в основном эпатируя своих академически настроенных коллег цитатами из Ленина и Мао. После войны ему предлагали стать ассистентом сначала драматург Б. Брехт, затем Поппер*, с которым Ф. познакомился в 1948, но он отказался от обоих предложений. С 1951 Ф. преподавал философию в Англии,

с 1958 — в США, с 1967 был проф. Калифорнийского ун-та в Беркли.

В своей концепции Ф. своеобразно сочетал идеи критического рационализма*, позднего Витгенштейна*, «научного материализма*» и интереса к альтернативным идейным движениям. Спектр его интересов был весьма широк — от анализа современного театра до методологии квантовой механики. Первоначально получил известность как критик неопозитивизма*. В противоположность гипотетико-дедуктивной модели науки и кумулятивизму* выдвинул тезис «теоретического реализма», означающий, что принятие некоторой теории детерминирует способ восприятия явлений, что ведет к неизбежной «теоретической нагруженности» эмпирических данных. Рост знания, по Ф., происходит в результате *пролиферации* (размножения) теорий, которые являются несоизмеримыми (дедуктивно не связанными, использующими разные методы и разные понятия). Ф. отстаивал позицию теоретического и методологического *плюрализма**: существует множество равноправных типов знания, и данное обстоятельство способствует росту знания и развитию личности. Самые плодотворные периоды развития науки — периоды борьбы альтернатив. Их истоки коренятся в различии мировоззренческих и социальных позиций ученых. Социологически интерпретируя познание, Ф. отказался от понятий истины и объективности знания, подчеркнул относительность критериев рациональности* в познании и деятельности.

Этот круг идей получил подробное обоснование в главной работе Ф. «ПРОТИВ МЕТОДА» (Against Method. L., 1975; рус. пер. в кн.: *Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки*. М., 1986.). Ее подзаголовок — «Очерк анархистской теории познания» — говорит о стремлении автора дать представление о новых принципах философии науки. Анархистский взгляд на историю науки и культуры

предполагает, что познание осуществляется стихийно, в хаотичном переплетении всех форм сознания и деятельности. Реконструируя галилеевское обоснование коперниканства, Ф. выделяет в качестве единственной универсальной нормы познания принцип «все дозволено» («anything goes»). Он означает, что ученые вправе использовать любые методы и процедуры, теории и подходы, которые им представляются удобными. Из него вытекают два следствия: во-первых, следует постоянно изобретать новые методы, поскольку ни один из них не является универсальным и безошибочным; во-вторых, нельзя достичь успеха, если время от времени не принимать один из них и не придерживаться его, несмотря на его несовершенство, — это принципы пролиферации и упорства. Ф. пересматривает традиционные методологические процедуры типа верификации* или фальсификации*, отстаивает значеное психологического убеждения и политического вмешательства в науку как средств обеспечения прогресса познания. Ведь каждая фундаментальная теория, с его точки зрения, составляет замкнутый мир, выражающий мнение группы ученых, и потому для ее критики и опровержения недостаточно чисто научных средств. Эта «иррациональность» науки не позволяет считать ее некоторой образцовой и приоритетной формой знания по сравнению с мифом или магией. Обосновывая свою позицию, Ф. блестяще использует свои обширные знания по истории науки и культуры. Написанная в прекрасном стиле, ироничным языком, эта кн. вызвала большой резонанс, но одновременно и жесткую критику со стороны коллег — Агасси*, А. Масгрейв, Тулмина*, Харре*, Хессе*, Лаудана* и др.

Социальная философия Ф., изложенная в кн. «Наука в свободном обществе» (1978), исходит из концепции «свободного общества», в котором «все традиции имеют равные права и одинаковый доступ к центрам

власти», что должно обеспечиваться правовой «защитной структурой» и демократической практикой «гражданских инициатив». Науку следует уравнивать в правах с другими идеологиями и тем самым поставить заслон scientизму* как частной идеологии науки. Отделение церкви от государства следует дополнить отделением науки от государства — это, считает Ф., послужит гуманизации как самой науки, так и современной культуры.

И. Т. Касавин

☞ Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. L., 1975; Science in a Free Society. L., 1978; Problems of Empiricism. Philosophical Papers. Cambridge, 1981.

ФЕМИНИЗМ — теория равенства полов, лежащая в основе движения женщин за освобождение.

Первая волна Ф., приходящаяся на XIX-первую половину XX в., была борьбой за достижение *юридического* равноправия полов. Вторая волна, начинающаяся с середины XX в., — это борьба за *фактическое* равенство женщин с мужчинами. В конце 70-х годов движение получило широкое распространение, проявившись в массовых акциях, в создании ряда организаций и множества небольших групп неформального характера (лишенных лидера и последовательной теоретической стратегии).

Если до середины 80-х годов его теоретиками рассматривался в основном опыт белой женщины из среднего класса Западной Европы и Северной Америки, то впоследствии была признана необходимость изучения и учета требований других групп с их специфическими интересами, что сказалось на состоянии не только практики, но и теории движения. Ф. все более отказывается от категорий и методов, связанных с ориентацией на внеисторические факторы.

В центре теории Ф. (см.: гендерные исследования*) находится не пол как биологическая категория (*sex*), а пол как социокультурная характеристика

(*gender*). «Мужественность» и «женственность» суть не биолого-анатомические, а культурно-психологические характеристики, поскольку проявления пола и биологическая сексуальность существуют только как продукт «очеловеченных взаимодействий». Приписывать представления о «мужском» и «женском», присущие той или иной культуре, самой «природе человека» — значит некритически принимать ряд скрытых посылок *патриархального* общества. К таким посылкам относятся тип разделения труда, иерархический принцип подчинения молодых старшим, абстрактно-технологическое понимание науки, философии, прогресса и т.д. Эти установки имеют культурно-историческую природу и несводимы ни к собственно экономическим, ни к правовым факторам. С учетом этих посылок отношения между полами понимаются в Ф. как один из типов проявления отношений власти*, поскольку под видом «объективности» в обществе воспроизводится ситуация, когда одна часть человеческого рода, имея свои собственные интересы, одновременно выступает как представитель интересов другой его части. Это соответствует специфическому пониманию «объективности», складывающемуся через научные представления, несущие на себе печать «маскулинистской ориентации». В культурах такого типа женщина представлена лишь как «Другой».

Схемы рационального контроля, приписываемые обществом как мужчинам, так и женщинам, по сути дела, различаются, при этом тип женской духовности остается в принципе невосстановленным. Базисные схематизмы культуры осваиваются лишь в их маскулинистском проявлении. Поэтому цель Ф. — выведение женской духовности из «сферы молчания». Ф. подчеркивает принципиальную недостаточность традиционного теоретического анализа и необходимость соответствующих политических действий. Однако в отличие от обычного (с точ-

ки зрения принуждения) понимания политической сферы Ф. трактует ее предельно широко — как «общественные дела вообще». Такое переопределение политики в ненасильственном ключе выражается в лозунге «Личное — это политическое», в котором Ф. соединяет историко-критический анализ прав личности с идеологией, выступая как «призыв к действию», к изменению культуры и духовному обновлению во всех сферах жизни общества.

Среди направлений Ф. старейшим и наиболее популярным является *либеральный* Ф. Основная его задача — развитие индивидуальных женских способностей и ценностей реформистским путем. В конце 60-х годов возник *радикальный* Ф. Это общественное движение поначалу связывало себя с «новыми левыми», но, не найдя у них поддержки, обособилось. Его основу образует тезис о том, что угнетение женщины является самой глубокой формой угнетения, присущей культуре последних тысячелетий.

Именно в рамках радикального Ф. в течение 70-х годов появляется пласт литературы, затрагивающей социологические, историко-культурные, антропологические и философские аспекты угнетения женщин и заложившей основания нового теоретического направления — «гендерных исследований».

Т.А. Клименкова

Ворошица О.А. Философия пола // Философия. Учебник / Под ред. В.Д. Губина и др. М., 1998; Бок Г. История женщин, история полов // TIIESIS. 1994. № 6; K. Millet. Sexual Politics. N.Y., 1970; M. Hintikka (ed.). Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy. Dordrecht, Boston, L., 1983; H. Eisenstein. Contemporary Feminist Thought. L., 1985; Feminism and Political Theory. L., 1986; Feminism and Methodology. Bloomington, 1987; Feminism as Critique. Essay on the Politics of Gender in Latecapitalist Society. Cambridge, 1987; R. Bleier (ed.). Feminist Approach to Science. L., 1986.

ФЕНОМЕН — понятие, соотносительное с понятием сущности и противопоставляемое ему. Это противопоставление предполагает такой способ рассмотрения реальности, когда человек от наивного реализма («вижу вещи») переходит к осознанию того, что *явления* вещей нетождественны *самим вещам*.

В философии XX в. понятие Ф. наиболее широко употребляется в направлении гносеологического дуализма, где различается трансцендентное* и имманентное. Трансцендентное понимается двояко: либо как то, что лежит по ту сторону нашего познания вообще (Бог, свобода, бессмертие), либо как то, что лежит по ту сторону нашего Я. В первом случае это граница опыта вообще, во втором — граница субъективного опыта. Имманентное — это содержание сознания, феноменальная данность. Brentano* и Dilthey* различали физические (внешние) и психические (внутренние) феномены. Физические Ф. — это не вещи, действительно существующие, а знаки чего-то действительно, что своим влиянием производит представление. Психические Ф. суть Ф. в строгом смысле слова, т.к. они даны в переживании имманентно, в ментальной (интенциональной*) данности, в качестве непосредственной очевидности.

У Гуссерля* восприятию вещи, по существу, с самого начала свойственна «неадекватность», вещь дается в восприятии «односторонне», в горизонте неопределенного. В ходе познания она становится все более определенной, но все же «самой сущности корреляции вещи и восприятия вещи... присуще оставаться несовершенным». Гуссерль считает, что Brentano допускал смешение понятия психического Ф. с «чистым феноменом» в феноменологическом смысле. Последний у Гуссерля не эмпиричен, но он не является и *априорным* в кантовском смысле. Ф., исследуемые феноменологией* — те же, что и Ф. других наук, но даются они в совершенно

иной установке, чем в других науках. Трансцендентальная редукция преобразовывает естественную установку*, основанную на «трансцендентных» фактах, в феноменологическую, рассматривающую то же содержание как имманентный сознанию, непосредственный и абсолютно данный «чистый» Ф. В этой интенциональной данности Гуссерль различает две стороны Ф. (см.: поэзис и ноэма*), пребывающие в сущностной корреляции как неразрывные моменты первичного единства.

Последователи Гуссерля, однако, усмотрели односторонность в идеалистической тенденции основывать Ф. на трансцендентальной субъективности. А. Пфендер, в частности, указал на *онтологическую* обусловленность феномена. Шелер* рассматривал Ф. в феноменологическом смысле как априорно данные «чистые факты», раскрывающиеся в феноменологической установке как «чистые сущности», или «чтойности», выявляющиеся далее в синтезе созерцаемого содержания как «первофеномены» и рациональное содержание значений («идеи»). Н. Гартман* же утверждал онтологический примат бытия перед познанием, объекта перед субъектом. Ф. у него и тут и там является видимой границей и переходом в другой, так что, с одной стороны, оказывается возможным субъективный подход к бытию, а с другой стороны, он одновременно «трансцендирует» самого себя, являя свое содержание как трансфеноменальное.

У Хайдеггера* Ф. как «себя в себе самом показывающее» уже не есть произведение сознания, а *бытие*, указывающее на себя в некотором горизонте времени, который одновременно «овозможивает» самодостаточность «бытия в мире». Поэтому вместо анализа сознания с помощью трансцендентальной редукции Хайдеггер предлагает экзистенциально-аналитическую экспликацию конкретного существования в виде «присутствия» (Dasein) во времени. Хайдеггер

тщательно различает эмпирический и трансцендентальный подход к Ф., чтобы отделить понятие феномена от «видимостей» (кажущегося сущим, но чего на самом деле нет), «чисто привативных модификаций» и «явлений» (т.е. того, что как знак указывает на другую вещь). Ф. здесь — это бытие сущего и одновременно нечто скрытое, изменчивое, нетематизированное.

Для Витгенштейна* Ф. — это также нечто первичное и ни к чему не сводимое. Объяснение Ф. не прибавляет ему реальной данности. Поэтому неверно, полагает Витгенштейн, искать объяснения там, где следует видеть факты как «первофеномены».

А. Г. Вахестов

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — одно из главных направлений в философии ХХ в. Основатель этого направления — Гуссерль*, непосредственные предшественники — Brentano* и К. Штумпф. Исходный пункт Ф. — кн. Гуссерля «Логическое исследование», ядро — идея интенциональности*. Главные моменты эволюции Ф.: возникновение многообразных интерпретаций Ф. и противостояние ее основных вариантов — учений Гуссерля и Хайдеггера*; применение феноменологического метода в психологии (А. Пфендер, В. Шапп) и психиатрии (Бинсвангер*, В. Франкль), этике (Шелер* и Д. Хильдебранд), эстетике (М. Гайгер, Ингарден*, Дюфрен*), праве и социологии (А. Райнах, Э. Штайн, Шюц*), философии религии (Шелер, К. Ставенхаген, Ж. Херинг), онтологии (Райнах, Х. Конрад-Мартиус, Ингарден, Финк*), философии математики и естествознания (О. Беккер), истории и метафизике (Ландгребе*); влияние на экзистенциализм*, персонализм*, герменевтику* и другие философские течения; широкое распространение Ф. в Европе и Америке, а также в Австралии, Японии и некоторых других странах Азии. Крупнейшие центры Ф. — Архивы Гуссерля в Лувене (Бельгия) и Кёльне (ФРГ), Международный институт

перспективных феноменологических исследований и образования (США), издающий ежегодник «Analecta Husserliana» и журнал «Phenomenology Inquiry» (ранее — «Phenomenology Information Bulletin»), в котором наряду с обзорами и исследованиями представлена обширная информация о деятельности феноменологических обществ и семинаров в различных странах.

Специфика Ф. как философского учения состоит в отказе от любых идеализаций в качестве исходного пункта и принятие единственной предпосылки — возможности описания спонтанно-смысловой жизни сознания (Гуссерль) или истолкования фундаментальных структур человеческого существования (Хайдеггер), возможности, укорененной в самом сознании и человеческом бытии. Основная идея Ф. — неразрывность и в то же время взаимная несводимость, нередуцируемость сознания, человеческого бытия, личности и предметного мира, психофизической природы, социума, духовной культуры. Гуссерлевский лозунг «Назад, к самим предметам!» означает высвобождение сознания и предметного мира из причинных и функциональных связей между ними, а также из диалектико-мистического их взаимопревращения. Тем самым чистое сознание как чистое смыслообразование (интенциональность) отъединяется от основывающихся на этих связях мифологических, научных, идеологических и повседневно-обыденных установок и схем. Движение к предметам — это воссоздание непосредственного смыслового поля, поля значений между сознанием и предметами.

Обнаружение и выявление чистого сознания, или сущности сознания, предусматривает как методологическую, так и собственно феноменологическую работу: критику философских и психологических учений (натурализм*, психологизм*, платонизм), усматривающих сущность сознания в указанных связях; феноменологическую редукцию — рефлексивную рабо-

ту с сознанием, реально вовлеченным в вышеперечисленные установки и схемы. С точки зрения Гуссерля, любой предмет должен быть схвачен только как коррелят сознания, т.е. коррелят восприятия, памяти, фантазии, суждения, сомнения, предположения и т.д. Предмет при этом не превращается в сознание, но его значение, или смысл (для Гуссерля эти термины тождественны), схватывается именно так, как он усматривается соответственно свойству определенно-модуса сознания. Напр., феноменологическая установка нацелена не на восприятие известных и выявление еще неизвестных свойств, функций и т.п. предмета, но на сам процесс восприятия как процесс формирования определенного спектра значений, усматриваемых в предмете, его свойствах и функциях. Рефлексия на восприятие, его фазы и его единство может осуществляться независимо от того, существует ли реально предмет восприятия или же он — иллюзия, галлюцинация, мираж. При этом «безразличие» к существованию предмета является условно-методологическим: сознание предстает здесь как «переплетение переживаний в единстве потока», принципиально неопределимого посредством предмета, смысл которого оно устанавливает (конституирует). В то же время сознание не есть «чисто внутреннее» (понятия внутреннего и внешнего не могут быть основными в учении о сознании), в сознании нет ничего, кроме значений (смыслов) реальных, воображаемых или иллюзорных предметов. Одна из главных причин заблуждений — смешение модусов сознания (несоответствие модуса предмету). Понятно, как комментировал это Ингарден, что нельзя нюхать содержание теоремы Пифагора или слышать цвета, но тем не менее не всегда легко различить сомнение и предположение, суждение и оценку, напр., в политических, экономических и других видах информации. Цель феноменологической редукции — от-

крыть в каждом индивидуальном сознании чистое сознание, чистую осознанность как чистую непредвзятость, которая ставит под вопрос любую уже заданную систему опосредований между собой и миром. Непредвзятость должна поддерживаться в феноменологической установке не по отношению к предметам и процессам реального мира, существование которых не подвергается сомнению — «все остается так, как было» (Гуссерль), но по отношению к уже приобретенным установкам сознания. Чистое сознание — не сознание, очищенное от предметов, напротив, сознание здесь впервые выявляет свою сущность как смысловое смыкание с предметом. Чистое сознание — это самоочищение сознания от навязываемых ему схем, догм, шаблонных ходов мышления, от попыток найти основу сознания в том, что не является сознанием. Феноменологический метод — это выявление и описание поля непосредственной смысловой сопряженности сознания и предмета, поля, горизонты которого не содержат в себе скрытых, непроявленных в качестве значений сущностей.

У Гуссерля взаимная несводимость сознания и мира выражается в различии трех видов связей: между вещами (предметами и процессами внешнего мира), между психическими актами и состояниями и между значениями. Связь значений — идеальная, а не дедуктивно- или индуктивно-логическая, она дана только в описании как процесс смыслоформирования. Сознание в своей сущности принципиально непредметно, оно не может быть представлено как объект, причинно определяемый или функционально регулируемый. Сознание обнаруживает себя как *направленность на предмет* (это и есть значение), как бытие осознанности, но не как осознанная предметность. У Хайдеггера различие не-предметного и предметного — это различие бытия и сущего, у Сартра* — в-себе-бытия и для-себя-бытия (последнее, правда, до-пред-

метно), у Мерло-Понти* — «невидимого» и «видимого». Невозможно, полагает Мерло-Понти, представить себя просто кусочком мира, только объектом биологических, психологических и социологических исследований. Взаимосвязь непредметности сознания и взаимной несводимости сознания и мира выражается в фундаментальных для Ф. различиях: значение — предмет, значение — знак, значение — образ, или наглядное представление. Гуссерль показывает, что, во-первых, то, о чем говорится, не тождественно тому, что говорится (утверждается), — как в отношении материальных, так и идеальных предметов (напр., равноугольный и равносторонний треугольник, т.е. один и тот же предмет имеет разные значения), во-вторых, переживание значения возможно вне коммуникации — в индивидуальной, или «одинокой», душевной жизни, а следовательно, языковое выражение не тождественно значению, знак — лишь одна из возможностей (наряду с созерцанием) осуществления, или наполнения, значения; в-третьих, нет равенства между значением и наглядным образом: нет образа значения, есть образ предмета и значение образа. У Хайдеггера эти различия преломляются как различия: бытие — сущее; язык как дом бытия — язык как средство общения, художественное творение — эстетическое переживание.

Тема непредметности и несводимости сознания и человеческого бытия остается одной из главных для после-гуссерлевской Ф., однако приоритет здесь отдан проблеме неразрывности человеческого бытия и мира. У Гуссерля связующей смысловой структурой является интенциональность сознания, когда открытие непосредственно смыслового поля предполагает рефлективную работу с сознанием. У Хайдеггера само человеческое бытие как «бытие-в-мире» есть неразрывность мира и человека, поэтому проблема сознания отходит на второй план, речь идет не о многообра-

зии феноменов сознания, но о единственном, фундаментальном феномене — человеческом существовании. У Сартра Ф. нацелена на описание связи иррефлексивного, не обладающего изначальной структурой Я сознания (для-себя-бытия) и абсолютно позитивного в-себе-бытия, к которому сознание устремляется в безуспешной попытке восполнить «нехватку» своей самотождественности; основой этой связи может быть только специфическое отрицание, негация. Для Мерло-Понти источник смысла — в человеческом одушевленном теле и поле восприятия, «между» сознанием и миром.

Сфера соприкосновения и неразрывности сознания, человеческого бытия и предметного мира — это сфера феноменов*, *себя-в-себе-самом-показывающего*. Самораскрытие феномена радикально отличается от отношения явление — сущность, однако явление, как и видимость, имеет основания в феномене: явление как то, что указывает на нечто, не показывающее себя (температура, превышающая 37°C, указывает на нарушение в организме), само должно все же показывать себя. Феномен, например самодостаточное и самоценное произведение искусства, не указывает на нечто, скрытое за ним. Тем не менее феномен не лежит на поверхности — произведение искусства доступно не всякому, кто находится рядом с ним. Самораскрытие феномена первичнее, чем отношения субъекта и объекта, оно подобно проявлению уже оформленного светом изображения на фотопластине: очертания уже есть, но они невидимы, и требуются реактивы, выявляющие то, что скрыто. Средства реакции сознания, позволяющие многократно воспроизводить горизонты значений, — рефлексия и феноменологическая редукция как ее исходный пункт.

Рефлексия в Ф. — особый вид переживаний, вырастающий из спонтанной жизни сознания, а не наблюдение за сознанием (интроспекция),

ибо сознание непредметно. Не есть оно и нечто, конструируемое субъектом, ибо сознание — не компонент логических структур или схем. Ф. противостоит в учении о сознании как позитивизму, так и идеализму гегелевского типа, которые при всех отличиях уравнивают или стремятся уравнять сознание и предмет. Цель феноменологической рефлексии — постоянно различать значение (сознание) и предмет (а также знак и образ). Рефлексия есть в равной степени и воспронзведение уже осуществленных смысловых путей сознания, и гарантия жизненности сознания, культивирования сознания как потока значений.

Ф. объединяет традиционно противопоставляемые «истины в себе» (идеальные, вневременные предметы) и абсолютный временной поток сознания, рефлексно и время, время и бытие. Поток сознания и идеальный предмет — два рода непсихологических связей сознания, два полюса феноменологической сферы. Гуссерль отождествляет идеальное и общее; усмотрение общего — не интеллектуальная операция, но особое, «категориальное созерцание». Он подвергает критике как эмпиристские теории абстракций (Локк, Беркли, Юм), так и гипостазирование общего (платонизм). С одной стороны, общее нельзя извлечь из индивидуального, поскольку общее не есть результат выделения и сравнения общих признаков (при сравнении оттенков красного цвета дома, шара, флага и т.п. мы получаем сумму индивидуальных оттенков, но не идею красного как такового), общее также не есть представитель определенного класса предметов (оно уже неявно присутствует при выделении класса). С другой стороны, созерцание общего должно иметь чувственную опору, которая, однако, может быть совершенно произвольной: идеальный предмет не связан необходимым образом с каким-либо определенным видом восприятия, памяти и т.д. Таким образом, имеют место два

существенно различных уровня интенциональности: усмотрение идей надстраивается над восприятием индивидуальных предметов и процессов и радикально изменяет интенцию (напр., восприятие чертежа — это лишь чувственная опора для усмотрения геометрических соотношений). Решающее в открытии категориального созерцания состоит в том, что имеют место акты, в которых проявляются в себе сами идеальные предметности, не являющиеся созданием этих актов, функцией мышления, субъекта. Опора на многообразные акты восприятия, памяти и фантазии есть, во первых, основа многообразия в «созерцании сущностей»: универсум не задан одной или рядом идей, но принципиально открыт, и, во-вторых, основа для радикального различения идеализации и идеации (усмотрения идеи). Первая осуществляется как конструирование понятий и объектов вне реальной сферы восприятия (точка, масса, социальная структура и т.д.), вторая отдает предпочтение миру восприятия — фундаментальной структуре жизненного мира*: забвение того, что восприятие и жизненный мир — основа научных понятий, лишает науку гуманистического содержания.

Время рассматривается в Ф. не как объективное время (существование которого не отрицается так же, как объективного пространства), но как временность, *темпоральность* самого сознания, и прежде всего его первичных модусов — восприятия, памяти, фантазии (Гуссерль), человеческого бытия (Хайдеггер), человеческой реальности (Сартр), субъективности (Мерло-Понти). Время как «сеть интенциональностей» есть средоточие сознания и человеческого бытия и основное средство его описания. При этом в Ф. следует различать две тенденции в понимании времени: а) время как синтез внутренних фаз переживания, как синтетическое единство потока значений — «интенциональная линия», пронизывающая и объе-

диняющая поток феноменов (Гуссерль), определяющая точка которой — настоящее; б) время как чистая экзистенциальность, «временящаяся из будущего». «Временность есть изначальное «вне-себя» в себе самом и для себя самого» (Хайдеггер). Истоком всех феноменологических анализов времени послужила темпоральная структура восприятия, предложенная Гуссерлем в 1905: (а) теперь-точка (первоначальное впечатление), (б) ретенция, т.е. первичное удержание этой теперь-точки, и соответственно цепочка ретенций; (в) протенция, т.е. первичное ожидание, или предвосхищение, конституирующее «то, что приходит». В учении о времени Гуссерль также тщательно различает временной объект с его длительностью, последовательностью фаз и сознание с его конститутивной структурой протенция-теперь-ретенция. Третий уровень времени-сознания — абсолютный поток сознания, или абсолютная субъективность, — есть основа всех объективаций сознания, чистая возможность смыслообразования, конечная отсылка при описании сознания, которая резюмируется в императиве: «Смотри!» Темпоральность раскрывает сознание как одновременно активное и пассивное, как сочетание переднего плана восприятия — предметов, их форм, цветов и т.д. и заднего плана, или фона. Временность — основа единства сознания, а рефлексия так же темпоральна, как и спонтанная субъективность. Абсолютный поток сознания соединяет в себе все характеристики сознания в феноменологическом понимании: непредметность, несводимость (самоявленность потока), отсутствие извне заданного направления, воспроизводимость и уникальность. Время в Ф. — основа совпадения феномена и его описания, посредник между спонтанностью сознания и рефлексией: восприятие раскрывает себя как феномен именно потому, что рефлексия выявляет и воспроизводит присущие ему временные фазы. У Хайдеггера темпо-

ральность человеческого бытия раскрывается как зависимость определенного способа бытия (повседневного или экзистенциального) от выбора временной ориентации: *быть при...* (настоящее) или *быть-впереди-себя* (будущее).

Принципиальным для Ф. является разработка *онтологического понимания истины*. Гуссерль называет истиной, во-первых, как саму определенность бытия, т.е. единство значений, существующее независимо от того, усматривает его кто-то или нет, так и само бытие — «предмет, свершающий истину». Истина — это тождество предмета самому себе, «бытие в смысле истины»: истинный друг, истинное положение дел и т.д. Во-вторых, истина — это структура акта сознания, которая создает возможность усмотрения положения дел именно так, как оно есть, т.е. возможность тождества (адекватации) мыслимого и созерцаемого; очевидность как критерий истины является не особым чувством, сопровождающим некоторые суждения, а переживанием этого совпадения. Для Хайдеггера истина — это не результат сравнения представлений и не соответствие представления реальной вещи; истина не является и равенством познания и предмета, одного сущего (субъекта) другому сущему (объекту). Истина как истинное бытие, как открывающее бытие укоренена в способе бытия человека, которое характеризуется как раскрытость. Его модусы: «заброшенность и фактичность» (прошлое); «впадение», потерянности в мире, господство «пересуд», «любопытства», «двусмысленности» (настоящее); проект, истина экзистенции (будущее). Человеческое бытие может быть в истине и не в истине — истина как открытость должна быть вырвана, похищена у сущего. У позднего Хайдеггера истина — *несокрытость*, алетейя; истина как правильность представления «полностью зависит от истины как несокрытости сущего». Хранительница истины — поэзия, являю-

щаяся сущностью искусства. Истина, по существу, тождественна бытию; история бытия — это история его забвения, история истины — это история ее гносеологизации.

Интерсубъективность* и историчность — внутренние связанные и неизбежные для Ф. темы. «Психическое распределено между монадами» (Гуссерль), излучающими смысл изнутри, но непроницаемыми («без окон») извне. Здесь реализуется один из основных феноменологических принципов: смысл (значение) не может быть передан другим или принят от других в «готовом виде», как материальный предмет: предметы, знаки, символы — лишь средства трансляции смысла, который конституируется (и интерпретируется) субъективностью. Понимание Другого (Другой) как «вчувствование» возможно только на основе аналогии с временным потоком своего собственного опыта. Другой конституируется при этом не только как природно-телесно-психический феномен, но как субъективность, конституирующая свой собственный смысловой мир, и как трансцендентальная субъективность, конституирующая, в свою очередь, субъективность Других. Мир, который мы обнаруживаем в сознании, есть интерсубъективный мир (мир для каждого), т.е. пересечение и переплетение объективированных смыслов. Согласно Гуссерлю, «исторический мир дан, прежде всего, конечно, как общественно-исторический мир. Но он историчен только благодаря внутренней историчности индивидуумов». В основе историчности лежит, во-первых, первичная темпоральность индивидуальных человеческих сознаний, условие возможности временного и смыслового поля любого сообщества монад и, во-вторых, возникшая в Древней Греции «теоретическая установка», связующая людей для совместной работы по созданию мира смысловых структур. В таком понимании европейская культура должна исполнить свое предназначение

— осуществление «сверхнациональности» как цивилизации нового типа не столько на пути унификации экономических и политических связей, сколько через «дух свободной критики», который ставит перед человечеством новые, бесконечные задачи и «творит новые, бесконечные идеалы». По Хайдеггеру, человеческое бытие исторично не потому, что включено в историю, а потому, что в основе своей темпорально. Историчность присуща не субъекту и не объекту, но бытию-в-мире. Природа также обладает историей, но не в смысле учения Дарвина, а как ландшафт, горная разработка, место религиозного обряда.

Варианты Ф. различаются прежде всего исходной точкой описания фундаментального круга «человек — сознание — бытие». Для Гуссерля — это естественная установка, жизненный мир и трансцендентальная субъективность, для Хайдеггера — вопрошающее о бытии человеческое бытие-в-мире, для Сартра — эмоция как магическое превращение мира, для Рикёра* — воля, «реинтеграция сознания в теле и тела в сознании». Инвариант Ф. — учение о бытии сознания, которое невыводимо из и несводимо к «практическим последствиям» (прагматизм), к иррациональному потоку бытия или образу культуры (философия жизни), к практической деятельности (марксизм), к индивидуальному или коллективному бессознательному (психоанализ), к знаковым системам и структурным связям как каркасу культуры (структурализм), к коммуникативной практике, «следам» и т.п. (постструктурализм, постмодернизм), к интерпретации (герменевтика), к логическому и лингвистическому анализу (аналитическая философия). В то же время Ф. имеет определенные точки соприкосновения практически со всеми течениями современной мысли и некоторыми школами древней и классической философии. Существенная близость обнаруживается там, где на первом плане оказывается проблема значения, смысла, интер-

претации, там, где анализ подразумевает несводимость значения к тому, что не является значением или смыслообразующим актом. В феноменологическом учении о сознании выявляются предельные возможности многообразных способов смыслообразования: от простейшей фиксации пространственно-временного положения объекта до усмотрения идеальных предметов, от первичной рефлексии на восприятие до размышления о смысловых основах культуры.

В. И. Молчанов

☛ Шпет Г. Г. Явление и смысл. М., 1914; Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981; Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988; H. Spiegelberg. The Phenomenological Movement. A historical Introduction. V. 1-2. The Hague, 1969.

ФИЗИКАЛИЗМ — один из подходов к реализации идеала «унифицированной науки» в неопозитивизме*. Карнап* охарактеризовал Ф. как требование адекватного перевода предложений всех наук, содержащих описание явлений в терминах наблюдения, в предложения, состоящие исключительно из терминов, употребляемых в физике. Ф. был популярен, но стал быстро терять свои позиции. Выяснилось, что он неспособен обеспечить унификации существующего научного знания, а также адекватно объяснить реальные процессы взаимодействия между различными научными дисциплинами. Возрождая классические философские идеи об универсальной науке, Ф. приписывал такой науке черты некой законченной и ограниченной системы знания. После дискуссии о протокольных предложениях* логические позитивисты разработали концепцию «умеренного» Ф. Однако попытки создания нового унифицированного языка и перевода на него всей системы существующего знания не дали положительных результатов, что было признано как самими сторонниками Ф., так и его критиками.

ФИКЦИОНАЛИЗМ (от лат. fictio — выдумка, вымысел) — философская концепция, согласно которой всякая человеческая деятельность основана на фикциях — представлениях, которым в действительности ничто не соответствует и оправданных лишь с точки зрения их практической применимости. Наиболее последовательная концепция Ф. была разработана Файхингером*, считавшим, что мышление всегда движется окольными путями и поэтому вынуждено прибегать к фикциям. При этом сознательный отход от действительности часто способствует более эффективному достижению практических целей. Близкие к Ф. взгляды развивали представители прагматизма*, предлагавшие считать критерием истинности практическую пользу. Принципы Ф. были развиты и в конвенционализме*.

ФИЛОСОФИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ — см.: *Глобальные проблемы*

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ — направление, преимущественно в немецкой и отчасти французской философии, сложившееся в последней трети XIX — начале XX веков.

Ф.ж. возникла как оппозиция классическому *рационализму* и как реакция на кризис механистического естествознания. Теоретики Ф.ж. обратились к жизни как первичной реальности, целостному органическому процессу, предшествующему разделению материи и духа, бытия и сознания. Само понятие жизни многозначно и неопределенно, дает простор для различных трактовок: оно понимается и в биологическом (Ницше*, Клагес*), и в космологическом (Бергсон*), и в культурно-историческом планах (Дильтей*, Зиммель*, Шпенглер*). Это деление в известной мере условно, т.к. указанные моменты часто переплетаются и в рамках одной концепции.

У Ницше первичная жизненная реальность выступает в форме «воли к власти» (Ницше следовал здесь тра-

диции А. Шопенгауэра). В концепции Бергсона жизнь как космический «жизненный порыв»*, сутью которого является «сознание или сверхсознание», постигается по аналогии с сознательными, душевными процессами, исходя из внутреннего переживания. У Дильтея и Зиммеля жизнь также выступает как поток переживаний, но сами эти переживания истолковываются как культурно-исторически обусловленные. Во всех трактовках жизни представляет собой целостный процесс непрерывного творческого становления, развития, противостоящий механистическим, неорганическим образованиям, всему определенному, застывшему и «ставшему». Процесс жизни неподвластен омертвляющей, разлагающей аналитической деятельности рассудка.

Антициентизм* Ф.ж. вытекает из утверждения о том, что разум по самой своей природе безнадежно оторван от жизни; рассудочно-механистическое познание и опирающаяся на него наука могут постичь лишь отношения между вещами, но не сами вещи. Рациональное познание объявляется Ф.ж. ориентированным на удовлетворение чисто практических интересов, действующим из соображений утилитарной целесообразности. Позитивно-научному познанию противопоставляются интуитивные, образно-символические способы постижения иррациональной в своей основе жизненной реальности (интуиция у Бергсона, Ницше и Шпенглера, понимание* у Дильтея). С этим связан и унаследованный Ф.ж. от нем. романтизма (Новалис, А. и Ф. Шлегели) *эстетизм*. Наиболее адекватным средством постижения и выражения жизни объявляется произведение искусства, рациональные методы познания сменяет эстетическая интуиция, так же чувствование, вживание и т.п., также заимствованные из арсенала художественно-эстетического освоения мира. Ф.ж. уделяет особое внимание интуитивно-бессознательным основам творческого процес-

са, мифу*. Во многих случаях сама философия сближается с мифологией (Ницше, Шпенглер). Так, у Ницше основные философские представления обретают форму мифа (учения о «сверхчеловеке», «вечном возвращении»). Представители Ф.ж. часто использовали метафорический, афористический стиль выражения, поставив проблему принципиальной невыразимости феноменов жизни в традиционных философских категориях.

Одна из центральных проблем Ф.ж. — проблема творчества. Ее решение в рамках Ф.ж. внутренне противоречиво не только из-за резкого противопоставления рациональных и интуитивных форм познания. Подчеркивая значение индивидуального творчества, личной самореализации человека, она в то же время погружает его в поток безличного становления, представляя тем самым творчество как процесс и результат биологической адаптации.

Важное значение в Ф.ж. имела также проблема времени как сути творчества, развития, становления. Время в его органическом понимании противопоставлено как механистическому, «кинематографическому» (Бергсон) времени науки, так и пространству (Шпенглер, Бергсон). С этим обостренным чувством времени связана тема истории, исторического творчества. Антиномия философии и науки выступает в Ф.ж. как противоположность «описательной» и «объяснительной» психологии (Дильтей). На первом плане здесь — методология историко-гуманитарного знания («наук о духе»*). Близкие к постановке этих проблем в неокантианстве*, Дильтей и Зиммель, однако, выдвигают иные методологические принципы, существенно расширяя рамки *гносеологизма* неокантианцев. Развивая антитезу «наук о природе» и «наук о духе», Дильтей видит опору в психологии, но не в «объяснительной», экспериментальной, действующей рациональными методами и использующей понятие причинности, а в «описательной» психологии.

сательной» психологии, способной постичь «основную душевную связь» с помощью переживания, непосредственного проникновения в суть явлений. «Описательная» психология выступает здесь методологией философского знания, теоретической основой «наук о духе».

В концепции Шпенглера способом исторического познания является интуиция. Чувствование, также дающие непосредственное знание исторических событий. Такой подход при его абсолютизации неизбежно обуславливает субъективизм в исследовании истории, хотя и содержит в себе целый ряд реальных проблем методологии истории. Сама история предстает в Ф.ж. как ряд замкнутых культурных систем (Дильтей), уникальных и неповторимых «культурных организмов» (Шпенглер), проходящих в своем развитии процесс, подобный биологическому циклу живого организма от рождения до гибели. Так, по Шпенглеру, каждая культура, вырастая из разветвления соответствующей души (прафеномена), в процессе развития сменяется цивилизацией, где движение замещается покоем, творчество — бесплодием, органические взаимосвязи вырождаются в чисто механические и т.п. Исторический процесс подчиняется «судьбе», в отличие от природы, в которой господствует закон причинности (Шпенглер, Зиммель). Тем самым история выводится из-под власти объективных закономерностей, действующих лишь в мире природы. Историческое развитие культурных организмов приобретает, согласно Ф.ж., циклический характер. Понимание культур как абсолютно своеобразных и непостижимых друг для друга оборачивается релятивизмом*, отрицанием единого исторического процесса развития человечества. Традиция описания представителями Ф.ж. особенностей социальных организмов, социальных процессов (напр., представления о «цивилизации» у Шпенглера, «закрытом обществе» у Бергсона) легла в основу

более поздних концепций «массового общества».

Влияние Ф.ж. было наиболее сильным в первой четверти XX в. Затем на смену ей пришли во многом опирающиеся на ее принципы, но существенно преобразовавшие их персонализм*, экзистенциализм* и другие течения.

И.И. Блауберг

☐ *Риккерт Г.* Философия жизни. Пг., 1922; *Кутлунин А.Г.* Немецкая философия жизни. Критические очерки. Иркутск, 1986; *O.-F. Bollnow.* Die Lebensphilosophie. В., Göttingen, 1958.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ. Предметом этой области философии является историческое измерение человеческого бытия и возможность его осознания и познания. Термин ввел в философию Вольтер (так называлась одна из его работ). В Ф.и. осмыслению подвергается определенный аспект или сегмент исторической жизни людей или всемирная история как нечто целое. Особую сферу Ф.и. образует философский анализ границ, возможностей, форм и методов исторического познания.

Из такого понимания следует принятое в XX в. разделение Ф.и. на две разновидности. Первая осуществляет философскую тематизацию, исследование и осмысление исторического процесса как определенной *бытийной сферы*, как одного из главных контекстов существования человека. Такую Ф.и., наиболее ярко воплощенную в классических образцах (Дж. Вико, Гердер, Гегель, Маркс и др.) и имевшую явное преобладание в истории существования этой философской дисциплины, принято называть *онтологической*, материальной, или *станциональной Ф.и.* (в рус. философском языке еще — историсофией). Второй тип Ф.и., связанный с осмыслением природы исторического познания, соответственно обозначается как *критическая*, рефлексивная, *аналитическая Ф.и.* (последнее название распространено в англоязычной лите-

ратуре по Ф.и., где большинство работ по эпистемологии и методологии исторического познания написано представителями аналитической философии*). Развитие этой философской дисциплины в XX в. характеризуется тем, что доля субстанциальной Ф.и. в ней неуклонно сокращается, а число работ критико-аналитического типа растет.

Субстанциальная Ф.и. стремится к решению нескольких основных задач. Прежде всего к уяснению природы исторического и к установлению главных причин и факторов движения истории. Указание таких структурных моментов позволяет, с одной стороны, представить историю как особую сферу, наделенную своей бытийной спецификой, а с другой — показать ее структурированность, упорядоченность и, соответственно, представить ее как нечто понятное или рациональное. Решение этой задачи сопряжено, как правило, с утверждением господства в истории *всеобщностей* того или иного рода. Постигание таких всеобщностей, как законы истории в целом или же законы ее отдельных этапов, как фундаментальные факторы (природные, биологические или другие), обуславливающие социогенез и социальную динамику, понимается как постижение существенного, т.е. главного и определяющего содержание и ритм истории. Конститутивным признаком такого понимания задач Ф.и. является установка на сущностно-онтологическое постижение исторической жизни, на *метафизику** истории. Это всегда концептуализация ее первоистоков, фундаментальных структур, последних или высших движущих сил.

Другая задача этого типа Ф.и. продиктована стремлением осуществить процессуальное членение исторической жизни. Расчленение истории на эпохи, этапы, стадии и другие относительно замкнутые в содержательном отношении сегменты позволяет изобразить ее как упорядоченный процесс, каждый этап которого обус-

ловлен в значительной мере предыдущими и, в свою очередь, детерминирует будущие стадии истории. С этим связана также задача выявления некоей общей формы или «фигуры» протекания истории. Констатация того, что история движется по восходящей линии, по кругу или спирали, призвана дать решение проблемы отношения между всеобщим содержанием истории и ее конкретными и многообразными проявлениями. Такая констатация позволяет также выявить характер отношения между прошлым, настоящим и будущим.

Завершающей задачей субстанциальной Ф.и. можно считать попытки выявить «смысл истории», ее «назначение». Такое прочтение истории обычно ограничивается двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Историческая жизнь индивида есть пребывание или деятельность в охватывающей его смысловой сфере. Смысл истории усматривается в реализации определенных принципов, идей, сущностей или ценностей. Такие объективно существующие всеобщности конституируют историческую жизнь человечества в организованное, упорядоченное целое, прозрачное для философской рефлексии. Сама эта рефлексия, прозревая и утверждая смысл исторической жизни, служит либо целям более адекватного и полного понимания божественного замысла относительно человека и его истории, либо целям просвещенного освобождения человечества, полной реализации «сущности человека», воплощению неисчерпаемых творческих возможностей человечества и т.п. Как правило, подобная всеобщность является и определенным антропологическим тезисом, призванным выразить предназначение человека. Вторая позиция противоположна первой. Она связана с утверждением того, что исторический смысл инновационно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни; ис-

торическая деятельность субъектов различных формаций не имеет заданного, предопределенного характера и в своем смыслопродукцирующем аспекте является во многом недетерминированной и открытой; исторический смысл просто совпадает с историческим существованием.

Хотя уже после Гегеля интерес к онтологической Ф.и. стал спадать и приоритет в построении «больших историософий» перешел к представителю новой науки — социологии, первая треть XX в. отмечена появлением новых субстанциальных построений, причем философско-исторические учения Шпенглера* и Тойнби* вызвали очень большой резонанс. Однако эта популярность была обусловлена не только оригинальностью их конструкций, но и тем, что они были созвучны атмосфере глубокого социального и культурного кризиса, охватившего Европу после первой мировой войны. В целом же время подобных Ф.и. ушло, и в последующем по существу не было попытки создать единую концептуальную картину всемирной истории. Субстанциальная Ф.и. свелась в настоящее время в основном к изучению и интерпретации своей собственной традиции. Философско-историческая мысль осознала всю проблематичность оперирования сущностями, которые традиционно полагались в качестве крупномасштабных субъектов истории, воспринимавшихся также и как носители исторического смысла («дух народа», «нация», «государство» и т.п.). Общим стало и представление о невозможности универсального телеологического детерминизма. Поэтому стала сомнительной тематизация какого-либо будущего или тем более окончательного исторического состояния, которое необходимо должно наступить и способно поэтому объяснить прошлое и настоящее через их движение к этому состоянию. Некоторые функции субстанциальной Ф.и., в первую очередь те, что были традиционно связаны с установлени-

ем некоего общего «диагноза эпохи», перешли к другим сферам знания, прежде всего к *теоретической социологии*. Эту ситуацию можно рассматривать как известное завершение процесса перехода функций Ф.и. к социальным и гуманитарным наукам, который начался еще в XIX в., когда эти науки стали обретать статус самостоятельных академических дисциплин.

С этого же времени начала формироваться и завоёвывать признание Ф.и. второго типа. В «критике исторического разума» Дильтея*, в исследованиях по логике исторического познания Виндельбанда* и Риккерта*, в дискуссиях по проблемам историзма*, в анализах природы исторического познания Кроче*, Коллингвуда* и др. была заложена и развита традиция критической Ф.и. В 1940-50-е годы к исследованию природы исторического знания подключился целый ряд философов, в том числе воспитанных в аналитической традиции (Гемпель*, М. Манделъбаум, Берлин*, А. Данто, Дрей*, М. Уайт и др.). В современной западной философии, особенно в англоязычном философском мире, спекулятивные Ф.и. уже не вызывают интереса, и под Ф.и. обычно понимается ее критическая или аналитическая форма. В этой Ф.и. сложился в качестве основного следующий круг проблем. В чем состоит специфика исторического знания, каковы его связи с донаучным историческим сознанием, со смежными социальными и гуманитарными науками? Каково соотношение понимания* и объяснения* в истории? Применяют ли историки общие с другими науками схемы объяснения, или же есть специфические формы исторического объяснения? Существуют ли законы в исторической науке? Или же история в своих объяснениях заимствует законы из других наук — из психологии, социологии, экономики и т.п.? Каково значение ценностных суждений в историческом познании и как наличие таких суждений соотносится с объективностью историческо-

го знания? Существует ли теоретический уровень исторического знания, или историческая наука ограничивается только описаниями фактов и событий? Как строится историческое описание (нарратив)? Можно ли считать, что нарратив заключает в себе определенную логику понимания и объяснения? Как соотносится исторический детерминизм со свободой воли, рациональностью и другими феноменами человеческой природы? Уже по этим вопросам можно судить, что для критической Ф.и. характерен рефлексивный уровень анализа: ее предметом являются процедуры и формы исторического знания, их соотношение с другими типами знания, с философией сознания и действия.

Ю.А. Кимелев

□□ Философия истории. Антология. М., 1994; Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908; Философия и методология истории. М., 1977; Лооне Э.И. Современная философия истории. Таллин, 1980; Барз М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987; Коллинсвуд Р.Д. Идея истории. Автобиография. М., 1980; Ясперс К. Смысл и значение истории. М., 1991; R. Aron. La philosophie critique de l'histoire. P., 1964; E.H. Carr. What is History. L., 1986; W. Dray. Philosophy of History. Englewood Cliffs, 1993.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ —

(1) Философское направление в европейской, философии первой трети XX в.; (2) в качестве Ф.к. иногда обозначают всякую рефлексию, направленную на культуру как специфический феномен. Такое словоупотребление, однако, вызывает ряд серьезных возражений: во-первых, оно нехарактерно для франц. и англо-американской интеллектуальных традиций; во франкоязычном научном сообществе термин «культура» закреплен за хозяйственно-бытовой сферой (агрικультура, культура потребления и т.д.); для содержаний, относимых нами к «культуре», здесь применяется термин «civilisation»; поэтому выражение «philosophie de la culture» для франко-

говорящей мысли абсолютно бессмысленно; в британском и американском научном лексиконе понятие *culture* имеет скорее дескриптивный и эмпирический, чем нормативный и «спекулятивный» характер (как то имеет место в немецком словоупотреблении) — здесь, в частности невозможно характерное для немецкой традиции разграничение между «культурой» и «цивилизацией». Во-вторых, при столь расширительном толковании Ф.к. к ней придется отнести и мыслителей, своим трудом поставивших под сомнение саму возможность последней — например, Фуко*. «Философом культуры» окажется практически любой мыслитель, эксплицитно не принадлежащий философии науки*. Так, в некоторых современных немецкоязычных хрестоматиях в ряд представителей Ф.к. попадают такие авторы как Беньямин* и Левин-Строс*, Бронислав Малиновский и Клиффорд Гирц.

Ф.к. как относительно самостоятельное философское течение сложилась в начале столетия, сам же термин *Kulturphilosophie* возник в конце XIX в. в рамках неокантианства* баденской школы. В условиях экспансии точных наук философии, согласно неокантианскому диагнозу, не осталось иной области, кроме методологии научного познания. Но поскольку в ходе методологического анализа сферы науки выясняется фундаментальное различие «наук о природе» и «наук о культуре», роль философии, по сути, сводится к прояснению и обоснованию последних, ей не остается иного удела, как стать «Ф.к.». Ф.к., по мысли Виндельбанда*, и есть философия. Согласно Риккерт*, философия, в отличие от других форм знания, занята не познанием сущего, но познанием должного — смысла и ценности; но сфера реализации последних есть сфера культуры; философия опять-таки есть не что иное как Ф.к. Не случайно основанный в 1910 немецко-русский журнал «Логос», среди авторов которого — Риккерт*,

Вебер*, Зиммель*, Гуссерль*, Эмиль Ласк, Кроче*, Эйкен*, имел подзаголовком «международный журнал по философии культуры» (несколько выпусков журнала вышло также по-итальянски и по-литовски).

Отождествлению Ф.к. с философией как таковой способствовала ситуация, сложившаяся по окончании первой мировой войны. В этот период потоком устремляются сочинения, посвященные «кризису культуры» и ее «трагедии». Ф.к., понятая как «критика культуры», превращается в устойчивую интеллектуальную моду. Однако неокантианство баденской школы не было единственным источником широкого распространения Ф.к. в 20-30-е годы. Можно выделить три основных плана, в которых Ф.к. существовала как специфический феномен той эпохи:

а) *методологический*: Ф.к. как методология «наук о культуре» в отличие от «наук о природе»; Ф.к. такого рода развивалась не только в рамках «философии ценностей» баденского неокантианства, но и в философии жизни* (Дильтей*), и в новой онтологии (Н. Гартман*, Ханс Фрейер);

б) *социально-критический*: Ф.к. как критика современной европейской цивилизации (Зиммель, Шпенглер*, Федор Степун, Ортега-и-Гассет*, Бергсон*, Швейцер*, Эрнст Роберт Курциус);

в) *теоретико-систематический*: попытка построения универсальной теории культуры (Кассирер*, Н. Гартман*, Кронер*, Хейзинга*, Шпенглер, Тойнби*, Ротхакер*).

К сожалению, последними «философами культуры» в строгом смысле слова могут быть названы Эрнст Кассирер и Эрих Ротхакер. Такая характеристика не противоречит и их самопониманию, тогда как отнесение к Ф.к., например, концепции культуры Арнольда Гелена не обходится без натяжек.

Ученик Дильтея, Ротхакер строит теорию культуры на антропологическом фундаменте. Если сфера культу-

ры в неокантианской интерпретации представляла как завершенное в себе целое, как неподвижная система ценностей (в рамках которой выделялись четыре основных типа, связанных с истиной, добром, красотой и святостью, откуда вытекало расчленение знания о культуре на науку, этику, эстетику и теологию), то Ротхакер, вслед за Дильтеем, исходит из понимания культуры как результата лежащей за пределами науки практики жизни. Ф.к. не в праве диктовать частным наукам о культуре некий единый метод. Он всякий раз определяется предметом, а именно, конкретной «системой культуры», каковых Ротхакер насчитывает пять: язык, хозяйство, искусство, религия, а также сфера государства и права. Философская наука о культуре есть вместе с тем философская наука о человеке; она получает поэтому название «культурная антропология». Ротхакер, между прочим, — автор данного термина в немецкоязычном пространстве (см.: E. Rothacker. Probleme der Kulturanthropologie, 1942). В отличие от эмпирически ориентированной англо-американской *cultural anthropology*, по содержанию совпадающей с этнографией, культурная антропология Ротхакера носит теоретико-систематический и историко-систематический характер. Она представляет собой, во-первых, рефлексию на методологический плюрализм частных культурологических дисциплин; а во-вторых, средство выработки обобщающей точки зрения, позволяющей осмыслить взаимно противоположные направления человеческой деятельности как некоторое единство.

Вышедший из марбургской школы неокантианства Кассирер обращается к традиционной «культурфилософской» проблематике не только в своем компендиуме «Философия символических форм» (1923-29), но и в более поздних работах (см.: Zur Logik der Kulturwissenschaften, 1942). Он понимает специфически человеческую активность как способность пре-

образовывать пассивный «мир впечатлений» в активный «мир духовных выражений». Это преобразование возможно благодаря присущей человеку «символической способности», или «символической силе». Символ* есть промежуточное звено, опосредование между «чувственностью» и «духом». Человеческая деятельность реализуется в символических формах, каковыми являются язык, миф, религия, наука и искусство. Медиум, в котором осуществляются символы, есть культура (а также языковые сообщества и «формы жизни»), а медиум, в котором культура переживается и создается, есть история.

В. С. Малахов

▣ *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. М., 1994; *Шпенглер О.* Закат Европы. Т.1. Новосибирск, 1993; *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994; *Зиммель Г.* Философия культуры // Избр. соч. в 2-х т., Т.1. М., 1996; *H. Freyer.* Theorie des objektiven Geistes, 1933; *R. Kroner.* Die Selbstverwirklichung des Geistes, Prolegomena zur Kulturphilosophie, 1928; *C.H. Cooley.* Human Nature and Social Order. N.Y., 1964; *G.H. Mead.* Mind, Self and Society. Chicago, 1934; *T.S. Eliot.* Notes towards the Definition of Culture. L., 1949; *C. Geertz.* The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973; *H. Schnädelbach (Hg.).* Kulturphilosophie. Leipzig, 1995.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ — философская дисциплина, исследующая характеристики научно-познавательной деятельности; а также часть философских учений, разрабатываемая в той мере, в какой они так или иначе обращаются к феномену науки. В качестве особой дисциплины Ф.н. оформилась ко второй половине XX в., но как особое философское направление сложилась столетием раньше и была ориентирована на анализ прежде всего когнитивных (эпистемологических) характеристик науки. Следует различать, с одной стороны, философские течения и школы, представляющие Ф.н. как особое философское направление и являющиеся ее различными версиями, или этапами, — по-

зитивизм*, неопозитивизм*, неорационализм*, критический рационализм* и т.п. и, с другой стороны, Ф.н. в рамках таких философских учений, как феноменология*, экзистенциализм*, неотомизм*. В первом случае проблематика Ф.н. практически исчерпывает содержание философских концепций, во втором — рассуждения о науке встроены в более общие философские контексты. Иногда это обстоятельство позволяет выработать весьма оригинальные представления о тех или иных аспектах научно-познавательной деятельности. Однако в целом тематика Ф.н., ее концептуальный аппарат и стержневые проблемы определяются прежде всего в рамках Ф.н. как особого направления и лишь таким образом становится объектом философского интереса со стороны самых различных школ и течений.

Как особое направление Ф.н. впервые была представлена в трудах У. Уэвелла, Дж.С. Милля, О. Конта, Г. Спенсера, Дж. Гершеля. В их работах достаточно отчетливо была выражена нормативно-критическая задача — привести научно-познавательную деятельность в соответствие с некоторым методологическим идеалом. Выдвижение такой задачи на передний план было связано с институциональной профессионализацией научной деятельности, становлением ее дисциплинарной структуры в XIX в. На этом этапе ее эволюции в центре внимания оказалась по преимуществу проблематика, связанная с исследованием психологических и индуктивно-логических процедур эмпирического познания. Содержание второго этапа в развитии Ф.н. (первые два десятилетия XX в.) определялось в основном осмыслением революционных процессов, происходивших в основаниях науки на рубеже веков (Мах*, Планк*, Пуанкаре*, Дюэм*, Кассирер*, Эйнштейн* и др.). Здесь главной сферой анализа стали содержательные основоположения науки. Следующий период (20–40-е годы), который можно определить как анали-

тический, определялся программой анализа языка науки, заложенной классическим неопозитивизмом (Венский кружок* и Берлинская группа — Шлик*, Карнап*, Нейрат*, Рейхенбах* и др.). Свою задачу неопозитивистская Ф.н. видела в том, чтобы прояснить логическими методами отношение между эмпирическим и теоретическим уровнями знания, устранить из языка науки «псевдонаучные» утверждения и способствовать созданию унифицированной науки. В рамках позднего неопозитивизма (40-50-е годы) важна имманентная критика догм эмпиризма*, тщательное изучение логики научного объяснения*, исследование вопроса редукции теорий и построение реалистических моделей структуры научных теорий (Куайн*, Гемпель*, Нагель*, У. Селларс* и др.). К этому же этапу Ф.н. может быть отнесена и концепция логики научного исследования Поппера*. Постпозитивистский* этап в развитии Ф.н. связан с обращением к исторической динамике знания и резко возросшим интересом к социокультурным детерминантам познания. (Полани*, Тулмин*, Н. Хэнсон, Кун*, Лакатос*, Агасси*, Фейерабенд* и др.).

Многообразие подходов в рамках современной Ф.н. делает возможной их типологизацию, лишь прибегая к комплексным оценкам. Так, нормативистская ориентация в Ф.н. может быть представлена в двух вариантах. Первый, логицистский вариант предполагает перестройку научного мышления в соответствии с теми или иными логическими стандартами и критериями (логический эмпиризм). Второй, исторцистский вариант строится на анализе истории науки как системы нормативно значимых выводов из нее (Холтон*). Предпринимаются попытки логико-методологической экспликации историческо-научного материала (семантическая модель научной теории Суппеса*, Ф. Саппе, Бунге*, фальсификационистские модели и методология исследователь-

ских программ Лакатоса*, структуралистская концепция научных теорий Дж. Снуда и Штегмюллера*). Дескриптивистские тенденции получили развитие в вариантах Ф.н., максимально приближенных к исследованию тех или иных эпизодов истории науки (*case studies*).

В ходе эволюции Ф.н. сложилось несколько типичных представлений о природе и функциях Ф.н. Основные из них таковы: Ф.н. является формулировкой общей картины мира, которая совместима с важнейшими научными теориями и основана на них; Ф.н. есть выявление предпосылок научного мышления и тех оснований, которые определяют выбор ученым тех или иных проблем (подход, близкий к социологии науки*); Ф.н. есть анализ и прояснение понятий и теорий науки (неопозитивизм); Ф.н. есть метанаучная методология, определяющая, чем научное мышление отличается от иных способов познания, какими методами должны пользоваться ученые в исследовании природы, каковы необходимые условия корректности научного объяснения и каков когнитивный статус научных законов и принципов, как развивается научное знание.

Стержневая проблематика Ф.н. также существенно менялась в процессе ее эволюции. В начале века в центре внимания Ф.н. находились (1) идея единства научного знания и связанная с ней задача построения целостной научной картины мира, анализ понятий детерминизма, причинности, соотношения динамических и статистических закономерностей, проблемы пространства и времени и т.п.; (2) структурные характеристики научного исследования — соотношение анализа и синтеза, индукции и дедукции, логики и интуиции, открытия и обоснования, теории и фактов. С 20-х годов в центр внимания вышла проблема демаркации* — разделение науки и метафизики, математики и естествознания, социогуманитарного и естественнонаучного зна-

ния. Большую значимость приобретают проблемы эмпирического обоснования науки, вопрос о том, можно ли построить всю науку на фундаменте чисто эмпирического знания; значение теоретических терминов — анализ их сводимости к эмпирическим, их инструментального и онтологического смысла. Изучаются также процедуры верификации*, дедуктивно-номологического объяснения, подтверждения, фальсификации*.

Начиная с 60-х годов на передний план выходят новые проблемы. В рамках критики и отказа от фундаментализма*, предполагающего принципиальную возможность редукции всей совокупности различных видов знания к неким далее неразложимым и достоверным элементам опыта, вводятся понятия: парадигма*, научно-исследовательская программа*, идеал естественного порядка, неявное знание*, тематический контекст, предназначенные для принципиально иного типа решения проблемы оснований научного познания. Возрождается интерес к метафизической стороне науки. От проблем структуры научного знания анализ смещается к проблемам его роста, оспариваются кумулятивистские модели развития науки. Для объяснения природы научных революций вводится понятие несоизмеримости (см.: *Несоизмеримости теорий тезис*). Приобретает новое содержание понятие научной рациональности*, на базе которого в Ф.н. формулируются критерии научности, методологические нормы научного исследования, критерии выбора и приемлемости теорий, осуществляются рациональные реконструкции развития знания. Возникает тенденция к историзации Ф.н., в связи с чем соотношение Ф.н. и истории науки выдвигается в число центральных проблем. Расширение предметного поля Ф.н. приводит к анализу мировоззренческих и социальных проблем науки: встает вопрос о соотношении науки и иных форм рациональности, о социальной детерминации научного знания.

На рубеже 70-80-х годов, когда основные постпозитивистские концепции Ф.н. были уже разработаны и обсуждены, наметился сдвиг проблематики Ф.н. в двух направлениях. Во-первых, представители этой дисциплины стали более внимательны к эпистемологическим основаниям выдвигаемых ими моделей, что привело к оживлению дискуссий о реализме и инструментализме*, к более детальному обсуждению проблемы концептуальных каркасов и т.п. Но более заметный сдвиг связан с распространением наработанных в Ф.н. (в основном на материале естественных наук) концепций на анализ социальных и гуманитарных наук. В дополнение к достаточно традиционному философско-методологическому анализу исторической науки (как антиподу «наук о природе») стали активно развиваться методология экономической науки, философско-методологический анализ психологии, социологии, социальной антропологии и других наук о человеке.

И.Т. Касавин, Б.И. Пружинин

□ Структура и развитие науки. М., 1978; В поисках теории развития науки (Очерки западноевропейских и американских концепций XX века). М., 1982; Критика современных немарксистских концепций философии науки. М., 1987; В.С. Стенин. Философская антропология и философия науки. М., 1992; Современная философия науки. Хрестоматия. М., 1996; Философия и методология науки. М., 1996.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. В широком смысле — присутствующие во многих философских учениях суждения о природе и функциях религии, об отношении Бога и человека. Ф.р. в узком смысле слова — эксплицированное автономное философское рассуждение о божестве и религии, особый тип философствования. Ф.р. в узком смысле предстает либо как специальный раздел крупных философских систем, либо как обособившаяся философская дисциплина.

Общей посылкой современной Ф.р. является признание кризиса ре-

лигии. Говоря о кризисе религии, исследователи не имеют в виду кризис церковности, выражающийся в падении посещаемости церквей, угасании религиозного чувства и т.п. Речь идет об идейном компоненте религии, об осмыслении, обоснованности, рациональности и истинности религиозных верований или построений современной христианской теологии. Несмотря на отсутствие среди исследователей единодушия в понимании природы и функций Ф.р., она обладает достаточно очерченной предметной сферой, воспроизводящимися формами мыслительной деятельности, довольно устойчивыми отличиями от других областей философского знания, от теологии, от религиозно-научных дисциплин. Общую предметную область большинства разновидностей Ф.р. образует исследование и осмысление теизма в самых различных аспектах. Под теизмом понимается, как правило, набор религиозно-метафизических утверждений, ядром которых является положение, конкретизирующие представления о Боге как бесконечной, вечной, несотворенной, совершенной личностной реальности, трансцендентной по отношению ко всему сущему и одновременно сохраняющей действительное присутствие в мире.

Хотя при характеристике направлений Ф.р. используются обозначения, как бы говорящие сами за себя — «аналитическая Ф.р.», «философско-эпистемологический анализ религиозных верований» и т.п., основные типы Ф.р. предстают либо как *философское религиозное исследование*, либо как *философская теология*. Они нацелены, соответственно, на философско-критический анализ наличной системы религиозных верований и на конструктивное философское обоснование и разработку таких систем. Современное философское религиозное исследование решает несколько неразрывно связанных друг с другом задач. Оно стремится эксплицировать смысл религиозного языка, определить эпистемологический ста-

тус религиозных верований, условия обоснованности, рациональности и истинности религиозных верований; охарактеризовать природу и функции религиозного, особенно мистического, опыта; установить возможные «модели веры» и, наконец, очертить отношения между Ф.р. и религиозно-научными дисциплинами.

Философская теология выполняет разнообразные экспликативные, интерпретационные, оправдательные и конструктивные функции в отношении к религии. Можно выделить две основные разновидности философской теологии — конфессиональную и внеконфессиональную. При конфессиональном использовании философская теология разрабатывает церковно-догматическое учение о Боге; выполняет разнообразные «метатеологические» функции, т.е. осуществляет философскими средствами анализ теологии в служебных и апологетических целях. Философская теология может быть также относительно автономным философским богопознанием. Создание учения о Боге — важнейшая функция философской теологии, как конфессиональной, так и внеконфессиональной. Это предполагает решение трех тесно взаимосвязанных задач. Это, во-первых, подтверждение существования Бога; во-вторых, определение его природы; в-третьих, характеристика отношений между Богом и миром, Богом и человеком. Современные философско-религиозные учения делятся на теистические и претендующие на альтернативу теизму. Это разделение в целом совпадает с разделением философской теологии на конфессиональную и внеконфессиональную, поскольку альтернатива теизму вообще, а не только какой-то его конкретной форме не может создаваться в рамках конфессиональной философской теологии.

Ю.А. Кимелев

- Губман Б.Л. Современная католическая философия: человек и история. М., 1988; Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989; Он же.

Философский теизм. М., 1993; *F. Ferre. Basic Modern Philosophy of Religion*. N.Y., 1967; *The Future of Philosophical Theology*. Philadelphia, 1971; *Th. Macpherson. Philosophy and Religious Belief*. L., 1974; *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame, L., 1979; *Religionsphilosophie — Philosophy of Religion*. W., 1984; *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*. La Salle, 1991; *Philosophy of Religion. An Anthology of Contemporary Views*. N.Y., 1996.

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ — область философско-методологических и социально-философских исследований феномена техники в современном мире. Термин «Ф.т.» был введен Э. Каппом, который выпустил в 1877 в Германии кн. «Основания философии техники». К родоначальникам Ф.т. относят также рус. инженера П.К. Энгельмейера (1855-1942), который в начале века написал кн. «Философия техники». Однако лишь в 60-е годы Ф.т. стала приобретать статус особой философской дисциплины. В начале 70-х годов была сформулирована программа этого направления: переход от анализа структуры и динамики технического знания, от проблем методологии технических наук, с одной стороны, и от абстрактно-метафизических рассуждений о технике — с другой, к комплексному, междисциплинарному анализу техники как многоаспектного и противоречивого фактора развития человеческой цивилизации. Эта программа намечала тенденцию к объединению философских исследований техники, относящихся к различным ее аспектам: методологическим, социальным, политическим, эстетическим, антропологически-аксиологическим. В зависимости от выдвигания той или иной группы проблем на первый план Ф.т. сближается или с философией науки*, или рассматривается как раздел социальной философии, философской антропологии*. Исследования по Ф.т. находятся под влиянием двух главных традиций: *методологизма* и культурологического *антропологизма*: ориентации на анализ технического

знания, либо на исследование гуманистических, ценностных аспектов техники и социальных проблем, связанных с ней.

Среди методологических проблем Ф.т. внимание исследователей прежде всего привлекает проблема *специфики* технического знания. Вопрос о границе между техническим и научным знанием не столь прост. По мнению нем. философа техники Ф. Раппа, техническое знание отличается более сложной системной организацией, а также тем, что объекты этого знания имеют искусственную природу (в отличие от «естественности» объектов науки). Помимо этого, наука ориентируется на отыскание истины и решение концептуальных проблем, тогда как техническое знание — на достижение заранее планируемого практического результата. Однако эти отличия не абсолютны. Техническое знание более явно выражает общую черту человеческого знания, в том числе и научного: единство познавательного и практического, объективного содержания и целевых, ценностно-ориентированных установок субъектов познания.

Многo дискуссий вызывает вопрос о детерминирующих факторах технического прогресса. Сторонники *технологического детерминизма* полагают, что развитие техники направляется универсальными критериями (эффективность, экономичность, системность, надежность и др.), определяющими характер технических новаций. «Внешние» факторы (экологические соображения, социально-политические обстоятельства, моральные или идеологические аргументы и т.д.) способны лишь отклонять «нормальный» ход развития технологии, что чаще всего отрицательно сказывается на нем. Концепция технологического детерминизма часто сочетается с идеей технократизма* как социально-политической установкой. Критики технологического детерминизма и технократизма справедливо указывают на парадоксальность этих концеп-

ций: история современной технической цивилизации показывает, что рациональное планирование техники, если оно оторвано от гуманистических целей и ценностей, способно породить иррациональные последствия, разрушающие основы человеческого бытия. Альтернативой технологическому детерминизму, по мнению его критиков (Г. Рополь, С. Карпентер и др.), должны стать комплексные концепции, опирающиеся на результаты экономики, социологии, социальной психологии и других гуманитарных дисциплин, а также на философскую теорию ценностей. Прогресс техники направляется и измеряется не только техническими идеями и их реализациями, но и социальными, политическими, экологическими параметрами; в конечном счете этот прогресс имеет смысл только в связи с изменением условий человеческого бытия, повышением уровня материальной и духовной жизни.

Однако теоретическая разработка и практическая реализация таких программ встречаются со значительными трудностями. Факторы развития технологии противоречивы: оптимальный по своим техническим или экономическим параметрам проект может быть неприемлем из-за несоответствия экологическим требованиям или определенным культурным традициям; совершенные технические системы (напр., в области вооружений) не согласуются с моральными или религиозными принципами и т.д. Кроме того, содержание и направленность технических программ находятся в очевидной зависимости от противоречивых интересов различных групп населения, соображений национальной безопасности, престижа, экономической конкуренции. Это связывает процесс развития технологии с политическими процессами в обществе, с динамикой структуры власти*.

Особенность методологических проблем, рассматриваемых Ф.т., заключается в том, что они в большинст-

ве случаев выходят за рамки узкого scientизма* и затрагивают социальные, политические, нравственные основания технической цивилизации и перспективы ее исторического развития. Таковы, напр., проблемы, связанные с пределами технического развития: моделирование глобальных технико-экономических систем, прогнозирование перспектив их функционирования, выработка критериев оценки технологии — все это неразрывно связано с мировоззренческими установками, социально-философским анализом истории, ее смысла и закономерностей. Антропологические и аксиологические принципы лежат в основе методологических исследований в области технической эстетики, поиска гармонической соразмерности технических систем и среды обитания человеческих обществ, разработки проектов «альтернативной» техники, т.е. ориентирующейся на «подлинные», а не на искусственные потребности человека. В настоящее время на первый план выходят также проблемы, связанные с развитием и внедрением во все сферы жизни компьютерной техники, революционизирующей не только производство, сферу образования и профессиональной подготовки, но и формы и стиль человеческой жизни, отношения индивида и общества и т.д.

Философско-культурологический контекст Ф.т., в отличие от методологического, главным образом определяется *критической установкой* по отношению к технике, выдвиганием на первый план проектов социального переустройства, призванных разрешить противоречия современной технотронной эры, найти выход из тупиков неуправляемого технологического развития. Анализ этих противоречий, тревожный диагноз опасных недугов, которым подвержено такое развитие, грозящее необратимыми разрушениями природной среды и ставящее под сомнение историческую перспективу человечества, — важная заслуга Ф.т. Однако в русле этого фи-

лософского подхода нет единства в определении причин такого рода противоречий, в понимании сущности технической цивилизации. Хайдеггер* усматривал причину губельных угроз, вытекающих из «действия машин и всевозможных устройств», в самой сущности человека, понимающего мир исключительно как материал для удовлетворения своих притязаний, а технику — как орудие, с помощью которого снимаются завесы природных тайн. Бытие в такой перспективе предстает только как среда человеческого существования. Поэтому попытки избежать грозящей опасности путем каких-либо внешних ограничений технического развития, рационального обуздания техники, безнадежны; с опасностями техники нельзя совладать с помощью самой же техники. Спасение, если оно вообще возможно, состоит в переориентации мышления людей. Этот вывод вызывает критику со стороны тех философов техники, которые призывают к дифференцированному анализу сильных и слабых сторон «технологического мировоззрения» (Ф. Рапп, Х. Шельски и др.). Мир, «пронизанный техникой», не может быть спасен одним лишь усилием духа, направленным на свое собственное изменение. Необходимы рациональные действия, направляемые позитивной теорией, одним из постулатов которой является необратимость и неизбежность технического развития.

Таким образом, в философско-культурологическом контексте центром дискуссий является вопрос о стратегической основе, на которой возможно развитие техники, не вступающее в противоречие с жизненной перспективой человечества. В полемически заостренной форме этот вопрос формулируется следующим образом. Является ли необходимым условием такого развития коренное изменение человеческого сознания, его переориентация на достижение гармонии с природой и обществом, отказ от приоритетов экономической выгоды,

власти и могущества, удовлетворения утилитарных потребностей, возвышение духа и «реабилитация духовной свободы» (Шпенглер*, Л. Мэмфорд и др.)? Или же следует полагаться на рациональную силу технического развития как способного к самокорректированию и разрешению своих собственных противоречий (Х. Шельски, Белл*, Дж. Грант, Тоффлер* и др.)? Недостатком этой дилеммы является отрыв обсуждаемых проблем от конкретно-исторического анализа, абсолютизация роли духа или же закономерностей техники и недооценка общих принципов и закономерностей социального развития. В связи с этим ряд философов подошел к выводу о том, что изменение техники есть функция от эволюции общественно-экономической структуры (Гелен*, Хабермас* и др.). Критика этой структуры чаще всего останавливается на констатации определенных социальных противоречий, причина которых усматривается в нарушении норм правопорядка, отступлении от либеральных идеалов, а позитивная программа — на формулировании условий «социального консенсуса» через совершенствование и критику механизмов либеральной демократии. Реалиям современного технологического развития противопоставляются также проекты создания альтернативных культур в рамках существующего строя путем формирования «независимых» социальных и политических групп, противопоставляющих свою жизнедеятельность и поведение государству и технической цивилизации, создающих особые очаги культуры (традиции семейной и личной жизни, искусства, философии, мировоззрения), противостоящие «техническому хаосу» (Эллюль).

Обширной проблемной областью Ф.т. является обсуждение социальных последствий технического прогресса. Романтико-антитехницистская критика в абстрактной форме указала на негативные последствия бездуховного техницизма: отчуждение* челове-

ка, превращение его в элемент технико-производственных систем, разложение гуманистических ценностей. Однако технологическое развитие не может односторонне оцениваться только как негативный процесс. Исторический прогресс неразрывно связан с успехами науки и техники, и этот факт не может быть оспорен без крена в бесплодный негативизм. Из многочисленных проблем, связанных с социальными последствиями современного технического развития, на первый план выдвигаются следующие: глобальный характер этого развития; его способность затрагивать интересы всех народов планеты; проблема ограничения количественного роста техники рациональными пределами; угроза всемирной катастрофы, непосредственно связанная с развитием военной техники и возможной необратимостью экологического кризиса; проблема гуманизации технического роста, предотвращения его конфликта с живым человеческим трудом. В круг проблем антропологии техники входят также вопросы технического образования и воспитания, формирования системы ценностей, адекватных «технотронной эпохе», сочетание интеллектуального и нравственного начал в человеке. Все большее внимание обращается на роль технической интеллигенции в распространении объективного знания о процессах, связанных с развитием техники, о противоречиях этого развития и способах их разрешения, на необходимость преодоления разрыва между научно-технической и гуманитарной культурой.

В. Н. Порус

□ Новая технократическая волна на Западе. М., 1986; *Тавризан Г. М.* Техника, культура, человек. М., 1986; *Философия техники в ФРГ.* М., 1989; *Горохов В. Г., Степин В. С.* Философия науки и техники. М., 1995; *Ленк Х.* Размышления о современной технике. М., 1996; *Митчел К.* Что такое философия техники? М., 1995; *I. Mumford.* The Myth of the Machine. V. 1-2. N.Y., 1967-1970; *A. Hanning.* Das Schaffen des Ingenieurs. Beiträge zu einer

Philosophie der Technik. Düsseldorf, 1978; *F. Rupp.* Analytische Technikphilosophie. Freiburg, München, 1978.

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА (Philosophy of Language, Sprachphilosophie). В отличие от классической философии, в которой язык понимался обычно как то, в чем воплощается чистое мышление, а потому не составлял особой философской проблемы, для самых разных направлений философии XX в. характерен «лингвистический поворот». Язык предстал неотделимым от человеческого сознания, опыта и знания, он вышел в центр философского анализа, превратился в инструмент решения многих философских проблем. Под общим имя «Ф.я.» попадает большое и часто связанное между собой лишь номинально семейство различных теорий и учений о происхождении, природе и функциях языка, которые появились в XX в.

В рамках общей для англо-амер. аналитической философии* установки на решение основных философских проблем посредством исследования смысла и значения языковых выражений выделяются следующие трактовки Ф.я.

(1) Это философская дисциплина, которая, отправляясь от работ Фреге*, предпринимает попытку развить систематическую теорию значения. Такая теория призвана прояснить функционирование языка как средства мышления и общения. Вслед за Фреге основные шаги в ней сделали Далсел* и ранний Витгенштейн*, а дальнейшее развитие данная дисциплина получила у позднего Витгенштейна, Дэвидсона*, Куайна*, Крипке*, Даммита*, Патнэма* и др. В этом направлении Ф.я. представляет собой не вспомогательную или методологическую, а фундаментальную философскую дисциплину. Основные проблемы онтологии*, философского сознания, эпистемологии*, практической философии могут быть, по мысли этих авторов, адекватным об-

разом прояснены благодаря возможным и процедурам Ф.я.

(2) Ф.я. как концептуальный анализ, начало которому положил Мур*. Этот тип анализа нацелен на перевод (перефразировку) понятий и выражений, имеющих неясный и вводящий в заблуждение смысл, в более ясные выражения естественного языка. Ф.я. предстает здесь как экспликация смыслового богатства языка и как внимание к тонким нюансам употребления языковых выражений. Этот подход был позднее продолжен в «лингвистическом анализе» Райла*, Остина* и их последователей по лингвистической философии*.

Ответвление от последней представляет собой Ф.я., специализирующаяся на анализе понятий, необходимых для выполнения языковых операций. Речь идет о таких семантических и психолингвистических понятиях, как коммуникация*, смысл, имя, утверждение, референт, правило, синонимия, речевой акт и др. Наиболее известные теоретики в этой области — Остин*, Сёрл*, Х. Грайс и др.

(3) К Фреге и Расселу восходит также Ф.я., понимаемая как формально-логический анализ языка, как выявление его «глубинной» логической структуры, противопоставляемой его «поверхностной» грамматике. Эта линия была продолжена ранним Витгенштейном, Карнапом* и перешла затем в сферу логических исследований, а также в генеративную теорию языка Хомского*.

(4) В нестрогом смысле слова к Ф.я. могут быть отнесены те или иные течения европейской философии, делающие утверждения касательно природы и функций языка. Таковы герменевтика языка позднего Хайдеггера*, философская герменевтика Гадамера* и Рикёра*, «трансцендентальная прагматика» Апелья*, теория коммуникативного действия Хабермаса* (см. коммуникация*), структурный психоанализ Лакана* и т.п.

□ Козлова М.С. Философия и язык. М., 1972; Философия, логика, язык. М., 1987;

Дегутис А. Язык, мышление и действительность. Вильнюс, 1984; Язык и наука конца XX в. М., 1995.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. В широком смысле слова — философское учение о человеке, его «сущности» и «природе». В таком понимании самые разные философские направления, представляя различные способы осмысления человека и человеческого мира, являются вместе с тем различными вариантами Ф.а. В специальном смысле слова Ф.а. — философское направление, развивавшееся преимущественно в Германии и связанное прежде всего с именами Шелера*, Плеснера* и Гелена*.

1. Очевидно различие между течениями, эксплицирующими антропологическую проблематику, и теми подходами, в рамках которых правомерность Ф.а. оспаривается. Однако и в концепциях, декларирующих «антиантропологизм» (как, например, «фундаментальная онтология» Хайдеггера* или структурализм*), и в направлениях, индифферентных к антропологии (как, например, англо-американская лингвистическая философия*), антропологическая проблематика присутствует имплицитно.

Неоднозначна позиция по отношению к Ф.а., занимаемая марксизмом*. С одной стороны, марксизм XX в. ведет критику антропологии с позиций историзма*, усматривая в попытке построения Ф.а. как самостоятельной дисциплины натурализм* (Лукач*, Хоркхаймер*, Адорно*) и декларируя «теоретический антигуманизм» (Альтюссер*). С другой стороны, многие приверженцы и симпатизанты неомарксизма* пытаются преодолеть антропологический дефицит классического марксизма за счет разработки философии человека — в качестве такого преодоления замышляется «философия надежды» Блоха*, в контексте придания марксизму «антропологического фундамента» понимает свою философскую активность поздний Сартр* (см.: первый том

«Критики диалектического разума»). В 60-70-е годы интенсивно обращаются к Ф.а. югославские (Г. Петрович, П. Враницкий), польские (Л. Колаковский), французские (А. Лефевр, Р. Гароди) представители неомарксизма.

Косвенное, но мощное влияние на современную философию человека оказал психоанализ*. Размежевание с Фрейдом* едва ли не в большей мере, чем размежевание с Марксом, определяло философско-антропологические разработки XX в. В качестве синтеза психоанализа с экзистенциально-феноменологическим методом описания человеческого опыта возникла Ф.а. Бинсвангера*. Из попыток соединить положения психоанализа и марксизма вырос целый ряд концепций человека — от Фромма* («фрейдомарксизм») до С. Жижека («лаканомарксизм»). Проект универсальной философии человека, долженствующей стать синтезом феноменологии, религиозного персонализма, герменевтики, отдельных положений структурализма и аналитической философии разработал Рикёр*. Оригинальную версию Ф.а. выдвинул Канетти*.

Философия XX в. предложила множество образов человека, выражаемых такими метафорами как — *animal rationale* аналитической философии (например, у Дэвидсона*), *animal symbolicum* у Кассирера*, *homo ludens* (человек играющий) у Хёйзинги*, *homo pictus* (человек рисующий, изображающий) у Йонаса*, *homo viator* (человек-странник) у Марселя*, *homo insciens* (человек неумелый) у Ортеги-и-Гассета*, *homo creator* (человек творящий) у В.Е. Мюльмана и др. Этот kaleidoscope мнений не должен, однако, отвлекать от того обстоятельства, что фундаментально-философское размышление о человеке логически и систематически обусловлено. При всей внешней пестроте и взаимной противоречивости антропологических построений в современной философии, они могут быть реконструированы как внутренне связанное це-

лое, в основе которого лежит общая постановка вопроса и ряд аксиоматических положений. Фундаментальным вопросом, объединяющим Ф.а. XX в., является вопрос об *определении* человека (как в смысле поиска его сущностной определенности, так и в смысле логической дефиниции). По отношению к нему спрашивание о природе человека, о смысле его существования, об отличии человека как формы жизни от других форм жизни или о специфически человеческом способе бытия может считаться вторичным. Независимо от того, исходит ли иная философия человека из «духа», «души», «свободы», «личности», «Бытия», «спасения», «экзистенции», «жизни» и т.д., во всех случаях вопрошание разворачивается в одном направлении — в направлении определения того, что есть человек. Ф.а. есть в конечном итоге не что иное, как исследование структур специфически человеческого опыта мира, причем исследование не сводится к описанию этого опыта, а предполагает его критическое прояснение и обоснование. В ходе последнего вычлениются следующие основные моменты.

— Человеческое бытие есть бытие осознанное; как бы ни интерпретировался данный постулат — в марксовом ключе (в качестве «осознанного бытия»), или в гуссерлевском (в качестве бытия сознания или «бытия осознанности»), его можно считать аксиоматичным; человек не просто *есть*, но определенным образом *относится* к своему бытию.

— Человеческое сознание есть самосознание. Если о сознании как способности отделения внутреннего от внешнего можно говорить и применительно к животным, то специфика человека — в способности рефлексии, т.е. обращения сознания на самое себя.

— Человеческий опыт есть опыт практической активности. Человек сам творит мир, в котором живет. В этом смысле Гелен и Плеснер подчеркивают, что человек не «живет», а «ве-

дет жизнь». В том же смысле неомарксизм говорит о человеческом бытии как «определении практики».

— Модусом человеческого существования является возможность. Человек «есть» лишь в той мере, в какой он делает себя тем, что он есть. В этой связи марксистский тезис о человеческом «самопроизводстве», хайдеггеровское положение о «проекте» и о *Dasein* как «можествовании», сартровское понимание человека как «для-себя-бытия» (в отличие от чисто природного «в-себе-бытия»), описание Ясперсом* «экзистенции» как возможности «самобытия» (*Selbstsein-können*), афоризм Блоха о первенстве становления по отношению к бытию и т.д. суть различные способы описания одной и той же ситуации.

В антропологической философии XX в. можно выделить две основных парадигмы — парадигму «жизни» и парадигму «существования», или «экзистенции». Первая восходит к Ницше*, вторая — к Кьеркегору. Парадигма жизни связана с выдвиганием на первый план того обстоятельства, что человек есть витальное существо, а значит — составная часть жизненного (то есть, в конечном итоге, природного) процесса. В рамках этой парадигмы развиваются весьма различные антропологические концепции — от спиритуалистического витализма Бергсона* и биологистского витализма Клагеса* до механицистского эволюционизма и социал-дарвинизма, от философски ориентированной биологии (Икскуль*) до биологически ориентированной философии (Дриш*).

Основание второй из названных парадигм образует тезис Кьеркегора о человеке как «самости». С одной стороны, человек в качестве «самости» есть результат собственного «полагания», с другой стороны — он застаёт себя в бытии как нечто уже «положенное». Отсюда вытекает диалектика «самополагания» и «положенности», предстающая в «философии существования» (*Existenzphilosophie*) и экзистенциализме* как диалектика «про-

ективности» и «брошенности», «свободы» и «фактичности». При этом следует иметь в виду, что категория экзистенции отноду не является неким случайным достоянием экзистенциалистского вокабуляра, а представляет собой фундаментальную антропологическую характеристику. Настаивая на том, что человеческое бытие есть с самого начала «бытие-в-мире», Хайдеггер, Ясперс, Марсель*, Сартр и их последователи полемизируют с целой философской традицией, а именно, со свойственным западноевропейскому идеализму сведением человека к «внутреннему» или «внутреннему миру» — к «сознанию», «духу» и т.д. — которому предстоит «внешнее» или «внешний мир».

Равным образом недопустимо относить другие характеристики специфически человеческого бытия за счет особенностей философского жаргона когда-то модного интеллектуального течения. Так, излюбленный тезис Камю* и Сартра о том, что человеческой природы не существует, ибо человек есть то, что он из себя делает, созвучен мысли таких далеких от экзистенциализма авторов как Н. Гартман*, Липпс*, Плеснер. Традиционно связываемое с экзистенциализмом описание человеческого бытия как «совместного бытия» (*Mitsein*) и настаивание на конститутивной роли «Другого» прочно вошло в тезаурус антропологической мысли XX столетия — от Бубера* и Левинаса* до Лакана*.

У истоков Ф.а., взятой в широком смысле слова, стоят Дильтей* и Гуссерль*. Дильтею принадлежит заслуга переформулирования в антропологическом ключе гегелевской категории «объективного духа», благодаря чему стало возможно строить антропологию не в качестве частного момента всеохватывающей философской системы, а как самостоятельную науку о человеке и мире человека (культуре). Более того, Дильтей считает такую науку универсальным типом знания, по отношению к которому иные формы

познания носят производный характер. Прямым влиянием Дильтея отмечены размышления о человеке Плеснера, Кассирера*, Ротхакера*, Больнова*. Не менее значимым, хотя и более опосредственным было влияние, оказанное на современную антропологическую философию Гуссерлем. Это, во-первых, принципиальный антипсихологизм* феноменологии, учение о несводимости смысловых связей к связям каузально-генетическим или историческим. Человеческое, согласно уроку, усвоенному у Гуссерля Шелером, Хайдеггером, Сартром, Ясперсом, Левинасом, Мерло-Понти* и многими другими, должно быть понято только исходя из него самого; никакие указания на внешние детерминации (биологические, социальные, психофизиологические) не раскрывают его специфики. Во-вторых, программным для антропологических разработок XX в. стало гуссерлевское положение о конститутивной роли для сознания «жизненного мира» (*Lebenswelt*): человеческое бытие нельзя «отмыслить» от мира, и наоборот — они изначально представляют собой неразрывное единство.

II. Ф.а. как направление исследований, претендующее на статус самостоятельной философской дисциплины, возникло в конце 20-х годов в Германии, получив распространение также в Австрии и Швейцарии. Ее программными сочинениями стали «Положение человека в космосе» Шелера и «Ступени органического и человек» Плеснера (обе работы 1928), а также трактат Гелена «Человек. Его природа и положение в мире» (1940). К трудам трех общепризнанных классиков Ф.а. примыкают исследования П.Л. Ландсберга (*P.L. Landsberg. Einführung in die philosophische Anthropologie*, 1934), Бинсвангера (*L. Binswanger. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1941), Лёвита* (*K. Löwith. Von Hegel zu Nietzsche*, 1939), Липпса (*H. Lipps. Die Menschliche Natur*, 1941), Больнова (*O.-F. Bollnow. Das Wesen*

der Stimmungen, 1941), Ротхакера (*Probleme der Kulturanthropologie*, 1942) и др.

Ф.а. замышляется здесь как наука, что влечет за собой отказ от традиционных для философии человека концептов — «духа» и «экзистенции». Как идеализм, так и экзистенциализм уводит, по мнению представителей Ф.а., в сторону: в первом случае это метафизические спекуляции о Боге, свободе и бессмертии, во втором — хотя и декларирующая свой разрыв с метафизикой*, но в общем далекая от живой человеческой конкретности рефлексия. (Правда, у Шелера этот разрыв с антропологической традицией философии не носит столь радикального характера.)

Согласно Шелеру, принципиальное отличие человека от других живых существ состоит не в наличии «внутреннего», не совпадающего с «внешним» (такое наличие характерно уже для растений) и не в «сознании», т.е. в способности переживания и «обратного сообщения о состояниях своего организма» (такой способностью обладают уже животные), а в способности опредмечивать свои психические состояния (т.е. в само-сознании). Благодаря этому свойству — занимать дистанцию по отношению к «самому себе» — человек есть единственное существо, «обладающее» телом: животное, будучи тождественно своему телу («плоти», *Leib*) представляет собой *Leibsein*, тогда как применительно к человеку следует вести речь о *Körperhaben*.

Если животное накрепко связано со средой своего обитания (*umweltgebunden*), то человек — открыт миру (*welt-offen*). Разрыв со своим непосредственным окружением, экс-центричность (в отличие от «центричности» животных), и определяет особое положение человека в космосе.

Для обозначения человеческой уникальности Шелер пользуется традиционным философско-религиозным термином «дух». Но содержание этого термина в шелеровском учении

далеко не тривиально. Казалось бы, Шелер вполне в русле христианско-аскетической традиции определяет дух как «принцип, противоположный всей жизни вообще»; важнейшая его характеристика — «экзистенциальная независимость от органического», «свобода», возможность «отрешения от жизни и от всего, что относится к жизни, в том числе от собственного, связанного с влечениями интеллекта». Но одна из основных идей Шелера состоит в демонстрации «единства духа и жизни», а это значит — в опровержении восходящего к Декарту и утвердившегося в европейской философии разрыва разумной (непротяженной, бестелесной) и материальной (телесной, протяженной) субстанций. Полемизируя с психофизическим дуализмом, Шелер ставит вопрос об «онтически едином жизненном процессе», различными сторонами которого являются физиологические и психологические процессы. Он предупреждает как против веры в возможность без остатка свести те или иные жизненные проявления к физико-химическим процессам, так и против абстракции, которыми оперируют сторонники «чисто» психологических объяснений человека, при которых все проявления человеческой жизни истолковываются как результат «психической жизни», или «жизни души». Концепция «жизни», развиваемая Шелером, полемически заострена и против витализма*, «переоценивающего объяснительный принцип жизни в противовес духу» (Джеймс*, Дьюи*, Ницше*), и против натурализма (выделяются два варианта последнего: материалистический — от Эпикура до Ламетри — и сенсуалистический — от Д. Юма до Маха*).

Поскольку «принцип духа» есть способность вступать в отношение к своей собственной природе и, в частности, утверждать или отрицать свои влечения, Шелер не может пройти мимо «негативных теорий человека», в том числе мимо «теории вытеснения» Фрейда. Почему в одних слу-

чаях вытеснение ведет к неврозу, а в других — к созданию произведений высокого искусства? Фрейдовское понятие сублимации* слишком узко, чтобы объяснить динамику духа. Сублимацию следует понимать в спинозовско-кантовском смысле. На этом пути Шелер намерен построить такую картину мира и концепцию человека, которые помогут снять противоположность «телеологического» и «механистического» объяснения действительности.

Столь же блестящий, сколь и короткий трактат Шелера отвлек внимание публики от монументального труда Плеснера. Последнему дважды не повезло: оказавшись поначалу в тени Шелера и Хайдеггера («Ступени органического и человек» вышли через год после «Бытия и времени»), он впоследствии «потерялся» для читателей между двумя столпами Ф.а. — Шелером и Геленом. Между тем антропологическая теория Плеснера не только отличается безусловной оригинальностью, но и более тщательной, чем у Шелера, разработанностью; кроме того, некоторые исследователи, на том основании, что шелеровская концепция связывает специфику человека с «духом» и тем самым находится в русле традиционной спекулятивной парадигмы, считают подлинным родоначальником современной Ф.а. именно Плеснера.

Плеснер задумывает Ф.а. как строгую науку, которой «философия истории» и «философия культуры» враждебны по определению. Антропология, не порвавшая с парадигмой «духа» или «культуры», игнорирует существенное измерение человеческого бытия. Дело не в банальной констатации того обстоятельства, что человек есть часть природы, а в учете и продумывании особых «позиций опыта», присущего человеку. Антропология должна быть построена на основе философии «живого бытия» и его «естественных горизонтов». Человек рассматривается здесь не как объект (науки) и не как субъект (автономный ис-

точник своих собственных определений, как его понимает философский идеализм), а как объект и субъект своей жизни. Исследовать человека необходимо не как «тело» (предмет объективирующих процедур естествознания), не как «душу» или «сознание» (объект психологии) и не как абстрактного субъекта, подчиненного законам логики и нормам этики, а как психофизически нейтральное жизненное единство.

Ф.а. у Плеснера — часть весьма широко задуманного философско-методологического проекта, долженствующего снять расщепление познания на естественные и гуманитарные науки. Его цель — «воссоздать философию в аспекте обоснования жизненного опыта в науке о культуре и мировой истории»; важное, но не единственное средство такого обоснования — феноменологическое описание. Здесь коренится следующий пункт размежевания Плеснера с подходом Шелера, ориентированным на феноменологию. По убеждению Плеснера, сущностная проблема философии (совпадающая с проблемой начала философии и ее основополагающих принципов) не может быть решена на пути, предложенном феноменологией (приятие данностей сознания, пусть даже и при утверждении смысловой неотделимости последних от предметов). Продуктивным может быть только путь критически конструктивный. Идя через критику «критицизма» Канта, и опираясь на Дильтея, Плеснер разрабатывает синтетическую философию человека. Возможность априорных синтетических суждений, т.е. возможность научного знания как такового Кант искал в установлении связи случайного, лежащего за пределами человеческого, мира со сферой возможного человеческого опыта; Кант ограничил эту сферу областью естественнонаучного знания (собственный предмет «чистого», или теоретического разума), а все то, что относится к сфере человеческого достоинства, отнес к сфере практическо-

го разума. Философия разделяется тем самым на две автономные сферы, одна из которых занята наукой (иррелевантной человеку), другая моралью (вопросы, релевантные человеческому достоинству). Плеснер же исходит из единого базиса философии. Философская рефлексия должна быть направлена на человеческий жизненный опыт в целом, а не только на опыт естествознания. Критическая точка зрения дополняется в результате трансцендентально-герменевтической, или точкой зрения «герменевтики жизни». Понятие жизни охватывает при этом не только социально-культурные, но и природно-органические формы. В противовес кантовскому «формальному априори» познания Плеснер развивает «материальное априори» живого. Место противостоящему внешнему миру «субъекта» (как то во вполне кантовском духе имело место у Шелера) занимает «организмизм» и его «окружение», или «жизненный план» (Lebensplan), проблема трансцендентального единства апперцепции замещается проблемой отношения тела* к собственной границе. Ф.а., по Плеснеру, может быть построена только вместе с философской биологией. Необходимо не утверждение «особого положения» человека в космосе, не противопоставление человеческого природному, а поиск *сущностной определенности* человека в сопоставлении с другими живыми существами. Родоначальник Ф.а. как науки исходит — опять-таки в противовес дуализму традиционных антропологических учений — не из понятийных дихотомий Leib/Umwelt, Person/Mitwelt, а из корреляции жизненных форм и жизненных сфер (таковых три — растительная, животная и человеческая). Отсюда *феноменология* форм организации жизни, в которой человек выступает как часть, или одна из ступеней в «ступенчатом строении органического мира». Для разработки такой феноменологии не годится ни категориальный аппарат естественных наук (несмотря на всю важность достиже-

ний теоретической химии, биохимии и генетики), ни понятийный аппарат психологии (будь то Фрейд с «влечением» или Шелер с «порывом» и «духом»). Специфику человека, и, соответственно, тот разрыв, который имеет место при переходе от ступени животного к ступени человеческого Плеснер описывает в следующих терминах: 1) «естественная искусственность» (*natürliche Künstlichkeit*), 2) «опосредованная непосредственность» (*vermittelte Unmittelbarkeit*), 3) «утопическое местоположение» (*utopischer Standort*).

1) Человек «ведет» свою жизнь, он должен — посредством собственной активности, *стать* тем, что он с самого начала уже *есть*.

2) Человек живет, сохраняя известную онтическую дистанцию к внешнему миру, его отношение к другим видам сущего — опосредованное, но его знание о них — непосредственное.

3) Человек лишен основания, основан в буквальном смысле на «ничто» и потому нуждается в трансцендентных опорах. Итоговой формулой человеческой ситуации выступает у Плеснера «эксцентрическая позиционность».

Антропология Плеснера разворачивается в сознательной и последовательной оппозиции экзистенциальной философии человека. Плеснер отказывает Хайдеггеру в правомочности претензий на создание онтологии*. Более того: утверждение, что исследование внечеловеческого бытия возможно только на основе экзистенциальной аналитики человеческого бытия (*Dasein*), Плеснер обвиняет в антропоцентризме; сам проект «Бытия и времени» есть для Плеснера в конечном итоге возвращение в русло немецкой идеалистической традиции с ее приматом «внутреннего» и редукции действительности к действительности «духа». Хайдеггеровская концепция человека как «экзистирующего *Dasein*» принципиально не отличается от ясперовского осмысления человека как «экзистирующей экзистен-

ции»; предлагаемое Хайдеггером видение человеческого бытия страдает безжизненностью — оно ничего не говорит о рождающемся, живущем и умирающем человеке; характеристики типа «заброшенности», «экзистирования» и «бытия-к-смерти» слишком абстрактны. Эта абстрактность обусловлена прежде всего тем обстоятельством, что *Dasein* лишено *телесного измерения*. Такие экзистенциалы человеческого бытия как «расположенность» («настроенность») или «страх» суть конкретные модусы жизни, но Хайдеггеру они нужны только в аспекте раскрытия «конечности». Хотя они и указывают на нечто живое, экзистенция у Хайдеггера мыслится исключительно в ее «свободно парящем измерении», (т.е. в ее отделенности от тела*), оставаясь тем самым «нефундированной». Фундировать же экзистенцию может только обращение к «жизни, связанной с телом». Бесплотное и бесполое *Dasein* не может выступать первичным в философском осмыслении человека.

Так же, как и у Плеснера, антиидеалистическим пафосом проникнута и антропологическая концепция *Гелена*. Но, в отличие от Плеснера, Гелен отказывается от «метафизики», т.е. от спекулятивно-философской традиции, вообще. Он не просто намерен понять феномен человека, не прибегая к категориям типа «духа», «души», «разума», «субъективности» или «экзистенции», но и построить философию человека, исходя исключительно из философии природы.

Исходный пункт геленовской антропологии — человек как неукорененное в природе, лишенное прочной позиции в мире животное. Фундаментальное отличие человека от других живых существ состоит в «недостаточности», человек, как его определил в свое время Гердер, есть «недостаточное существо» (*Mangelwesen*); основные свойства «недостаточного существа» — обделенность инстинктами и неспециализированность органов чувств. Это побуждает человека к

деятельности; ее результатом и одновременно условием ее возможности является искусственный мир культуры. Культура (язык и техника) становится тем специфически человеческим окружением (*Umwelt*), в котором это беспомощное существо только и может выжить. Опозиция человека естественного (*Naturmensch*) человеку культурному (*Kulturmensch*) оказывается поэтому бессмысленной. Человек по определению не может не быть существом культурным (*Kulturwesen*).

Основная функция культуры — «разгрузка» (*Entlastung*) — она освобождает человека от давления раздражителей внешней среды, позволяя осуществить их отбор, а также от переизбытка влечений. Биологическим устройством человека обусловлено не только его отношение к миру, но и к самому себе, а именно: в человеке как *Kulturwesen* заложен разрыв, *Hiatus* между влечением и действием, он изначально обладает способностью специфическим образом структурировать сферу влечений, а именно формировать влечения, не заданные инстинктами.

Корректируя впоследствии свою позицию, Гелен развивает концепцию институтов: если прежде он оперировал абстракцией единичного человека, то в работе «Первобытный человек и поздняя культура» (*Urmensch und Spätkultur*, 1956) Гелен ставит акцент на социальном существовании человека. Институты суть заменители инстинктов (*Instinktersatz*), осуществляющие внутреннюю и внешнюю «стабилизацию». Они, во-первых, дают человеку возможность отбора из бесконечного множества раздражителей и тем самым помогают ему ориентироваться в мире, во-вторых, избавляют его от необходимости проявлять беспорядочную активность, рационализируя существование и создавая резервы времени для «бесцельных занятий»; в-третьих, институты освобождают индивида от необходимости постоянного принятия решений (основные рецепты дейст-

вия уже заложены в институтах), подкрепляя и легитимируя личностные мотивации.

Ошибочно было бы полагать, будто исследования других представителей Ф.а. являются в большей или меньшей мере комментарием к работам трех вышеописанных классиков.

Критике за абстрактность подвергает Ф.а. своих предшественников Ротхакер. Указать на человеческую «открытость миру» в отличие от свойственной животному «привязанности к среде» — слишком мало, чтобы схватить специфику человеческого. Равным образом недостаточно вести речь о «человеке» вообще (это так же бессодержательно, как разговоры об «искусстве» или о «языке» вообще). Люди живут в конкретных обществах (*Gesellschaft*), именно они образуют специфически человеческую среду (*Umwelt*). Человек как конкретный индивид всегда определен жизнью конкретного (культурного, языкового, этнического и т.д.) сообщества, его традициями, привычками, установками. Эту определенность Ротхакер называет «жизненным стилем». Ф.а. по необходимости является «культурной антропологией», причем развивать последнюю по геленовскому пути было бы неверно, ибо Гелен слишком склонен рассматривать (общественно-)исторические категории в качестве биологических констант.

Продуктивность для Ф.а. феноменологического анализа продемонстрировал Липпс*, исследовавший специфически человеческие формы выражения (такие как стыд, смущение, замешательство, отвращение и т.д.). Выражение, по Липпсу, не есть простое овнешнение «внутреннего» — выражение само есть форма поведения. Причем, «ведя себя», т.е. в своем «поведении» (*Verhalten*) человек относится к самому себе (*verhält sich zu sich selbst*). Ни один аффект не переходит непосредственно в жест, он подвергается переводу, переключению сообразно «позиции», которую

человек «занимает». Например, красная, мы не объективируем свое «внутреннее» — покраснение означает, напротив, что нашему внутреннему не удалось себя манифестировать, что оно потерпело фиаско в попытке себя выразить. В человеческой жестике нет ничего «естественного» в смысле от природы данного или от рождения заданного; она — часть того, что человек из самого себя делает. Человеческое начало в человеке, *Humanität*, имеет изначально двойственный характер — оно и «дано» (*gegeben*), и «задано» (*aufgegeben*). Например, такая вещь как «подлинность» только у человека является проблематичной. Человек всегда существует в пространстве напряжения между «подлинным» и «неподлинным», «истинным» и «неистинным».

Хотя Ф.а. в узком смысле слова и строится в отталкивании от экзистенциализма, обе антропологические концепции носят в известной мере взаимодополняющий характер. Анализированная Геленом система условий существования человека не обходится без таких «экзистенциальных» характеристик как «самоотчетность» (*Stellungnahme zu sich*) и сознательное проживание жизни (*Lebensführung*). «Экзистенция» у Марселя мыслится с самого начала как телесная, а Сартр описывает человеческое «бытие-в-мире» как сущностно связанное с телесностью, тем самым переключаясь с описанием человека как телесного существа у Плеснера. В свою очередь, «эксцентрическая позициональность» как фундаментальная характеристика человеческого бытия по Плеснеру включает в себя в качестве антропологически конститутивного фактора самосознание (*Ichsein*), а развитие тезиса об «утопическом местоположении» прямо выводит на проблематику человеческого самоосуществления, столь важную в экзистенциальной философии.

Взаимная дополнительность двух традиций стала особенно очевидной после ухода из жизни их крупнейших

представителей. Авторы, развивающие Ф.а. в последние десятилетия, предлагают не оригинальные концепции, а комбинации из уже существующих. Так в «философско-герменевтической» теории человека, разрабатываемой Коретом*, сочетаются элементы классической Ф.а. с экзистенциальной феноменологией.

Экзистенциально-герменевтическое и «философско-антропологическое» (в специальном смысле) направления современной философии объединяет пафос раскрытия сущности «человеческого» («*Humanität*») как такового. Они представляют собой варианты «философии субъекта». С этим типом мышления резко контрастирует сложившаяся под влиянием Леви-Строса* интеллектуальная традиция, ориентированная на построение «безсубъектной» философии. Причем, если «структурная антропология» исходила из определенности человеческих (сознательно-субъективных) образований бессознательными структурами, то Фуко* идет еще дальше, деавуируя саму идею человека как идеологическую иллюзию. Решительным отказом от обсуждения философско-антропологической проблематики отмечен французский постструктурализм*. Что касается англо-американского культурного пространства, то в нем термин «Ф.а.» не прижился по другой причине: антропология здесь носит преимущественно эмпирический характер. Термины *cultural anthropology* и *social anthropology* традиционно означали описательную этнологию (этнографию), к которой впоследствии прибавились такие дисциплины как социолингвистика, этнолингвистика, этнопсихология и т.д. (см.: работы Э. Сепира, Ф. Боаса, Р. Бенедикт, М. Мид).

В. С. Малахов

□ Буржуазная философская антропология XX века. / Ред. Б. Т. Григорьян. М., 1986; Проблема человека в западной философии. Сб. переводов. М., 1988; Феномен человека. Антология. М., 1993; Шелер М. «Человек и история» (1926) // Избр. про-

изв. М., 1994; *Teïpar de Шарден П.* Феномен человека (1955). М., 1965; *Левин-Строс К.* Структурная антропология (1958). М., 1985; *A. Gehlen.* Anthropologische Forschung. Reinbek, 1961; *E. Rothacker.* Philosophische Anthropologie, 1964; *H.E. Henstenberg.* Philosophische Anthropologie, 1966; *M. Mead.* Anthropology: A Human Science. Princeton, N.Y., 1964; *E. Konek.* Was ist der Mensch? Innsbruck, 1984; *E. Bloch.* Experimentum mundi, 1977.

ФИЛОСОФСКАЯ ЛОГИКА — весьма широкая область логических исследований, ориентированных на философские проблемы и требующих применения философских, содержательных методов и категориального аппарата. Ф.л. не является ни особой философской дисциплиной, ни особым разделом логики, но может быть охарактеризована как специфический «срез» анализа на стыке собственно логической и философской проблематики. Термин «Ф.л.» появился в англоязычной литературе и стал широко применяться в 50–60-е годы, когда были получены и потребовали философского осмысления важные результаты в области неклассических, интенциональных логик. Однако он не стал общепринятым и в настоящее время встречается реже. Толкования Ф.л. достаточно разноречивы, и даже в том случае, когда она понимается как особая дисциплина, определить ее предмет и методы однозначно не удастся. Но есть проблемы, которые все авторы, принимающие этот термин, относят именно к компетенции Ф.л.: проблема истины, смысл и значение высказываний, сущность отрицания, природа логического следования и др. Характерной чертой развития логики в XIX — начале XX в. от Дж. Буля до Фреге* было применение математических методов. Возникновение математической логики, фундаментальные результаты Д. Гильберта, Гёделя*, Генцена и других математиков подняли логические исследования на новый, более высокий уровень. Фактически именно математики заняли ве-

дущие позиции в области формальной логики. Укрепление и сохранение в течение длительного времени ярко выраженной «математической тенденции», имея свои неоспоримые преимущества, тем не менее как бы скрадывало значимость тех аспектов логических исследований, которые были неразрывно связаны с философской проблематикой. Своеобразной реакцией на такое положение дел можно считать и появление Ф.л., что в определенной степени оправдывалось возникновением новых ветвей логической науки, в первую очередь модальных, релевантных и временных логик, открывавших новые взаимосвязи эпистемологических, лингвистических и логических проблем.

Существует также взгляд, что Ф.л. есть в некотором смысле философия, но не противопоставленная логике, а «логически оснащенная», ориентированная на логику. В данном случае в Ф.л. включается теория пропозиций, теория дескрипций, общая теория квантификации, отношения между аналитическими и синтетическими суждениями, теория смысла языковых выражений, их верификации и применения. Значительная часть проблематики Ф.л. в таком понимании относится к теории истины, причем к компетенции Ф.л. причисляют когерентные и прагматические теории истины, а также анализ отношений между ними, редукционистские и корреспондентные теории истины (correspondence theory) и, в числе прочих, логико-семантическую теорию Тарского*. Сюда же относится также анализ онтологических допущений, проблемы, связанные с предикатом существования.

Независимо от той или иной точки зрения на предмет и значение Ф.л. основными представителями современной Ф.л. считаются Витгенштейн*, Фреге, Рассел*, Куайн*, Карнап*, К. Льюис, Фригт*, Хинтиikka*. Парадоксальность ситуации состоит в том, что работы именно этих ученых содержат важные результаты в облас-

ти формальной логики. Поэтому нельзя разграничивать, а тем более противопоставлять Ф.л. логике математической или формальной.

Философские проблемы возникают, когда в логическом анализе необходимо учитывать более глубокие гносеологические характеристики содержательных рассуждений, такие, как активность субъекта познания, его пространственно-временная локализация, конкретность и относительность истины, рост, изменение и противоречивость информации об окружающей действительности и др. Это стимулировало возникновение неклассических логик. Наиболее значительным и универсальным по своему использованию разделом неклассических логик является модальная логика, в которой изучаются различные модальности, прежде всего модальности необходимости и возможности. Именно модальную логику часто называют Ф.л., поскольку она предоставляет средства для постановки и исследования многих философских проблем. По мере развития модальной логики в сферу логических исследований включаются новые виды модальностей: причинные, темпоральные, деонтические, эпистемические и др. Это развитие создает новые возможности для приложений логики в философии. Такие приложения весьма разнообразны: логический анализ пространственно-временных отношений, логика существования, логика обязательности и позволения (правовые и этические контексты), логика действий, команд, оценок, намерений и предпочтений, логика знания, веры, убеждения, сомнения, восприятия, предвидения, логика вопросов и т.д. Здесь логический анализ неразрывно переплетается не только с философским, но и с исследованиями в области физики, психологии, право-ведения, лингвистики.

Методы и средства индуктивной логики (вероятностная логика) находят применение при изучении процесса генерации и оценки эмпиричес-

ких гипотез, в научной прогностике, для теоретического обеспечения экспертных систем. Философскую ориентацию имеют и другие разделы неклассической логики, такие, как релевантная, многозначная, паранепротиворечивая логики. В релевантной логике строятся системы, учитывающие связь высказываний по содержанию, используется такое понятие вывода из допущений, когда все посылки являются существенными для получения заключений. Такого рода системы важны для решения ряда проблем, связанных с номологическими и контрфактическими высказываниями, построением логических моделей дедуктивного объяснения. В многозначной логике анализируются не только истинные и ложные высказывания, но и высказывания, которые таковыми не являются. Наряду с понятиями «истинно» и «ложно» в такой логике используются истинностные значения «неопределенно», «возможно» и т.п. Системы многозначной логики были построены, исходя из сугубо содержательных проблем. Одна из них, поставленная еще Аристотелем, — проблема истинностного статуса высказываний о будущих событиях. Многозначность в логике тесно связана с плюрализмом*, неточностью и принципиальной неполнотой наших знаний, с философскими проблемами объективности случайных событий, детерминизма и случайности, свободы воли. В паранепротиворечивой логике, которая, в свою очередь, имеет тесные взаимосвязи с многозначной и релевантной, находят отражение гносеологические трудности, возникающие при описании процессов изменения и развития, рассуждений и действий в условиях противоречивой информации. Эта логика способствует уточнению таких понятий, как «противоречие», «отрицание», «непротиворечивость теории».

П. И. Быстров, В. А. Смирнов

□ Смирнова Е.Д. Логика и философия. М., 1995; Philosophical Logic. Oxford, 1967; Contemporary Philosophical Logic. N.Y..

1978; A.C. Grayling. Introduction to Philosophical Logic. Oxford, 1982; Handbook of Philosophical Logic. V. 1-3. Dordrecht, 1983-86.

ФИНАЛИЗАЦИЯ НАУКИ — концепция, разработанная группой нем. философов и социологов (так называемая Штарнбергская группа — Г. Бёме, В. ван ден Дэле, В. Крон, В. Шефер, Р. Холфельд, Т. Шпенглер; группа существовала с начала 70-х годов до 1981) для объяснения механизмов *социальной детерминации научного познания*. В этой концепции, одной из немногих, удалось построить достаточно убедительную модель, объясняющую то, как социальные запросы и цели могут из «внешних» для науки становиться «внутренними» факторами развития знания. Применительно к естественным наукам это — одна из сложных и принципиальных проблем для социологии знания* и подхода к описанию науки в рамках экстернализма*.

Состояние определенной научной дисциплины в тот период, когда она откликается на социальные запросы, члены Штарнбергской группы называют ее финализацией. Симптомы финализации они усматривают в появлении новых форм взаимодействия науки и практики, когда научные сообщества работают над решением научно-технических проблем, важных в социальном и практическом отношении. Обычно такая деятельность осуществляется на базе «завершенных», «замкнутых» теорий, которые уже не имеют «внутренних» стимулов собственного развития (понятие «замкнутой теории» было заимствовано у В. Гейзенберга, который обозначил им такие завершившие свое развитие и хорошо объясняющие множество явлений теории, как классическая механика и теория электричества, термодинамика и нерелятивистская квантовая механика). Ученые уже не ставят цель осуществить дальнейшее развитие фундаментальных аспектов этих теорий (это и невозможно), главное для них — конкретизировать модели та-

ких теорий в направлении, определяемом поставленной перед ними проблемой.

Чтобы описать феномен Ф.н. в общем виде, Штарнбергская группа предложила трехфазную модель эволюции научной дисциплины: (1) допарадигмальная (исследовательская), (2) парадигмальная, (3) постпарадигмальная стадии. Эта модель представляет собой дальнейшее развитие концепции Куна*: парадигмальная фаза по мере специализации и конкретизации фундаментальной теории сменяется постпарадигмальной фазой «финализации», на которой саморегуляцию научной деятельности затрудняет не только фактор «окончательного завершения» фундаментальной теории, но и тенденция «функционализации» (приспособления) для нужд практики отдельных теоретических положений. В дальнейшем Штарнбергская группа подкрепила и обосновала концепцию Ф.н. обращением к историко-научному материалу. Было изучено возникновение и развитие таких социально-значимых дисциплин, как агрохимия, биохимия, онкология, аэродинамика и т.п. Было показано также, как в ходе «нормативной финализации» (стратегия институционализации новых научных направлений, призванных обеспечить решение острых социальных проблем) может осуществляться критическое переосмысление целей, предписываемых обществом науке, что обеспечивает сохранение определенной автономии научной деятельности и позитивное обратное влияние науки на понимание обществом определенных проблем.

ФИНК (Fink) Эйген (1905-1975) — нем. философ. В 1928-36 — ассистент Гуссерля*. С 1939 преподавал философию в Лувенском ун-те, с 1948 до выхода на пенсию — проф. Фрейбургского ун-та. Член редакционного комитета многотомного издания «Phenomenologica».

Первые работы Ф. посвящены феноменологическому* анализу психи-

ческих явлений. После выхода работы «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики» (1933), в которой Ф., в частности, характеризует феноменологическую редукцию как «удивление» (Erstaunen) миром, Гуссерль называет его своим наиболее последовательным учеником. В дальнейшем философская эволюция Ф. происходит под влиянием Хайдеггера*, с которым он вел продолжительную полемику. В этом контексте Ф. осуществил феноменологические исследования игры*, смерти*, воспитания, власти* и др.

☞ Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Beiträge zu einer phänomenologischen Analyse der psychischen Phänomene, die unter den vieldeutigen Titeln «sich denken als ob», «sich etwas bloss vorstellen», «phantasieren» befasst werden. Halle, 1930; Oase des Clacks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. Freiburg, München, 1957; Sein, Wahrheit, Welt. Haag, 1958.

ФЛЕК (Fleck) Людвик (1896-1961) — польск. микробиолог, философ и историк науки, один из пионеров социологии знания*. Академик Польской академии наук (1954). В начале 30-х годов выступил с критикой кумулятивистских и индуктивистских концепций науки и ее развития, противопоставив им оригинальную модель культурно-исторической детерминации знания, главную роль в которой играли понятия мыслительного коллектива и стиля мышления. Стиль мышления — условие и, вместе с тем, следствие коллективного характера познавательных процессов, в ходе которых формируется, транслируется и преобразуется знание в виде понятий, теорий, моделей реальности. Само понятие мышления имеет эпистемологическую значимость только при указании на конкретный мыслительный коллектив, в рамках которого происходят познавательные действия и обмен идеями. Это означает радикальную ревизию основного эпистемологического отношения «субъект-объект». Теория познания,

исходящая из модели «познающего индивида», является анахронизмом и не способна объяснить процессы научного познания. Отношение «субъект-объект» должно быть уточнено и представлено в виде тройственной связи «субъект — мыслительный коллектив — объект», причем главную роль в этой связи играет второй ее компонент. Именно мыслительный коллектив детерминирует характер мышления индивида и, вследствие этого, характер познаваемых объектов. Эпистемологический анализ направляется в первую очередь на особенности мыслительных коллективов. Таким образом, эпистемология становится сравнительно-исторической дисциплиной, в которой на первое место выходят социологические и историко-научные составляющие.

Поэтому Ф. отводит важнейшую роль истории науки, которая способна пролить свет на то, что скрыто от взгляда методологов, верующих в незыблемость научных фактов и силу логических систематизаций. Научные факты — это мыслительные конструкции, возникающие и развивающиеся на основе принятых и усвоенных учеными стилей мышления. Этот тезис развернут Ф. в кн. «Возникновение и развитие научного факта» (1935) на примерах из истории бактериологии и иммунологии (историческая эволюция понятия «сифилис» и открытие серологической реакции Вассерманна). Так, открытие, сделанное группой ученых под руководством А. фон Вассерманна, стало общепризнанным фактом в науке, хотя исходные теоретические предпосылки этой работы были, как выяснилось впоследствии, неверными, а эксперименты — невоспроизводимыми. Успех работы и быстрое признание результатов группы Вассерманна были обусловлены не только исключительной практической их ценностью, но и соответствием господствующему в начале века стилю мышления в бактериологии и иммунологии, а также уверенностью

ученых в универсальной эффективности диагностической методологии Ж. Борде и О. Жангу (использование явления гемолиза для определения природы инфекции). Став классической, реакция Вассермана положила начало современной серологии как научной дисциплине, а обнаруженные затем недостатки ее теоретического обоснования и практического применения не только не уменьшили ее значения, но, напротив, поставили ее в ряд фундаментальных научных достижений, сама проблематичность которых в значительной мере стимулировала революционизирующие изменения в науке.

Содержание научных фактов, по Ф., определяется *интерпретацией*, которую диктует стиль мышления. Сравнительно-историческая эпистемология должна рассматривать совокупность исторических перипетий различных стилей мышления, вступающих в сложные взаимосвязи и конкурирующих друг с другом. Любая теория или понятие рассматриваются лишь как временные остановки на пути развития, как звенья в последовательности идей; такими звеньями могут быть и прото-идеи, образы, продукты фантазии. Вхождение этих звеньев в интеллектуальный арсенал мыслительного коллектива определяется не логическим или эмпирическим обоснованием, а социальным и социально-психологическим санкционированием. Поэтому для эпистемологии важны факторы этого санкционирования: иерархическая структура научных сообществ, борьба авторитетов, культурный фон научного исследования, идеологические течения и т.д. Все эти факторы участвуют в формировании стиля мышления, сквозь призму которого преломляется объективная реальность.

Акцент на социологическом анализе «мыслительных коллективов» заставляет ревизовать «классические» представления о таких характеристиках познания, как истинность и объективность. Ф. был против вуль-

гарно-социологической трактовки этих понятий, в которой истинность и объективность знания ставится в зависимость от классовых, национальных или групповых интересов. Однако он полагал, что эпистемология не может абстрагироваться от условий, при которых мыслительный коллектив признает знание истинным и объективным, а эти условия исторически и социально относительны. Ф. считал, что это не ведет к скептицизму или релятивизму*, но, напротив, — к максимально возможному гносеологическому оптимизму. Это так, поскольку научный поиск никогда не будет остановлен, он будет всегда живым процессом соперничества мнений, совершенствования аргументации, его результаты никогда не превратятся в догму.

В.Н. Порус

Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Basel, 1935; Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym. Lublin, 1986.

ФОНОЦЕНТРИЗМ — см.: *Деконструкция*

ФОРМЫ ЖИЗНИ (Lebensformen) — понятие, первоначально введенное нем. психологом и философом Шпрангером* в кн. «Жизненные формы. Психология как наука о духе» (1922) и обозначающее способ ценностной ориентации человека в процессе познания мира. Наиболее известна трактовка данного понятия в поздней философской концепции Витгенштейна* (в его «Философских исследованиях» это понятие упоминается пять раз), воплощающая социокультурный смысл учения о языковых играх* и отражающая факт взаимопреплетения лингвистической и нелингвистической активности людей. Приоритет Витгенштейном отдается лингвистической активности, закономерности которой (конвенциональность, правилосообразность и некоторые другие) приписываются всей практи-

ке. В каждой Ф.ж. устанавливается свой критерий «следования правилам». Ф.ж. — «протофеномены» любой культуры и в то же время этапы естественной (биологической) истории человека. Это понятие впоследствии было использовано теми представителями аналитической философии*, которые придерживались концепции социокультурной относительности в вопросе о познании «иных культур» (П. Уинч и др.).

ФРАНК (Frank) **Филипп** (1884-1966) — австр. философ и физик, представитель неопозитивизма*. С 1912 преподавал теоретическую физику в Пражском ун-те. В 20-30-е годы участвовал в деятельности Венского кружка*, в 1938 эмигрировал в США (Гарвардский ун-т). Взгляды Ф. сложились под влиянием идей Маха*, Дюэма*, Пуанкаре*. Он занимался философским анализом исходных понятий физики (главным образом теории относительности), логическим анализом структуры физического знания, критикой витализма* в биологии на основе принципа верификации*, доказываюшем, с его точки зрения, бессмысленность метафизических понятий в науке. В 30-е годы Ф. отходит от жестких неопозитивистских канонов и признает определенную позитивную роль метафизики* как в науке, так и в человеческой культуре вообще. Философия, по Ф., всегда стремилась связать абстрактные положения науки со здравым смыслом, вырабатывая тем самым единый и доступный рациональному пониманию взгляд на мир, из которого вытекают определенные принципы человеческого поведения и деятельности. В этом контексте одну из центральных задач философии науки Ф. видел в гуманизации науки и преодолении разрыва между ее гуманитарными и естественнонаучными областями.

☞ Философия науки. Связь между наукой и философией. М., 1960; Interpretations and Misinterpretations of modern Physics. P., 1938; Between Physics and Philosophy.

Cambridge, 1941; Modern Science and its Philosophy. Cambridge, 1957.

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА — группа интеллектуалов, объединившихся вокруг возглавлявшегося Хоркхаймером* Института социальных исследований (1930). После установления в Германии национал-социалистической диктатуры Институт переместился сначала в Париж, а затем в Нью-Йорк. В 1949 основная группа возвратилась во Франкфурт, где Институт был воссоздан. Сотрудниками Института были Адорно*, Фромм*, Маркузе*, Беньямин*, Л. Лёвенталь, Ф. Поллок. Центральной фигурой второго поколения Ф.ш. стал Хабермас*. В качестве значительных последователей Ф.ш. в 70-80-е годы можно назвать А. Шмидта, О. Негта, А. Вельмера.

Просуществовав около сорока лет, Ф.ш. оказала огромное влияние на интеллектуальную атмосферу не только Германии, но и других стран Запада. Особенно это касается 50-60-х годов. Но и после официального завершения деятельности Ф.ш. ее идеи оказывают влияние на демократические движения — антивоенные, феминистические*, экологические.

Идейно-теоретические истоки Ф.ш. противоречивы. Это — сплетение двух взаимоисключающих философских линий — линии «философии жизни» от А. Шопенгауэра до Ницше* и традиции диалектического философствования от Гегеля до Маркса. Отсутствие единой системы взглядов затрудняет вычленение собственного комплекса идей Ф.ш. Ее представителей традиционно причисляют к неомарксизму*, воспринявшему наследие Маркса через интерпретацию Лукача*.

Программной работой *первого периода* деятельности Ф.ш. считается статья Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937), где социологическая позиция Ф.ш. противопоставляется всем прежним теориям общества. Различие их логических структур и способов познания задает-

ся противоположных выполняемых ими общественных функций. Согласно Хоркхаймеру, традиционные теории озабочены воспроизведением наличного, они следуют образцу наук о природе, используя восходящий к Декарту понятийный аппарат. Главная цель таких теорий — образование согласованной системы понятий и подведение предметного содержания под мысленные конструкции. Критическая теория, не приемлющая данность, имеет другую логическую структуру. Все понятия критического способа мышления определяются через призму категории противоречия, что разрушает замкнутую дедуктивную связь понятий, отрицает методику подведения единичного под общие законы и тем самым взрывает систему изнутри.

Во *второй период*, начиная с совместного труда Хоркхаймера и Адорно «Диалектика просвещения» (1947), франкфуртцы отходят от марксизма, не отказываясь, правда, от идеи объективности и закономерности общественного развития и от критики товарного фетишизма. Но эти идеи остаются только вкраплениями в совершенно противоположную по направленности концепцию. Если на первом этапе внимание уделялось главным образом анализу типов социальности и критике капитализма, то теперь философствование переводится в новое измерение, где не действуют экономические категории. Объектом рассмотрения становится новая квазиреальность — технологическая рациональность*, определяемая не экономическими категориями собственности, а внеэкономическим господством в его «первоначальном смысле» — подчинении природы. Преобладающим становится влияние не Маркса, а его теоретического антипода — Вебера*. С «Диалектики просвещения» начинается оригинальное философствование франкфуртцев, центр которого смещается с исследования социальности на анализ специфического типа культуры, каковым являет-

ся западная цивилизация. Этот анализ предполагает исследование того типа рациональности, в рамках которого возникают и капитализм, и социализм.

Теоретики Ф.ш. предлагают подход к истории с позиций глобальной проблематики, критического переосмысления истоков цивилизации. Все положения освещаются с позиций будущего примирения, осуществляемого в справедливом обществе. Ответ на вопрос, почему человечество впало в новый тип варварства, приводит их к мысли, что причины кроются не в экономических формах господства, а в наличии некоего метафизического субъекта господства, формирующего западную цивилизацию с самых ее истоков. Пытаясь уклониться от подчинения природе путем уподобления ей, человек подчиняет ее посредством труда. Но овладение внешней природой возможно только при условии подчинения внутренней природы, искоренения всего импульсивного, непосредственного, жизненного и формирования твердого, «мужского» характера, буржуазной самости как субъекта власти*. Всепроникающий принцип господства трансформируется в господство человека над человеком. В итоге субъектом господства выступает Всеобщее, которое низводит единичное до голой функции, формирует не только сознание человека, но и бессознательные влечения с помощью гигантской машинерии культурной индустрии. Господство изменяет сущность мышления. Не осуществляя своих собственных целей — саморефлексии, последнее превращается в неизменный во всех ситуациях инструмент. На уровне идеального это достигается через жесткую дедуктивную связь, не оставляющую возможностей для игры* и воображения. Господство определяет форму рациональности: тождественность, замкнутость, запрет негативного. Так встречаются миф* с его принципом судьбы и разум с его символом кругооборота. Таким образом,

диалектика просвещения заключается в том, что в основе технологического, калькулирующего «рацио» на самом деле лежит природный принцип господства и подчинения. Человек копирует природный принцип господства, направляя его против природы — таков путь европейской цивилизации.

Третий этап в теоретической эволюции Ф.ш. — разработка новых моделей рациональности. Адорно проектирует миметическое, художественное мышление, Маркузе — рациональность, высвобождающую чувственность из-под гнета норм культуры, Хабермас возлагает надежды на «коммуникативную рациональность». При этом Адорно скептически относится к сексуальному утопизму Маркузе, а Хабермас упрекает Адорно в игнорировании коммуникативного дискурса.

Изменение исторической ситуации, а также посмертная публикация сочинения Адорно «Эстетическая теория» (1970) позволили обнаружить другие пласты философской концепции Ф.ш. Исследователи выявили продуктивные связи между «негативной диалектикой» Адорно, с одной стороны, и феноменологией* Гуссерля* и онтологией* Хайдеггера* с другой, а также близость теоретических поисков Адорно с мышлением Фуко* и Деррида*. Главным устремлением Адорно было обнаружить «пространства, свободные от господства», а значит, и от ненавистного принципа «пуленепробиваемой тождественности» (см.: *Идентичность*). В противовес всей предшествующей философии, считающей благом абсолютное, тождественное, решенное, Адорно выдвигает революционный тезис: благом может быть только негативное, нетождественное, нерешенное. Такое мышление, отрицающее замкнутость, есть в то же время подлинная практика, поскольку оно расшатывает основы главного условия господства — тождественности. Нетождественное мышление имеет целью, с одной стороны, спасти прежде подавленные

слои опыта (миметическое, непосредственное, в котором выражается человеческое страдание и боль), а с другой — сохранить рациональное. Философия должна выразить страдание на языке понятия, понять непонятное, высказать невысказанное. Именно эта утопия, «сизифов труд», изначально определяет философию как диалектику. Но это — не традиционная диалектика, характерная для прежнего типа рациональности, а конфигурация мимесиса и «рацио», непосредственного, природного, с одной стороны, и рационального, понятного, с другой. Все категории такой диалектики двузначны. Она отвергает систематичность, но жаждет остаться теорией; протестует против метода, но демонстрирует его «в ансамбле модельных анализов», будучи «определенной неопределенностью», «неметодическим методом», «непонятным понятием» (поскольку ориентируется на эстетику).

Другую концепцию рациональности выдвигает Хабермас. По его мнению, традиционная критическая теория исчерпала все возможности прежней парадигмы «целерационального действия», так что дальнейшее ее развитие требует перехода в измерение интересубъективного* взаимопонимания. Программа «универсального примирения», в основе которой лежит принцип ненасильственного отношения к природе, — утопична. Именно эта утопия привела Адорно к его «ироническому предпрятию» — созданию «теории мимесиса», в результате чего Адорно был вынужден вообще отказаться от теории и обратиться к авангардистскому искусству. Хабермас намерен повернуть вектор рациональности с отношения к природе на отношение между людьми. В коммуникативном дискурсе* не только опосредуются взаимопониманием все познавательные акты, начиная с признания объективности мира, но и корректируются личные интересы и влечения. Члену определенного жизненного мира* дозволяются отнюдь не все

действия, рациональные с точки зрения успеха, но только те, которые считаются ценностно значимыми с точки зрения других участников дискурса. Отказываясь от ориентиров эстетики и выдвигая в центр теорию аргументации, Хабермас обращается к давнему оппоненту критической теории — аналитической философии*, объединяя, казалось бы, противоположные методы.

Г. Г. Соловьева

☞ Социальная философия Франкфуртской школы. М., 1978; Die Frankfurter Schule. München, W., 1986; R. Wiggershaus. Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung, 1986.

ФРЕГЕ (Frege) **Готлоб** (1848-1925) — нем. логик, математик и философ. В 1879-1918 — проф. ун-та в Йене. Труды Ф. открыли новый этап в развитии логики, оказали большое влияние на разработку философских проблем математики и были одним из отправных пунктов в развитии аналитической философии*. Ф. положил начало теории математического доказательства, он впервые осуществил дедуктивно-аксиоматическое построение логики первого порядка с помощью формализованного языка. Целый ряд его идей и понятий вошли в язык современной логики: он ввел понятия истинностного значения, логической функции и различение свойств и отношений как соответственно одноместных и многоместных функций, дал определения отношений принадлежности элемента классу и включения класса в класс, впервые стал систематически использовать кванторы. Он является основоположником той части логической семантики*, в которой исследуются связь значения и смысла языковых выражений и отношение обозначения. Исходя из идеи об универсальном характере предметной области в логике, Ф. предложил систему формальной арифметики на основе разработанного им расширенного исчисления предикатов с целью обоснования сводимости математики к логике. Во

многом именно с этой его работой связано развитие особого направления исследований по основаниям математики, получившего название логицизма. Противоречивость системы Ф. была обнаружена Расселом*. Дальнейшая разработка наследия Ф., связанная, в частности, с преодолением этого противоречия, привела к созданию теории типов. Заслугой Ф. является также широкое использование принципа абстракции и подробный анализ отношений между предметами, свойствами и отношениями. Он подвергал резкой критике психолизм* и эмпиризм в области логики и оснований математики, отстаивал тезис об объективности общего в области логики и философии.

☞ Шрифт понятий // Методы логических исследований. Тбилиси, 1987; Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык. М., 1987; Grundlagen der Arithmetik. Breslau, 1884; Grundgesetze der Arithmetik. Bde. 1-2. Jena, 1893-1903.

ФРЕЙД (Freud) **Зигмунд** (1856-1939) — австр. психиатр, создатель психоанализа*. В научном становлении Ф. важную роль сыграла строго материалистическая, не поощрявшая философских спекуляций и ориентирующаяся исключительно на опыт традиция школы Гельмгольца, с которой он столкнулся, работая в 1876-82 в Институте известного венского физиолога Эрнста фон Брюке, а также дарвинизм его второго учителя, Теодора Майнерта, возглавлявшего Лабораторию анатомии мозга. Под этим влиянием возникла и укрепилась характерная для Ф. антиметафизическая и антиидеалистическая направленность. В 1885 Ф., уже специалист в области невропатологии и приват-доцент, отправляется в Париж к знаменитому психиатру Ж.-М. Шарко, где в поле его внимания оказываются неврозы, и, в частности, истерия. Практикуемое Шарко гипнотическое воздействие на пациентов с целью образования и устранения симптомов произвело на Ф. большое впечатление. Однако в противовес Шарко,

считавшего истерию болезнью, Ф. преодолевает границы чисто медицинскому подходу и склоняется к психологическому объяснению истерии, что полагает начало новому, революционному подходу к проблеме психических расстройств. Вместе с венским врачом Й. Брейером Ф. работает над «случаем Анны О.», используя специально разработанный «катарсический» метод, нацеленный на вспоминание эмоционально нагруженных, но вытесненных событий жизни пациента. *Вытеснение* при этом предстает как главная причина психического нарушения, а «отработка» вытесненных аффектов понимается, соответственно, как единственный путь восстановления баланса. Болезненный симптом устраняет не гипноз сам по себе, а процедура, которую пациенты Брейера называли «*talking cure*» (лечение проговариванием) или «прочисткой дымовых труб». Слова, произносимые пациентом в состоянии гипноза или в последующей беседе, ведут к эмоциональной разгрузке, ибо в них воспоминание, лежащее в основании симптома, наконец, получает выражение и становится сознательным. Спустя многие годы, когда гипноз уже был заменен психоаналитической процедурой, Ф. высоко отзывался об этом методе, называя его непосредственным предшественником психоанализа и сердцевиной психоаналитической теории. При гипнотическом воздействии слова действительно имеют терапевтическое значение и вызывают «очищающий» эффект, однако только потому, что, найдя выражение в словах, воспоминание, стоящее за каждым истерическим симптомом и вытесненное из сознания, получает возможность вновь стать сознательным, и следствием происходящей при этом эмоциональной разгрузки является устранение симптома. И хотя с традиционалистски ориентированным Брейером его разводит убежденность в том, что причину истерии следует искать в сфере сексуального, они все же публикуют в 1895

совместный труд «ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТЕРИИ». Эту работу принято связывать с началом собственно психоанализа, ибо в ней были впервые сформулированы принципиальные для психоанализа положения: различение сознательного и бессознательного*, наличие психических механизмов защиты и вытеснения, необходимость гипноза и суггестии для активизации «свободных» ассоциаций.

Вместе с тем у Ф. в это время еще не было теоретической модели, могущей служить ориентиром в исследовании бессознательных психических процессов, которые, казалось, ускользали от любых попыток их теоретического объективирования. Такая конструктивная модель-метафора, не претендующая на статус абсолютной истины и систематизацию фактов, имеет, тем не менее, важное значение для аналитика в процессе предварительного истолкования материала. Роль катарсического метода представлялась Ф. ограниченной рамками терапии истерии, и ничто не указывало на то, что он может выступать основой познания психических процессов вообще. Материалом для теоретических разработок служил исключительно самоанализ, который Ф. проводил под влиянием своего друга Вильгельма Флисса. Пока Ф. продолжал настаивать на своей теории травмы, объяснявшей причину истерии сексуальным соvrращением, идея детской сексуальности, разумеется, у него появиться не могла. И только когда он вместе с Флиссом провел свой собственный анализ, стало возможным заменить гипотезу травмы соvrращения теорией *Эдипова комплекса*, выявившей фантазийный характер соvrращения. В концепции Эдипова комплекса отразилось влияние различных факторов: здесь и чтение определенных литературных текстов, и клинический опыт, и аналитическая реконструкция его собственного прошлого. Содержание Эдипова комплекса сводится к тому, что нам известно по литературному источнику — же-

вание смерти сопернику своего пола и сексуальное влечение к персоне противоположного пола.

Анализ сновидений, по словам самого Ф., открыл ему «царскую дорогу к бессознательному». Сновидение для Ф. не бессмыслица, не нагромождение случайных образов, а логичное и осмысленное сообщение, зашифрованный бессознательный смысл, причем эта зашифрованность имеет самостоятельное значение. Условием расшифровки является знание механизмов бессознательного, которые отвечают за «работу сновидения». К ним относятся механизмы *смещения* или *сдвига*, *сгущения*, *наглядности* и *вторичной обработки*. В результате взаимодействия механизмов сновидения и под давлением психической цензуры рождается собственно сновидение. Сущностно важно при этом, что преобразованию в сновидении подлежит лишь то, что выражает какое-либо бессознательное желание. Сновидение, таким образом, аналогично симптому. Эти теоретические выкладки Ф. нашли отражение в его работе «ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ» (1900). В допущении существования бессознательного смысла сам Ф. усматривает «принципиальное расширение знания о человеке» и основу новой науки — психоанализа. Представляя сновидение как своего рода образную загадку, которая может быть разгадана с помощью аналитического дешифрирования и свободных ассоциаций сновидца, Ф. формулирует общий закон сновидения — сновидение является замаскированным исполнением какой-то подавленной, вытесненной идеи. Психическая работа при формировании сновидения идет в виде двух различных процессов: как производство идеи сновидения и как превращение ее в явное содержание сновидения. Второй процесс представляет самое существенное в сновидении — работу сновидения. В противовес традиционным теориям Ф. усматривает в сновидении не что иное, как особую

форму мышления, условием возможности которой является состояние сна. В «Толковании сновидений» литература и различные методы толкования текста выступают в качестве понятательной модели психических процессов, имеющих место в сновидении, и сновидение, таким образом, вновь оказывается парадигматичным для объяснения симптома. Поэтому неслучайно, что пересказываемое человеком сновидение часто сравнивается с текстом, который подлежит расшифровке. Содержание сновидения (*явное* сновидения) выступает как перевод идей или мыслей сновидения на другой язык, чьи «знаки и законы их соединения» могут быть познаны путем «сравнения оригинала и перевода». Сущностно важным для образования сновидения является то, что мысли могут включиться в преобразовательные процессы работы сновидения лишь тогда, когда они служат для передачи какого-либо бессознательного желания, появившегося в детстве и в настоящий момент подавленного. Теория сновидения заложила фундамент психоанализа. Все последующие исследования прямо или косвенно отсылают к идеям работы «психического аппарата», развитым Ф. в седьмой и восьмой главах «Толкования сновидений».

Между тем становление психоанализа натолкнулось на серьезное противодействие со стороны научной общественности. Ф. приходится работать практически в изоляции, но он тем не менее продолжает прямо или косвенно развивать фундаментальные идеи «Толкования сновидений».

В 1901 выходит «Психопатология обыденной жизни», где повседневные ошибочные действия (описки, оговорки, ослышки и т.д.) интерпретируются как проявления не полностью вытесненного в бессознательное психического материала. В 1905 Ф. публикует еще две основополагающие работы: «ТРИ НАБРОСКА К ТЕОРИИ СЕКСУАЛЬНОСТИ», где вновь подчеркивает роль сексуальности, принципа

наслаждения для психофизического развития индивида, и «ОСТРОУМИЕ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К БЕССОЗНАТЕЛЬНОМУ». Два момента: подчиненный законам бессознательного синтаксиса смысл, которым нагружена в остроте игра с речевым материалом, и акт вербальной коммуникации, обращенный на другого, объясняют то обстоятельство, что анализ остроты (в еще большей мере, чем толкование сновидений, которые социально не институционализированы) приложим к анализу произведений искусства. Акцент на характерном и для шутки, и для поэтического произведения доминировании *означающего* (который, в свою очередь, контролируется сознательным «Я») — вот что делает работу об остроумии более ценной для исследования литературы, чем соответствующие труды Ф. по эстетике. Ф. интересуется в первую очередь вербальные техники остроумия. Анализируя их, он вновь обнаруживает работу сновидения. Вместе с тем, шутка не предполагает никаких компромиссов, как это свойственно сновидению или симптому. Шутка признает защитные механизмы Я по отношению к требованиям влечений в той самой мере, в какой она пытается их перехитрить. В отличие от сновидения, служащего преимущественно для уменьшения неудовольствия, функция шутки — вызывать удовольствие.

К тому же периоду, что и «Остроумие и его отношение к бессознательному», относятся «ТРИ ОЧЕРКА ТЕОРИИ СЕКСУАЛЬНОСТИ», восприятие которых читающей публикой было весьма противоречивым. Ф. развивает здесь свою теорию *либидо*, опирающуюся на открытие детской сексуальности. Согласно этой теории, сексуальность нельзя редуцировать к генитальной функции; она является обозначением целого ряда возбуждений и действий, которые имеют место уже в детстве и которые не могут быть объяснены исключительно потребностями или инстинктами. Сексуальность взрослого конституируется на основе частич-

ных влечений, проявляющих себя через источник (напр., оральные и анальные влечения) и через цель (разглядывание). Частичные влечения характеризуют господствующий на каждом отдельном этапе вид сексуальной деятельности, представляют элементы, интегрированные в совокупную сексуальную организацию взрослого, и репрезентируют перверсию, если сексуальность фиксируется на одной из ранних стадий развития влечений, или если она к этой стадии регрессирует. Трудности в развитии либидо, конфликты, которые открывают для себя влекомый сексуальным любопытством ребенок в игре антагонистических психических сил и в столкновении с внешней реальностью, наглядно представлены Ф. в ряде получивших большую известность историй болезни («Случай Доры», «Маленький Ганс», «Человек-крыса», «Человек-волк»). Здесь он демонстрирует возможности познания психических феноменов: это и процессы симптомообразования при истерии и неврозе навязчивых состояний, и последствия переноса инфантильных образцов на аналитическое отношение, и роль фантазии в детских теориях сексуальности, в которых Ф. усматривал особый тип реальности — «психическую реальность». Публикация истории болезни «Человека-волка», задуманная как клинический и теоретический доклад, имела, однако, и еще одну цель: с ее помощью могли быть развенчаны те попытки переинтерпретации психоаналитической доктрины, которые предпринимались Юнгом* и Адлером*, игравшими — вплоть до полного разрыва с Ф. — значительную роль в «психоаналитическом движении».

В период, совпавший с началом первой мировой войны, Ф. стремится к теоретическому завершению своей концепции *метасексуологии*, а возможно, даже к ее переосмыслению. Так, трудности понимания природы гомосексуальности и психозов приводят Ф. к *теории Я*, которая радикаль-

но изменила его прежние допущения относительно фундаментально-конфликта между «влечениями Я» и «сексуальными влечениями», — допущение, отводившее Я прежде всего функцию защиты. Понятия, тесно связанные друг с другом, подвергаются теперь отдельной проработке: нарциссизм, в котором в качестве объекта любви выступает само Я; идентификации, которые конституируют Я; и целый ряд дифференциаций, благодаря которым Я превращается в сложную систему, поскольку происходящее при этом расщепление Я на отдельные составляющие (особенно это касается инстанции совести) делает возможным их критическую оценку и отношение к ним как к объектам. Представление о Я как об инстанции и учет того обстоятельства, что защитные операции Я по отношению к влечениям в значительной мере бессознательны, привели Ф. в работе «ПО ТУ СТОРОНУ ПРИНЦИПА УДОВОЛЬСТВИЯ» (1920) ко второй теории психического аппарата. Если в его первой *топической* модели личности водораздел проходит между бессознательным, предсознательным и сознательным, то во второй модели (накладывающейся на первую, но ее не заменяющей) различаются три инстанции: Оно (ид), Я (эго) и Сверх-Я (суперэго). Предполагалось, что для более глубокого понимания «отношений зависимости» между различными системами этой конструкции достаточно. Свою теорию о том, что психические процессы сводятся к захвату и распределению «энергии влечения», Ф. называет *экономическим* подходом, а рассмотрение психических феноменов как результата конфликта между силами влечения — *динамическим*. Эти три тесно связанные друг с другом аспекта — *топический*, *экономический* и *динамический* — образуют метapsихологию.

С момента открытия Эдипова комплекса Ф. был убежден, что индивидуальная психология неотделима от психологии социальной. Конфликтному

онтогенезу Я и Сверх-Я можно найти много филогенетических соответствий. Драма становящейся личности соотносима с общей судьбой человечества, возникновение невроза — с возникновением культуры. Целью четырех эссе «ТОТЕМА И ТАБУ» (1913) стала демонстрация универсального характера Эдипова комплекса. Аналогии между доисторическим человеком, дикарем и ребенком указывают на то, что оба тотемических запрета — запрет на убийство тотема и запрет сексуального взаимодействия с партнером, принадлежащим тому же тотему, — соответствуют Эдипову запрету. Чтобы реконструировать начала культуры и выявить тем самым основания человеческого общества, Ф. прибегает к использованию мифа*. Однажды сыновья убили и съели праотца, в результате чего у них возникла идентификация с убитым. В акте «ретроспективного повинования» они добровольно отказываются от ставших свободными женщин племени. Мучимые виной за содеянное, они устанавливают два фундаментальных табу тотемизма, два запрета на то, что фактически совпадает с двумя вытесненными желаниями Эдипа — убийство отца и овладение матерью. Основой всех форм социальной организации, всех нравственных и религиозных ограничений, возникших как следствие преступного деяния сыновей, то есть основы человеческой цивилизации как таковой, Ф. считал чувство вины. Прогресс культуры осуществляется только через усиление вины. Такая взаимосвязь — реальность, даже если сами по себе преступления разыгрываются лишь в фантазии. Отказ от влечений, проводимый культурой, создает инстанцию совести, которая, в свою очередь, требует дальнейших ограничений. То обстоятельство, что агрессивные влечения, от удовлетворения которых человек отказывается, перенимаются Сверх-Я (и тем самым его агрессивность по отношению к Я возрастает), а также парадоксы мазохизма и невроза навязчивых состояний привели Ф. к спекулятив-

ной гипотезе о существовании влечения к смерти*. Ведь только допущение некой фундаментальной категории влечений, противонаправленных влечениям жизни и нацеленных на полное снятие напряжения, то есть на возвращение живого существа к неорганическому состоянию, могло в последней фрейдовской теории влечений объяснить такие феномены, как ненависть, деструктивность, чувство вины. Ф. настаивает на том, что исследование невротических симптомов в контексте неудавшихся попыток разрешения конфликтов и возникновения компромиссных образований представляет собой модель, которая позволяет понимать культурные институты в качестве временных, «пробных» ответов на те же проблемы.

В кн. «ЧЕЛОВЕК ПО ИМЕНИ МОИСЕЙ И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ», писать которую Ф. начал еще до эмиграции из Австрии, вызванной приходом к власти национал-социалистов, и опубликовал уже в изгнании в Лондоне, незадолго до своей смерти, он пытается применить к анализу религии свой «симптоматологический метод», порожденный наложением клинического, теоретического и культурэзегетического материала на психоаналитический понятийный аппарат. У религий, как и у невротических симптомов, коллективный образ которых они представляют, есть свое истинностное содержание. Это не «материальная», но «историческая» истина должна быть освобождена от всех скрывающих ее искажений и иллюзий. Аналогичный анализу индивида процесс воспоминания, направленный на историю человеческого рода, показывает, что культурные образования суть блокированные формы коллективного самопонижения, в которых, подобно симптомам, однажды вытесненное с разрушительной силой заявляет о себе вновь и вновь — до тех пор, пока остается непроанализированным.

Карл Штокрейтер (Вена)

☞ Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989; Девушка, которая не могла дышать // Зна-

менитые случаи из практики психоанализа. М., 1995; Женщина, которой казалось, что ее преследуют // Там же; Очерки по психологии сексуальности. Серия «Психологическая и психоаналитическая библиотека». 8 вып. (Репр. изд.) Минск, 1990; Психоанализ и теория сексуальности. М., 1998; Психоаналитические этюды. Минск, 1991; Психология бессознательного. М., 1989; Толкование сновидений. (Репр. изд., 1913 г.) Ереван, 1991; Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., 1997; Художник и фантазирование. М., 1995; «Я» и «Оно». Тбилиси, 1991; «Gesammelte Werke» Л., 1940-1952. Fr./M., 1968.

☞ *Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996; *J.-B. Pontalis.* Après Freud. P., 1965; *D. Anzieu.* L'auto-analyse de Freud. et la decouverte de la psychoanalyse. P., 1988; *S. Kofman.* L'enfance de l'art. Une Interpretation de l'esthétique freudienne. P., 1985; *P. Ricoeur.* De l'Interpretation. P., 1965; *E. Jones.* The Life and Work of Sigmund Freud. N.Y., 1953; *P. Gay.* Freud. A Life for Our Time, 1987; *O. Mannoni.* Freud par lui même, 1968; *J. Laplanche, J.-B. Pontalis.* Das Vokabular der Psychoanalyse. P., 1967; *P. Parin.* Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopsychanalytische Studien. Fr./M., 1978.

ФРИДМЕН (Friedman) Милтон (р. 1912) — амер. экономист, автор работ по теории политического либерализма и методологии экономической теории. Образование получил в Рутгерском, Чикагском и Колумбийском ун-тах. С 1948 — проф. Чикагского ун-та, один из лидеров известной Чикагской экономической школы. В 1967 избран президентом Американской экономической ассоциации. Лауреат Нобелевской премии по экономике за 1976 год. Ф. — основатель современной неоклассической концепции монетаризма. В области экономики разработал количественную теорию денег, написал работы по теории денежного обращения и инфляции, теории потребительского выбора. В политической теории Ф. является последовательным сторонником либерализма. В книгах «Либерализм, старый стиль» (1955), «Капитализм и свобода» (1962, рус. пер. N.Y., 1982) и «Свобода выбирать» (1980, совместно с Р. Фридмен)

он доказывает, что политическая свобода невозможна без экономической свободы человека. Поскольку последние основывается на частной предпринимательской инициативе и механизме конкурентного рынка, то между капитализмом и либеральной демократией существует неразрывная взаимосвязь. Свобода понимается Ф. как абсолютная ценность, ей отдается предпочтение перед критериями социального равенства и справедливости. Ф. отвергает активное участие государства в регулировании экономики, в системе международных финансовых и торговых отношений, отстаивает идеи «деанационализации» системы образования.

Как методолог науки, Ф. обсуждает в своих работах роль моделей, идеализаций и мысленных экспериментов, соотношение теории и эмпирии в экономическом знании. В ставшей классической и повлекшей многочисленные дискуссии статье «Методология позитивной экономической науки» (1953, рус. пер. «THESIS». 1994, № 4) Ф. проводит разграничение *позитивной* и *нормативной* экономических теорий. Первая принципиально не зависит от какой-либо этической позиции или нормативных суждений. Ее задачей является выдвигание гипотез, которые дают правильные и значимые предсказания действительных экономических фактов и процессов. Критерий согласованности выводов гипотезы с реальностью позволяет судить о ее качестве. В этом смысле позитивная экономическая теория может быть столь же научной, как и любая теория в естественных науках. Проверка «реалистичности» гипотезы не требует непосредственной верификации* ее предпосылок. Отвергая эпистемологический реализм, Ф. придерживается инструменталистской трактовки базисных теоретических допущений и моделей теории: нет необходимости обосновывать их «реалистичность» для оправдания исходящих из них экономических построений. Эти предпосылки выбираются из соображений удобства, прос-

тоты в описании модели, интуитивного правдоподобия и т.п. Более того, самые важные из таких предпосылок (например, «совершенная конкуренция», «совершенная монополия», экономический агент как «субъект, рационально максимизирующий результат своей деятельности» и т.п.) весьма «нереалистичны» в сопоставлении с «несовершенной» хозяйственной жизнью. Однако их значимость, по Ф., определяется не столько тем, что они сами по себе служат или нет реалистичными описаниями действительности, сколько тем, что построенная на их основе теория согласованно объясняет многие явления и более эффективно предсказывает новые факты, чем альтернативные теории. Исходя из такой методологии, Ф. отстаивает статус строгой экономической теории против различных вариантов неoinституционализма, с одной стороны, и методологического априоризма, с другой.

И.В. Филатов

Взаимосвязь между экономическими и политическими свободами. Могучая рука рынка. Свобода, равенство и эгалитаризм // Фридмен и Хайек о свободе. Минск, 1990; Анализ полезности при выборе среди альтернатив, предполагающих риск // Теория потребительского поведения и спроса. СПб., 1993; Количественная теория денег. М., 1996.

ФРОММ (Fromm) Эрих (1900-1980) — нем.-амер. философ, социолог и психолог. В 1922 защитил диссертацию по философии в Гейдельбергском ун-те, в 1923-24 прошел курс психоанализа в Психоаналитическом институте в Берлине, в начале 30-х — сотрудник Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. В 1933 переехал в США, где работал в Институте психиатрии им. У. Уайта, преподавал в Колумбийском и Йельском ун-тах. В 1951-67 жил в Мексике, возглавлял Институт психоанализа при Национальном ун-те в Мехико. В 1974 переселился в Швейцарию.

В центре внимания Ф. — противоречивость человеческого существова-

ния, взятая не в качестве субъективно-личностной деятельности индивида, а как онтологический факт. Ф. выделяет следующие дихотомии: патриархальный и матриархальный принципы организации жизни людей, авторитарное и гуманистическое сознание, эксплуататорский и рецептивный (послушный) типы характера, обладание и бытие как два способа жизнедеятельности индивида, экзистенциальное и историческое существование человека, негативная «свобода от» и позитивная «свобода для» в процессе развития личности. Он исходит из того, что личностные и онтологические основания человеческого существования, с одной стороны, дополняют друг друга, создавая одновременно уникальность и всеобщность человеческого бытия, а с другой — противоречат друг другу в силу того, что уникальность и всеобщность несовместимы.

Способы разрешения этих дихотомий Ф. ищет путем соединения отдельных положений психоанализа*, экзистенциализма*, философской антропологии* и марксизма*.

Отвергнув учение Фрейда из-за его *биологизма*, Ф. пересматривает символику бессознательного*, смещая акцент с подавленной сексуальности на конфликтные ситуации, обусловленные социокультурными причинами, вводит понятие «социального характера» как связующего звена между психикой индивида и социальной структурой общества, изучает основные тенденции развития западной культуры с ее потребительскими ценностями, деперсонализацией и дегуманизацией. Устранение исторических противоречий, зависящих от социальных условий жизни людей, Ф. связывает с построением общества, основанного на принципах гуманистической этики, активизации индивида посредством методов гуманистического управления, распространения психодуховных ориентаций, являющихся эквивалентом религиозных систем прошлого. Возможность час-

тичного разрешения экзистенциальных дихотомий Ф. усматривает вкрепощении внутренней способностей человека к любви, вере и размышлению. Осознание человеком неподлинности своего существования в обществе тотального отчуждения*, реализация им своей сущности и обретение самости вместо «мнимого Я», возрождение жизнеутверждающего мировоззрения и внутреннее моральное обновление, восстановление гармонии между индивидом и природой, личностью и обществом — таковы задачи, которые Ф. ставит перед создаваемым им «гуманистическим психоанализом».

Подлинной ценностью человека Ф. считает способность к любви, ибо любовь служит критерием бытия и дает ответ на проблему человеческого существования. В процессе овладения искусством любви происходит изменение структуры характера человека, в результате чего уважение к жизни, чувство идентичности*, потребности в привязанности к миру, в единении с миром становятся превалирующими, тем самым способствуя переходу от эгоизма к альтруизму, от *обладания к бытию*, от «кибернетической религии» к новому, гуманистическому духу.

В.М. Лейбин

- ❏ Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Бегство от свободы. М., 1990; Иметь или быть? М., 1990; Душа человека. М., 1992; Психоанализ и этика. М., 1993; Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994; Человеческая ситуация. М., 1994; Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995; The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil. N.Y., 1964; Revolution of Hope. Toward the Humanized Technology. N.Y., 1968; Greatness and Limitations of Freud's Thought. N.Y., 1980.

ФУКО (Foucault) Мишель (1926-1984) — франц. философ. Отец — хирург, мать — из семьи хирургов. Ф. заканчивает школу во время фашистской оккупации. После войны Ф. — студент *Эколь Нормаль* в Париже, ос-

новной предмет его интересов в то время составляет психология; по воспоминаниям друзей, он высказывает также «живой интерес ко всем видам искусства». Среди тогдашних приятелей и будущих сокурсников по *Коллеж де Франс* — молодой музыкант Пьер Буле и Р. Барт*.

Выпускные экзамены по философии Ф. сдавал у Альтюссера*, темой дипломной работы был Гегель. Вскоре Ф. получает место ассистента по психологии в ун-те г. Лилля. По его собственным воспоминаниям, между 1950 и 1955 после интенсивной работы с текстами Ницше* (а также Хайдеггера*) произошел переход своего рода «переход в другую веру»: историзм* и идеализм Гегеля кажутся теперь ему неприемлемыми. Вместе с тем главным объектом критики молодого Ф. являются такие дисциплины, как психология и психопатология. В 1954 выходит в свет его первое сочинение «Душевное расстройство и личность» (позднее Ф. отказывается от переиздания этой работы, считая ее незрелой). Психопатология, по мнению Ф., описывает человека, используя набор произвольных категорий, о методологических границах которых никто более не задумывается. В каком смысле, например, в психопатологии можно говорить о «болезни»? Традиционное, «эссенциалистское» понимание болезни он отвергает, следуя своему учителю Жоржу Кангильему («Норма и патология», 1943). Из этих размышлений вырастет впоследствии работа Ф. о безумии, которая сразу же принесет ему известность («ИСТОРИЯ БЕЗУМИЯ В КЛАССИЧЕСКУЮ ЭПОХУ», 1961). В начале 50-х Ф. два года работает психологом в психиатрической клинике Сент-Анн в Париже, где практикует его знакомый Жан Деле. Именно здесь у Ф. окончательно оформляется замысел книги, которая должна была бы показать, в какой мере наше суждение относительно безумия зависит от того *понятия* безумия, каковым мы при этом руководствуемся (что разумеется не означает, что самого

безумия как такового не существует). Эту кн. Ф. пишет вне Франции. Разочарование в политике Шарля де Голля побуждает его согласиться на чтение лекций по франц. литературе в ун-те Упсала (Швеция). Вслед за этим следует такой же курс лекций в Варшаве. Продолжается интенсивная работа над рукописью. Параллельно ей Ф. переводит на франц. язык кантовское сочинение «Антропология с прагматической точки зрения» и пишет к нему объемистое предисловие, которое вместе с исследованием о безумии входит в его диссертацию. Завершает свое исследование Ф. в 1961 в Гамбурге, где в это время занимает пост директора Французского института. История безумия как *археология* была встречена ученой публикой, и в частности франц. психоаналитическим обществом, с известной долей неприятия. Напряженные отношения с психоаналитиками сохраняются у Ф. и в дальнейшем. В 1963 выходят в свет еще две его книги. «Рождение клиники», или, как сам Ф. ее называл, «Археология врачебного взгляда» была попыткой осмысления особой формы рациональности* — медицинской рациональности. Как и во многих других своих работах, Ф. ограничивает анализируемый материал конкретным историческим периодом (в данном случае, это XVIII — начало XIX века) и опирается на определенный корпус текстов (высказывания современников относительно состояния научного знания и вытекающей из него практики). Новая организация больничного дела и систематическое исследование трупов, утвердившиеся в это время, привели к возникновению нового врачебного взгляда и нового понимания болезни. Теперь дело идет не столько о больных, сколько о самой болезни, которая в качестве объективного состояния порождает любое тело*. Скрывающуюся в теле болезнь «выдают» ее симптомы. Кроме того, «раскрытию», обнаружению болезни служит также медицинское

вскрытие большого тела. Болезнь можно с равным успехом изучать и на мертвом и на живом теле: они заменяют и дополняют друг друга. То обстоятельство, что определенная историческая эпоха видит одно, совершенно не замечая другого, свидетельствует об особой, присущей только ей форме рациональности. Нельзя говорить о рациональности и разуме вообще, считает Ф., речь всегда должна вестись об исторически конкретном разуме и исторически конкретной рациональности.

Другая кн. Ф., вышедшая в 1963, посвящена франц. литератору Раймону Русселю. Чрезвычайно сложный поэтический язык этого автора всегда восхищал Ф. способностью делать слышимым то, что обычно не слышно, порождать категории, которые полностью нарушают привычные схемы восприятия. Проблематизации подвергается самое отношение друг к другу слов и вещей: слова обозначают вещи, вещи постоянно ускользают от обозначения. В 60-е годы Ф. неоднократно возвращается к представляющему ему чрезвычайно важным вопросу об опыте языка (отчасти работу тех лет отражает вышедший в 1994 в Париже сборник «*Dis et Ecrits*»).

Фокус исследовательского внимания Ф. постепенно смещается с *психологии, психиатрии и медицины* в сторону археологии и теории дискурса*. В 1965 Ф. переезжает в Тунис, где получает возможность наблюдать политическую и культурную жизнь Франции со стороны, уподобляясь этнологу, изучающему нравы и обычаи некоего экзотического общества.

В 1966 выходит в свет монументальный труд Ф. «СЛОВА И ВЕЩИ» (*Les mots et les choses*). От первоначального названия — «Порядок вещей» — Ф. отказывается, поскольку во франц. литературе оно уже занято. В течение одного года издается 20 тысяч экземпляров книги — для философского сочинения цифра исключительная! Критики сразу же причисляют Ф. к структурализму*.

Следует сказать, что это наименование прочно закрепившееся за определенным стилем мышления с первого момента появления его на культурной сцене, самими представителями данного стиля, как правило, не принималось. Уместно все же выделить две черты, характерные для работ этого типа. (1) В методологическом плане речь шла не о том, чтобы проанализировать некий объект исследования или некую область знания с точки зрения содержания, а о том, чтобы выявить в них формальные структуры, функциональные отношения и связи между отдельными элементами. (2) В политическом плане за структуралистскими работами стояло желание создать противовес марксизму*. Структуралисты стремились показать ограниченность и относительность марксистской теории, представлявшей экономические структуры в качестве центральных и сущностно необходимых, т.е. как то, что выступает и как условие отчуждения человека, и как условие снятия этого отчуждения. В 70-х годах имел место повальный отход франц. интеллектуалов от марксизма. В 1966, когда появилась книга Ф., структуралистский подход самого Ф., а также Р. Барта*, Лакана*, Леви-Строса* уже стал интеллектуальной модой. Сартр* мог сколь угодно негодовать на Ф., утверждая, что такие, как он, составляют последний оплот буржуазии, Ф. лишь смеялся в ответ: «Плохо дело буржуазии, если ее оплот — такие, как я». В это время даже футбольные тренеры заявляли о необходимости реорганизовать свои команды в согласии со структуралистскими принципами.

Итак, «Порядок вещей» (словосочетание, часто встречающееся у Канта) представлял собой еще одно историческое исследование Ф., и объектом его вновь была эпоха XVIII — начала XIX веков. Однако на этот раз Ф. сосредоточивает внимание не на конкретных практиках и институтах, какими являются психиатрия и клиника, а на форме знания данной эпо-

хи, и в частности знания о «труде», о «жизни» и о «языке». Ф. описывает изменение формы знания от Ренессанса до классической эпохи и от нее до порога современности, т.е. до Канта. Кантовской идее трансцендентального знания как знания предшествующего всякому опыту Ф. противопоставляет идею «сериального» знания. Трансцендентальное знание, представляя собой, согласно Ф., всего лишь момент в некоторой серии сменяющих друг друга форм знания, особый период в истории мышления, которое само по себе является принципиально открытым для различных типов опыта, в том числе и для тех, которые в определенные эпохи могут показаться невысказанными. Говорить можно поэтому только об историческом *a priori*.

«Слова и вещи» были уникальной попыткой преодоления традиции, полагающей человеческому субъекту определенные трансцендентальные границы. Заявление Ф. о «смерти человека» (или о «смерти субъекта»), встреченное шквалом критики и ставшее причиной множества недоразумений, в действительности было направлено против раз и навсегда заданного определения человека, оно утверждало фундаментальную открытость человека иным типам опыта, которые не могут быть схвачены средствами сегодняшней рациональности. В 1979, беседуя с Сёрлом*, сам Ф. дистанцируется от своих тогдашних драматических заявлений о феномене человека.

После публикации «Слов и вещей» имя Ф. постоянно остается в сфере общественного внимания. Его собственная философская деятельность в этот период носит публичный характер. Вместе с тем Ф. почти не принимает участия в бурной политической жизни Франции, кульминацией которой стали майские события 1968 года. В 1969 выходит в свет его главный и все еще не оцененный по достоинству труд — «АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ»*. Помимо теоретико-познавательных

размышлений Ф. здесь довольно подробно излагает суть своего «археологического» метода, состоящего в расшифровании истории с помощью анализа дискурсов и исторического описания различных дискурсивных образований. «Археологией» Ф. называет свой метод потому, что задачей его является обнаружение под поверхностью явлений устойчивых структур, выражением которых являются дискурсы. Одну из возможностей применения нового метода Ф. видит в «археологическом описании сексуальности». Такой проект Ф. действительно пытается осуществить в кн. «Воля к знанию» (задуманной как первый том «Истории сексуальности»), которая должна была появиться в 1976. Работа эта, впрочем, относится уже к третьей группе проблем, находящихся в поле внимания Ф., а именно проблем, связанных с отношениями власти*. Такое смещение исследовательского фокуса отчетливо обозначилось в знаменитом выступлении Ф. при инаугурации в Коллеж де Франс в начале декабря 1970. Выставляя кандидатуру на пост заведующего кафедрой «истории мыслительных систем» (его соперником в борьбе за место был Рикёр*), Ф. разворачивает перед слушателями программу действий — анализ различных способов воздействия власти, обнаружение и отслеживание даже самых незначительных их проявлений. Помимо преподавания, Ф. занимается деятельностью довольно необычной для провозвестника «смерти человека», — он становится одним из основателей организации помощи заключенным. Этот личный опыт находит отражение в вышедшем в 1975 новом исследовании Ф. «НАДЗИРАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ», посвященном истории становления тюрьмы и рассматривавшем функционирование властных отношений не только в рамках пенитенциарной системы, но и за ее пределами. Техники дисциплинирования (и особенно техника надзора) в любом общественном институте данной эпо-

хи — будь то тюрьма или фабрика — структурно не отличаются друг от друга. Параллельно этим техникам идет становление определенного знания о человеке и выработка норм поведения, обязательных для всех членов общества. Описание Ф. было настолько убедительным, что у многих невольно возникал вопрос: а возможно ли вообще какое-либо рациональное противостояние этим структурам или же любая попытка сопротивления заранее обречена на провал? Сам Ф. верил, что знание об исторических формах власти уже содержит в себе возможность дистанцироваться от них и в конечном итоге может способствовать их изменению. В работе «Воля к власти», непосредственно примыкающей к «Надзирать и наказывать», Ф. вводит различие между непостоянными, изменчивыми *отношениями власти* и устойчивыми *отношениями господства*. Задача, по Ф., состоит не в том, чтобы устранить власть как таковую, а в том, чтобы препятствовать установлению отношений господства. Осуществить эту задачу можно только одним способом: всячески поддерживать отношения власти и сохраняя их прозрачность и изменчивость. Вполне определенные властные отношения связаны, например, с феноменом сексуальности. Ф. здесь интересуется прежде всего связью сексуальности с истиной. Ф. намеревался продолжить свое исследование историческим анализом женской, детской и перверсивной сексуальности.

Этот проект так никогда и не был реализован. Отговоркой Ф. было то, что проект ему «наскучил». Он продолжает сохранять интерес к теме самой по себе, но заявляет о своем равнодушии к современным формам сексуальности. Известную долю надежды ему внушает эпоха античности, ставшая, по его мнению, акцент не на сексуальности, а на эротике. Одновременно Ф. открывает для себя историческое поле рефлексии, связанное с проблемой, которая его давно волнует: как (если вообще) субъект, под-

чиняющийся определенным структурам власти, может противостоять им и конституировать самого себя? Путь, который привел Ф. к этим размышлениям, был достаточно долог. В конечном счете, можно констатировать еще одно (четвертое и последнее) смещение исследовательского фокуса Ф. — от анализа властных отношений к вопросам этики и искусства жизни. В 1984, после восьми лет напряженной работы, выходят в свет два тома — «Пользование удовольствиями» и «Забота о себе» — как продолжение проекта «Сексуальность и истина», последний том которого («Признание плоти») тематизировал переход от античности к христианству. Ф. считает, что в эпоху античности основой нравственного идеала была не на формальная общая норма, а индивидуальная, личностная позиция. Здесь Ф., как и всегда, не дает никаких рецептов, никаких прямых ответов на вопросы современности, но в самом способе вопрошания, к которому он прибегает, все же можно распознать некоторые перспективы нового этического подхода. Новая этика представляется Ф. «искусством жизни», «эстетикой существования», непосредственно связанной с той формой, которую индивид придает своей жизни, с тем выбором, который он для себя делает, дабы не быть нивелированным нормой и конвенцией. Эта этика тщательно бережет свой критический потенциал и прорабатывает возможности иного бытия и иного мышления, что имеет не только индивидуальное, но и общественное значение. Работа по созданию новой этики, новой техники существования, начало которой было положено античными философами, есть работа индивидов, институты здесь бессильны.

В последние годы жизни Ф. преподавал в ун-те Беркли в Калифорнии. Его популярность растет. Некоторое время Ф. достаточно увлеченно играет роль «суперзвезды», затем, узнав, что он неизлечимо болен (синдром приобретенного иммунодефицита),

отдает предпочтение одиночеству. Последним жестом Ф. было указание секретарше разослать письма следующего содержания: от имени Ф. сообщалось о его согласии принять все приглашения (речь при этом шла о множестве одновременных выступлений в разных местах).

Вильгельм Шмид (Берлин)

☞ Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977; Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. 1993, № 5; О трансгрессии // Танатография зрота. СПб., 1994; Расстояние, вид, исток // Роб-Грийе А. Проект революции в Нью-Йорке. М., 1996; Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. 1994, № 2; Герменевтика субъекта // Социо-логос. Вып. 1. М., 1991; Забота об истине (беседа с Ф. Эвальдом) // Вопросы методологии. М., 1994, № 3-4; Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; Археология знания. Киев, 1996; История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

☞ Рыклин М. Сексуальность и власть: анти-репрессивная гипотеза Мишеля Фуко // Логос. 1994, №5; G. Deleuze. Foucault. P., 1986; H. Dreyfus. P. Rabinow. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic. Chicago, 1982.

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ — понятие, имеющее два значения, которые не связаны между собой. (I) Фунда-

менталистами называли себя представители одного из консервативных течений современного протестантизма, которые требовали принятия в качестве основы («фундамента») вероучения всего содержания Священного Писания и отвергали любые попытки его аллегорического и рационалистического истолкования. Со временем термин стал употребляться для обозначения и других видов *религиозного Ф.* (исламский Ф. и т.п.)

(II) Второе значение используется только в философии. Так обозначается *эпистемологическая позиция*, которая утверждает, что существуют некоторые последние, далее неразложимые основания достоверного знания. Это могут быть «данные чувств», «протокольные предложения», «ясные и отчетливые идеи», «суждения интуиции» и т.п. Эпистемологический Ф. в философии XX в. подвергся разнообразной и принципиальной критике, в результате чего большинство современных эпистемологов придерживаются нефундаменталистских концепций. В амер. философском языке было введено слово «*foundationalism*» для различения философского Ф. и религиозного Ф. («*fundamentalism*»).

Х

ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (р.1929) — нем. философ и социолог. С 1964 до выхода на пенсию в начале 90-х годов — проф. ун-та Франкфурта на Майне. С 1971 — директор Института по изучению жизненных условий научно-технического мира в Штарнберге; гостевой проф. во многих крупнейших ун-тах мира. В качестве преемника Хоркхаймера* и Адорно* в ун-те Франкфурта-на-Майне Х. — ведущий представитель второго поколения Франкфуртской школы*.

В основе учения Х. лежит критическая теория*, переосмысленная в свете новых реалий капиталистического общества, в значительной мере утратившая прежний негативный критический пафос, дополненная отдельными положениями психоанализа*, феноменологии*, аналитической философии* и современной социологии.

Согласно Х., экономические закономерности капиталистического производства модифицировались под влиянием государства, получившего некоторые возможности планирования и регулирования производства и распределения. Политически это позволяет государству добиваться классового компромисса в рамках существующих формально-демократических структур. Источник и способы разрешения кризисов, следовательно, переместились из экономической в административно-управленческую сферу. Изменилась и природа кризисов. Они имеют теперь, по Х., социокультурный характер: управление, ос-

нованное на принципах производственно-трудовой рациональности*, входит в конфликт с реально господствующей в обществе поведенческой мотивацией. С одной стороны — инструментальная манипуляция, «технические вопросы», с другой — интерсубъективное понимание (Verständigung), «практические вопросы»; с одной стороны — институциональные структуры общества, с другой — социокультурный «жизненный мир»*. В этом противоречии — источник кризиса легитимации современного капитализма, не способного выразить в своих институциональных структурах реальность существующей общественной практики. Важнейшим элементом учения Х. стала теория коммуникативного действия, призванная описать альтернативные структуры, не обретшие институционального оформления в ходе становления современной научно-технической цивилизации, и одновременно описать «двухступенчатое» строение современного общества: система и жизненный мир, в котором реализуется непосредственная коммуникация.

Опираясь на разработанный лингвистической философией* анализ речевых актов, а также на концепцию социальных действий, развитую Вебером*, Х. выделяет два типа поведения: коммуникативное и стратегическое. «Стратегическое», т.е. инструментально ориентированное поведение, имеющее своей целью не достижение взаимопонимания, а достижение определенного интереса, ведет к созна-

тельному или к бессознательному обману партнера. В случае сознательно-го обмана складывается система манипулирования, если же обман носит бессознательный характер, то имеет место извращенная коммуникация*. Последствия и того, и другого для общества, культуры и личности оказываются роковыми. В сфере общественного взаимодействия (социальной интернауки) утверждается анония, отчуждение*, утрачивается коллективная идентификация (см.: идентичность*); в сфере культуры — утрата смысла, потеря ориентации и делегитимирование власти*; в сфере личности — потеря связи с традицией, нарушение мотивационных комплексов и разного рода психопатологии. И наоборот, в случае поведения, ориентированного на коммуникацию, складываются упорядоченная нормативная среда, устойчивые, легитимированные межличностные отношения, устойчивые личностные структуры, способные к развертыванию и самоосуществлению. В целом анализ коммуникативного и стратегического поведения дает возможность диагностировать главные социокультурные проблемы современности, а также, полагает Х., обнаружить скрытое насилие системы, которое выглядит будто бы неизбежным, поскольку гарантирует интеграцию общества. Подлинная же общественная интеграция обеспечивается на путях коммуникативного понимания.

Теория Х. обнаруживает эволюционную тенденцию все большего разъединения системы и «жизненного мира», в котором сама теория играет важную роль. Как таковая, она представляет собой не лингвосоциологическое «дополнение» к «критической теории» общества, а критическую теорию как таковую в ее эмансипирующем воздействии.

Л. Г. Ионин

*) Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М., 1995; Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968; Technik und Wissenschaft als «Ideologie».

Fr./M., 1968; Zur Logik der Sozialwissenschaften. Fr./M., 1970; Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Fr./M., 1973; Theorie des kommunikativen Handelns. Bde. 1-2. Fr./M., 1981; Der philosophische Diskurs der Moderne. Fr./M., 1985; Die neue Unübersichtlichkeit. Fr./M., 1985; Nachmetaphysisches Denken. L., 1988; Die nachholende Revolution. Fr./M., 1990.

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889-1976) — нем. философ. Ему не только удалось свести воедино, но и поставить на новую основу важнейшие философские направления своего времени (феноменология*, философия жизни*, герменевтика* и онтология*). Кроме того, Х. был единственным философом нынешнего столетия, заново продумавшим философию как целое в ее истории. Благодаря ему открылся новый взгляд на классических авторов, таких как Платон, Гераклит, Платон, Аристотель и Кант. Так же как и Гегель, Х. искал ответ на вопрос, каким образом философия, оглядываясь на свою историю, может быть предметной и как она может избежать участи архивариуса, занятого лишь классификацией и хранением традиции. Влияние Х. на современную мысль огромно: Лёвиг*, Гадамер*, Йонас* и Арндт* были его учениками; Сартр*, Левинас*, Фуко* и Деррида* в значительной степени испытали его воздействие.

Х. род. в простой католической семье. Начатое в 1909 изучение католической теологии он прерывает через два года, чтобы полностью отдать философии. В 1912 защищает диссертацию «Учение о суждении в психологизме» (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus). Темой работы, представленной на соискание докторантуры, было «Учение о категориях и значении у Дунса Скота» (Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916). Эти сочинения написаны еще всецело под влиянием неокантианства*. Однако в заключительной главе работы о Дунсе Скоте уже содержатся положения, предвосхищающие центральные темы позднейшей мысли Х.

Собственные философские позиции Х. впервые формулирует в лекциях 1919. Здесь Х. активно полемизирует с феноменологией Гуссерля*, чьим ассистентом он стал в 1918. Руководящим при анализе жизни сознания для Х. теперь является не самонаблюдение, освобожденное от связи с повседневной жизнью, а первичное переживание мира. Эти мысли Х. развивает в последующие годы, обращаясь к Аристотелю с его концепцией практической разумности (*phronesis*). В 1923 — приглашен в ун-т Марбурга. Лекции, читанные в этот период, стали материалом для труда «Бытие и время» («*Sein und Zeit*», 1927). В 1928, в качестве преемника Гуссерля, Х. возвращается во Фрейбург.

«Бытие и время» Х. рассматривал как первую половину своего проекта. Хотя здесь и состоялась систематическая разработка важнейших тем, работа все же осталась фрагментом. После 1927 Х. интенсивно занят поиском нового и удовлетворительного основания для обращенной к истокам мышления истории философии, что должно было стать задачей второй части книги. При этом все четче ставится вопрос, каким образом возможно, заново формулируя исходные основания самопонимания, освободить взаимосвязь осмысленной жизни от навыков мышления, унаследованных от традиции. Этот революционный импульс хайдеггеровского мышления привел его в 1933 в национал-социалистическую партию. Он становится ректором Фрейбургского ун-та и пытается смотреть на эту должность как на политический уход из обывательского мира. Годом позже он уходит в отставку с поста ректора и ведет в своих лекциях критику новоевропейского мышления, сутью которого является техническое распоряжение миром и которое находит катастрофическое выражение в национал-социализме.

После войны Х. была запрещена преподавательская деятельность, в 1951 последовал официальный уход

на пенсию. Публичное влияние Х. в 50-е ограничивается редкими лекциями и докладами, в которых он разрабатывает положения, в большинстве своем выдвинутые уже в 30-е. Вместе с тем Х. в этот период находит новый подход к сущности языка — проблеме, занимавшей его с ранних работ. В 1975 начинается издание собрания сочинений, положившего начало новой фазе истории восприятия Х.

Главный труд Х. — «БЫТИЕ И ВРЕМЯ» (1927). Притязание кн. велико: Х. намерен, восходя к первоистокам философского мышления, сделать философию понятной возможностью философии, точнее — онтологии. Вот почему развиваемая в работе концепция обозначается им как «фундаментальная онтология». Первоисток философского мышления не совпадает с его историческим началом, считает Х. Философия должна стать понятной из способа бытия человека, который Х. именует «здесь-бытием» (*Dasein*): к сущности *Dasein* принадлежит «понимание» бытия» (*Seinsverständnis*), т.е. то обстоятельство, что человек «испытует» (имеет в опыте) собственное бытие. Вместе с тем этот опыт не застрахован от искажающих интерпретаций и потому должен быть сначала раскрыт. Такому раскрытию служит специфическая процедура, называемая *Daseinsanalyse*. Взятый в аспекте раскрытия структуры здесь-бытия, этот анализ может быть понят как «феноменология». В свою очередь, феноменологический анализ не открывает какого-либо положения вещей, но осуществляется внутри здесь-бытия, позволяя последнему понять самого себя; поэтому данный анализ может быть обозначен и в качестве «герменевтики».

Фундаментальному анализу «здесь-бытия» посвящен первый раздел работы. Здесь Х. неустанно заостряет свое понятие *Dasein* против представления об изолированном «субъекте», вступающем в процессе опыта и познания в то или иное отношение к вещам. Здесь-бытие тождественно

«бытию-в-мире» (*In-der-Welt-sein*); это означает, что *Dasein* находится в пространстве определенных возможностей опыта, в пространстве, внутри которого только и могут выделиться отдельные опыты и их корреляты. Равным образом все встречи с другими всегда уже находятся в контексте «совместного бытия» (*Mitsein*) и заключенных в нем возможностей встречи. Здесь-бытие есть прежде всего возможное бытие; возможность есть, вообще говоря, «наипервейшая и последняя определенность бытия». Поэтому начальной задачей аналитики здесь-бытия является уяснение смысла последнего как возможности. Этот смысл Х. находит в «расположенности» (*Befindlichkeit*), позволяющей явиться пространству мира, и в «понимании», которое совпадает с открытостью предстоящим возможностям.

Хотя смысл здесь-бытия как возможности тождественен заключенному в нем пониманию бытия (*Seinsverständnis*), все же структуре здесь-бытия свойственно то, что его возможностный смысл постоянно перекрывается ориентацией на действительное. Возможное есть не просто открытая сфера, в которой можно пребывать, но вместе с тем — угрожающее и пугающее в своей неопределенности. Поэтому во втором разделе работы Х. разбирает вопрос, каким образом «несобственная» ориентация на действительное может быть преодолена в пользу способа существования, в котором обретается «собственный» характер здесь-бытия как возможности. Кроме того, Х. стремится продемонстрировать, что эта «собственность» здесь-бытия состоит в способности выносить его «временность» (*Zeitlichkeit*). Время должно стать «горизонтом»* понимания бытия. Сюда же относится и анализ «предвосхищающего движения к смерти» (*Vorlaufen zum Tode*). Смерть* есть возможное во всякое мгновение. Соответственно, предвосхищение смерти есть радикальный опыт возможности, в котором будущее не пытаются изменить,

заполняя его определенными представлениями и планами. Предвосхищение смерти образует единое целое с настроением ужаса. Ужас открывает то, что человек всегда уже «пребывал» в открытости возможному; тем самым он нарушает ориентацию на понятое исходя из действительного прошлого. Там, где принят возможностный характер прошлого и будущего, «здесь-бытие» артикулируется как «совесть» (*Gewissen*). Ужас, предвосхищение смерти и совесть ведут из «закрытости» (*Verschlossenheit*) ориентации на действительное к возможностному характеру здесь-бытия, к его «открытости» (*Erschlossenheit*). Поскольку они делают возможным освобождение из закрытости, они обозначаются как «решимость» (*Entschlossenheit*).

Своим анализом подлинности Х. показал, как временное возможное бытие здесь-бытия может стать явным в нем самом. Но с точки зрения целостного замысла для труда, этим был достигнут лишь предварительный результат. Х. стремится выйти в конечном итоге к философскому пониманию бытия в том виде, как оно, начиная с Платона, формулируется в вопросе о значении выражения «сущее» (*Seiendes*). Чтобы проанализировать это онтологическое понимание бытия, Х. намерен заняться «пред-онтологическим» здесь-бытием: онтология, говорит Х. уже во введении, возможна только тогда, когда онтологическая постановка вопроса не чужда бытию здесь-бытия. И все же это не означает, что онтологическая постановка вопроса может стать производной или сделаться понятной из пред-онтологического понимания бытия. Как раз на том месте, где онтологическая постановка вопроса должна была быть развернута, работа обрывается: третий раздел книги, который должен был называться «Время и бытие», не был написан. Это имело роковые последствия для истории восприятия основного хайдеггеровского труда, чему автор постоянно противился — а именно интерпрета-

ции «Бытия и времени» под углом зрения антропологии или экзистенциализма*.

К проблематике «Времени и бытия» Х. обращается в лекциях, носящих название «ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ» (1927). Здесь готовится почва для постановки вопроса о времени как горизонте понимания бытия. В центре лекций стоит различие между «временностью» и «темпоральностью». «Временность» подразумевает структуру будущего, прошлого и настоящего, в которой человек находится в своей повседневной жизни; «темпоральность» же означает время в той мере, в какой из него понимается бытие. Поскольку это понимание за пределами философии всегда артикулируется лишь в формах временности, то темпоральность есть время, как оно собственно приобретает значимость в философской мысли. Темпоральность, как и временность, подлежит описанию с помощью трех форм, или трех «горизонтов», охватывающих понимание бытия. Однако в этой работе разбирается лишь горизонт настоящего, называемый «наличием», или «презенцией» (*Präsenz*). Презенция не равнозначна настоящему, но является «основным феноменом», который может быть понят и в смысле присутствия (*Anwesenheit*), и в смысле отсутствия (*Abwesenheit*); там где нечто переживается или узнается как отсутствующее, оно «налично» в своем отсутствии. Тем самым Х. неожиданно для себя приходит к понятию времени, которое охватывает будущее, прошлое и настоящее, т.е. три формы временности. И хотя это понятие соответствует пониманию бытия в истории философии, для которого повседневные ориентации во времени не имеют существенного значения, оно все же противоречит основной интенции «Бытия и времени», где Х. утверждал, что онтологическая мысль не может найти себе подтверждение исхода из понимания бытия, заключенного в предонтологическом здесь-

бытия. Тем самым лекции лишней раз подтвердили неудачу программы, выдвинутой в «Бытии и времени».

К проблематике времени Х. вновь обращается в работе «КАНТ И ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ» (1929). Здесь он специально останавливается на учении Канта о схематизме и времени. Х. стремится показать, что Кант в своем определении трансцендентальной способности воображения натолкнулся на проблему временности и отступил перед ней. Разбирая «Критику чистого разума» под углом зрения проблематики временности, Х. получает двойное подтверждение замысла своего главного труда. Кроме того, опираясь на Канта, Х. делает явным то обстоятельство, что его собственный проект не является антропологическим или экзистенциалистским, но, напротив, в систематическом плане имеет тот же статус, что и кантовская первая критика. Теоретическая философия Канта прочитывается им онтологически: первая кантовская критика следует программе «обоснования метафизики как раскрытия сущности онтологии». В своем стремлении отгородить «Бытие и время» от антропологического истолкования Х. вводит важное уточняющее понятие: он ведет теперь речь не о сущем (*Seiendes*), определенным образом относящемся к своему собственному бытию, а о бытии этого сущего (*Sein dieses Seiendes*). В этом смысле Х. говорит о «здесь-бытии» в человеке (*Dasein im Menschen*).

Итоговым документом хайдеггеровского мышления 30-х годов следует считать «ДОКЛАДЫ ПО ФИЛОСОФИИ. О СОБЫТИИ» (1936-38). Здесь нашли концентрированное выражение мысли Х. периода его вовлеченности в национал-социализм, и вместе с тем высказаны основные интуиции его позднего творчества — отличие между «собственным» и «несобственным», человеческое бытие как можествование или как возможное бытие, изначальность философского вопрошания, «событие» нового, ино-

го, чем представленного традицией, «обоснования истины».

На непрерывность философского пути Х. указывает то обстоятельство, что его публикации послевоенного времени неизменно включают в свой состав сочинения, возникшие до войны. Так, в сборник «ВЕХИ НА ПУТИ» (*Wegmarken*, 1967) вошли «Замечания к «Психологии мировоззрений» Карла Ясперса» (1919-21), доклад «Феноменология и теология» (1927), представляющий собой реакцию на прочтение «Бытия и времени» Бульманом*, лекция «Что такое метафизика?» (1929), а также примыкающие к ней «Послесловие» (1943) и «Введение» (1949), трактат «О сущности основания» (1929), доклад «О сущности истины» (1930) и др. Сюда включено и знаменитое «Письмо о гуманизме» (1946), в котором Х. проговаривает этические основания собственной мысли; к этому тексту в свою очередь примыкает сочинение «К вопросу о бытии» (1955).

Первой крупной публикацией послевоенного периода стала кн. «НЕТОРНЫЕ ТРОПЫ» (*Holzwege*, 1950) — сборник из шести докладов и статей, впервые увидевших свет между 1935 и 1946. *Holzwege* — это проходящие в лесу тропы, «как правило, заросшие травой, внезапно обрывающиеся в нехоженном». В переносном смысле — это дороги, уходящие в сторону от проторенного пути мысли и подводящие к тому, что все еще остается непродуманным. И даже если они кончаются там как тропы, то именно поэтому идущий по ним все же достигает философски наиболее важного. Сборник открывается серией докладов под названием «Исток художественного творения» (1935-36), в которых предпринимается попытка резюмировать содержание курса лекций о Гёльдерлине, прочитанного в 1934-35. Художественное творение Х. определяет здесь как «устройство мира» (*Aufstellung einer Welt*) и «создание земли» (*Herstellung der Erde*); это значит, что в произведении искусства от-

крываются пути для осуществления целостной взаимосвязи исторической жизни и вместе с тем указывается на то, во что нельзя проникнуть, что ускользает от понимания. Развертывая «спор» мира и земли, искусство демонстрирует, что всякая смысловая связь есть результат борьбы с неопределенным, достигается в борьбе с последним, но вместе с тем оно демонстрирует и взаимопринадлежность смысла и неопределенности. Таким образом, в искусстве осуществляется «истина», понятая как игра «наличия» и «отсутствия», как «несокрываемость». Следующий доклад — «Время картины мира» (1938). Истинностному характеру искусства противопоставляется ориентация техники и науки на «правильность». Там, где строятся картины мира, речь идет об особым образом осуществляемом представлении мира с целью составить о нем картину. Мир должен быть определенным образом представлен, чтобы можно было «руководствоваться» этой его картиной, организовывать его и овладевать им. Понимая научно-техническое овладение миром как предельное выражение западноевропейской традиции, Х. включает в сборник две статьи, посвященные истории «метафизики», где под «метафизикой» понимается мышление, пытающееся разрешить проблематичность в достоверности последнего основания, вытесняя опыт возможного в пользу ориентации на действительное. В первой из этих статей — «Гегелевское понятие опыта» (1942-43) — речь идет о том, как опознать в качестве открытого исполнения сознания обращается к научной достоверности себя самого и затем понимается как присутствие Абсолюта. Поскольку гегелевская «мирская теология мира» равнозначна смерти потустороннего Бога, постольку в ней уже звучит мотив Ницше*, что становится темой следующей статьи — «Слово Ницше «Бог мертв» (1947). Тезис Ницше о смерти Бога соответствует, по Х., его учению о «воле к власти», где метафизика при-

ходит к своему концу. Там, где в качестве принципа всего действительного полагается безграничная динамика воли, не желающей ничего иного, кроме своей возможности, метафизика, вопреки своей сущностной интуиции, обращается к последнему основанию и тем самым против себя самой. Гельдерлиновский мотив безбожной эпохи Х. вновь подхватывает в посвященном Рильке докладе «Зачем поэт?» (1946). В «скудное время» поэзия и поэтическое призвание должны стать «вопросом поэтическим». Здесь Х. еще раз возвращается к «теологии последнего Бога», развивавшейся им в «Статьях и пояснениях к поэзии Гельдерлина». К кругу тех же идей принадлежит и завершающий кн. текст «Изречение Анаксимандра» (1946). Подробное толкование единственного предложения, дошедшего до нас от этого греческого мыслителя, нацелено на обращение вопрошания к началу мысли, чтобы подготовить возможный опыт другого начала. Такое заключение книги позволяет усмотреть ее значение в том «историческом осмыслении», которое стало определяющим для последующей хайдеггеровской мысли.

В двухтомный труд «НИЦШЕ» (1961) вошли отобранные самим автором лекции и статьи 1936-40. Они выстраивают «путь, на котором лекции, каждая из которых сама еще в пути, кладут начало диалогу». Этой публикацией Х. преследовал две цели: он стремился «обрести взгляд на мыслительный путь», проделанный им с начала 30-х годов до «Письма о гуманизме» (1947), а также «подготовить» мышление к делу, обозначенному именем «Ницше». Это дело есть для Х. метафизика*. В кн. наиболее доступно представлено хайдеггеровское понимание метафизики. Ницше здесь последовательно прочитывается как философ, без оговорок ставимый в один ряд с такими мыслителями как Лейбниц, Кант и Гегель. Тем самым Ницше окончательно перестает казаться философом-поэтом или писа-

телем, высвечивающим экзистенцию*. Собранные в сборнике тексты свидетельствуют также о том, как изменялось понимание метафизики самим Х. В лекции «Воля к власти как искусство» еще дается позитивный образ метафизики, чему соответствует и установка по отношению к Ницше. Здесь Х. следует ницшевскому пониманию искусства как противодействия нигилизму и видит в Ницше союзника по мысли, что искусство должно «подготавливать и обособлять меры и законы исторически духовного здесь-бытия». Поскольку философия Ницше по его собственному свидетельству есть «перевернутый платонизм», она отвергается от закосневшей традиции и видит в искусстве подлинно метафизическую активность.

В лекции о «Вечном возвращении того же самого» (1937) знаменитые пассажи из «Заратустры» о «вечном возвращении» истолковываются Х. как предвосхищение его собственной концепции временности, однако Х. радикально дистанцируется от того, что он называет «ницшевской метафизической позицией». «Переворачивание платонизма не устраняет платонизм, но упрочиает его именно из-за видимости того, будто оно его устранило». Иному толкованию Ницше соответствует и иное понимание «метафизики»: теперь «метафизика» отождествляется с западной мыслительной традицией как мышлением вневременного наличия (*Präsenz*) и главным понятием этого мышления — понятием действительности. Ницше выступает теперь как мыслитель «конца метафизики»: с его философией метафизика вступает в стадию, в которой она оказывается противоположностью мышления, в котором речь идет о «другом начале» и которое должно поэтому вопрошающим образом противопоставить себя мышлению «первого начала». «Разбор» философии Ницше, совпадающий с размежеванием с ним («*Aus-einander-setzung*»), должен высвободить мышление дру-

ного начала и способствовать его приговору. Этой задаче посвящены лекции «Воля к власти как познание» и «Европейский нигилизм», а также носящая обобщающий характер лекция «Метафизика Ницше». В «Метафизике как истории бытия» и «Набросках к истории бытия как метафизике» Х. смещает акцент: речь теперь идет о том, чтобы истолковать западное мышление как всякий раз начинающуюся заново разработку опыта бытия, который остается неразрешенным и только и приводит метафизику в движение. История философии, предстает здесь, как у Гегеля, в качестве разрывания сущности философии.

Важнейшая из поздних работ Х. — «НА ПУТИ К ЯЗЫКУ» (1959). Это шесть текстов, пять из которых были текстами докладов, прочитанных между 1950 и 1959 и излагающих хайдеггеровские размышления на тему языка. В противоположность более ранним работам Х. о языке тексты, представленные здесь, ставят радикально новый акцент. Если прежде Х. пытался «привести к языку, что еще не было высказано», то теперь язык понимается как сфера, в которой поэтическое, т.е. открытие сущего, только и может произойти. Язык есть бытие человека; более того: то, что испытывается как «бытие» (*das Sein*), нуждается в языке, чтобы смочь осуществиться. Основная мысль формулируется уже в первом докладе, озаглавленном «Язык» (1950). Положение Х. гласит: «язык говорит» (*die Sprache spricht*). Тем самым Х. не имеет в виду, что язык есть анонимная речь, осуществляющая себя как бы через говорящего и умаляющая его до прослойки инстанции. Напротив, Х. утверждает, что всякое говорение всегда осуществляется уже в среде языка и, прежде всего, несказанного, принадлежащего языку: язык есть область возможности говорения, только частично представляющая себя в говорении. Говорение означает: «соответствовать» (*entsprechen*) языку и при-

нимать участие в нем как области возможности собственного сказа: «Мы говорим не только на языке, мы говорим из него». В этом смысле Х. называет язык «звучанием тишины». «Звучание» означает при этом «собранный призывание, которое собирает в призывании к себе», т.е. приводит говорящего в среду языка. А «тишина» есть это собиранье языка потому, что она есть не что иное, как покоящаяся в себе выразительность того, что может быть сказано.

В этой нетронутой выразительности говорение покоится тем более, чем тщательнее оно осуществляется как говорение. Хотя всякое говорение есть, по существу, «слушание языка», в поэзии это проступает наиболее отчетливо. Поэтому Х., размышляя о сути языка, вновь и вновь обращается к поэзии. Первые два текста кн. посвящены одному из стихотворений Георга Тракля, а четвертый и пятый истолковывают стихотворение Стефана Герге «Слово». Обобщающий характер носит заключительный текст «Путь к языку» (1959). К иному роду относится третий из текстов сборника — «Из разговора о языке» (1953-54), поводом к написанию которого послужила встреча с японским германистом по имени Тезука. Это не протокол состоявшейся беседы, а сочиненная, вымышленная беседа «между японцем и спрашивающим»; она нацелена на то, чтобы поместить поздние хайдеггеровские мысли о языке в контекст его мыслительного пути. Здесь концепция языка, развитая в «Бытии и времени», подводится под рубрику герменевтики языка, что дает Х. возможность связать теперь понятие «герменевтического» со своими более поздними мыслями о языке. «Герменевтическим» выступает теперь не истолкование здесь-бытия, а сам язык. Язык есть то, что дает понять.

Гюнтер Фигаль (Тюбинген)

☞ Разговор на проселочной дороге. М., 1991; Язык. СПб., 1991; Работы и размышления разных лет. М., 1993; Время и

бытие. Работы разных лет. М., 1993; О существе и понятии «фюсис»: Аристотель, «Физика», В-1. М., 1995; Феноменологическая и трансцендентальная философия ценности. Киев, 1996; Кант и проблема метафизики. М., 1997; Бытие и время. М., 1997.

- ☐ *Михайлов А.В.* Мартин Хайдеггер: человек в мире. М., 1990; Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991; *K. Löwith.* Denker in dürftiger Zeit (1953) // *Sämtliche Schriften.* Ten. 1984, №8; *W. Marx.* Heidegger und die Tradition. Stuttgart, 1961; *O. Pöggeler.* Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, 1963; *W.J. Richardson.* Through Phenomenology to Thought. Haag, 1963; *E. Tugendhat.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. В., 1970; *R. Schuermann.* Le Principe d'Anarchie. P., 1982; *F. Volpi.* Heidegger e Aristotele. Padova, 1984; *H.-G. Gadamer.* Heideggers Wege. Tübingen, 1983; *G. Figal.* Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Fr./M., 1988; *H. Ott.* Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Fr./M. — N.Y., 1988; *G. Figal.* Heidegger zur Einführung. Hamburg, 1992; *T. Kisiel.* The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkley, Los Angeles, 1993.

ХАЙЕК (Hayek) Фридрих Август фон (1899-1988) — австро-англ. экономист, автор многочисленных работ по политической философии, истории идей, эпистемологии* и методологии экономического знания. Лауреат Нобелевской премии по экономике (1974). Род. в Вене, изучал юриспруденцию и экономику в Венском ун-те. Учеба Х. пришлась на время расцвета австрийской экономической школы, среди своих учителей он выделял Ф. фон Визера и Мизеса*. После окончания учебы некоторое время состоял на государственной службе. В 1927 совместно с Мизесом основал Австрийский институт экономических исследований. В 1931 эмигрировал в Англию, преподавал в Лондонской школе экономики, с 1950 — проф. Чикагского ун-та, в 1962 вернулся в Европу, преподавал в ун-тах ФРГ и Австрии.

Х. был лидирующей фигурой неоавстрийской экономической школы;

в области экономических исследований его главные интересы относились к проблемам экономических циклов, теории денег и капитала. В 1930 он вел полемику по этим проблемам с господствовавшей в то время теорией Кейнса*. В отличие от последнего Х. всегда был противником государственного регулирования экономики (он даже полагал, что государство должно отказаться от регулирования эмиссии и обращения денег и разработал концепцию «денационализации денег») и считал рынок и конкуренцию наиболее совершенным механизмом координации хозяйственной деятельности.

В годы войны Х. опубликовал «Дорогу к рабству» (1944), один из самых знаменитых манифестов XX века в защиту свободного общества. Кн. многократно переиздавалась и была переведена на многие языки. В ней Х. показывает, как следование коллективистским, социалистическим идеям, стремление планировать экономическую и социальную жизнь приводит к тоталитаризму*. Альтернативой коллективистским и тоталитаристским тенденциям он считал восстановление и развитие программы либерализма, восходящего к идеям классического либерализма британского типа. Вовлеченный в дискуссии после выхода книги, Х. в послевоенные годы стал уделять политической философии и философии экономики не меньше внимания, чем конкретным экономическим исследованиям. Систематической разработке различных аспектов философии либерализма посвящены его труды «Индивидуализм и экономический порядок» (1948), «Составляющие свободы» (1960) и трехтомная работа «Право, законодательство и свобода» (1973-79).

Из работ Х. по истории идей наиболее важна «Контр-революция в науке» (1948). Этим названием он обозначает комплекс социально-конструктивистских и холистских идей, имевших пагубные последствия для понимания проблемы свободы цело-

века и природы общества. Их истоки Х. возводит к Сен-Симону и его ученикам по парижской Политехнической школе. Из этого круга пошли представления о возможности построения общества по заранее разработанному рациональному плану и последующего контроля за ходом его развития. Наиболее известные представители этих идей в XIX в., Конт и Маркс, по Х., стояли у начала тоталитарных идеологий, появившихся в XX в.

С 1950-х годов Х. развивает комплексную концепцию, в которой соединяются социальная-политическая философия либерализма, своеобразная теория рынка, эпистемология и методология экономического знания. В своих построениях он опирался на идеи Юма, Канта, Милля, Витгенштейна*, а также Поппера* и Полани*, с которыми его связывала многолетняя дружба. Наиболее оригинальными элементами этой концепции были теория общества как спонтанно складывающегося «расширенного порядка», понятие «рассеянное знание» и трактовка рынка как информационного механизма. Х. противопоставляет рационалистически-конструктивистскому взгляду на общество представление о том, что оно суть совокупность социальных институтов, практик и моральных традиций, складывающихся в спонтанных, не планируемых действиях людей. «Расширенный порядок» социальной жизни не является продуктом чьего-либо разума, он — результат стихийной эволюции и не может быть охвачен какой-либо рациональной схемой или планом. И вместе с тем он более эффективен и универсален, чем любая сознательно создаваемая социальная система. Особое место в этом расширенном порядке человеческого существования занимает рынок. Его Х. рассматривает как наиболее адекватный механизм координации действий миллионов людей, вовлеченных в хозяйственную жизнь, и одновременно как инструмент обмена знаниями.

Каждый участник хозяйственной деятельности в своих действиях и решениях использует разрозненные, фрагментарные, весьма индивидуальные и конкретные сведения экономического характера. Именно эту распыленную по множеству индивидов информацию Х. называет «рассеянным знанием», причем рассеянность этого знания представляет собой его сущностную характеристику, и его невозможно собрать вместе и вручить властям, вменив им в обязанность создание «продуманного порядка». Наибольших успехов достигает та система, которая наиболее полно использует эти рассеянные в обществе знания. Именно в использовании рассеянных знаний и состоит главное преимущество рыночной экономики перед другими способами координации хозяйственной деятельности. Рынок координирует действия участников путем выработки соответствующих сигналов — рыночных цен, которые и сообщают агентам нужную им для принятия решений информацию. Другим важным инструментом рынка является конкуренция, которая также является своеобразным когнитивным механизмом: отбирая лучшие индивидуальные решения участников, она является для общества в целом процедурой открытия нового. Х. столь высоко оценивает этот механизм, что проводит далеко идущую аналогию между рыночной конкуренцией и процессом научного открытия. Опираясь на эти идеи, Х. трактует экономическую науку как «метатеорию» — теорию о теориях, создаваемых людьми для уяснения того, как наиболее эффективно могут использоваться ограниченные ресурсы и средства для достижения экономических целей. Учитывая это, от экономических теорий нельзя ждать столь же точных объяснений и предсказаний, какие дают физические науки. Однако, считает Х., построенные на эволюционистских идеях экономические концепции допускают фальсификацию* и, следовательно, обладают эм-

пирической значимостью для объяснения «существенно сложных экономических феноменов».

И. В. Филатов

Конкуренция как процедура открытия // Мировая экономика и международные отношения. 1989, № 12; Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990, № 10-12; Пагубная самонадеянность. М., 1992; Частные деньги. М., 1996; The Constitution of Liberty. L., 1960; Studies in Philosophy, Politics and Economics. L., 1967; New Studies in Philosophy. Politics, Economics and the History of Ideas L., 1978.

ХАРИЗМА (от греч. *harisma* — дар благодати) — исключительная духовная одаренность человека, воспринимаемая окружающими как сверхъестественная сила.

Понятие *Х.* введено в современную социальную философию и социологию Вебером*. Носители *Х.* — герои, великие преобразователи, выступающие либо как провозвестники божественной воли, либо как носители идеи разума, либо как гении, идущие наперекор порядку вещей. Анализируя феномен власти*, Вебер выявил особый тип последней — харизматическую власть, отличную от власти *легальной*, основанной на законе, и *традиционной*, основанной на традиции и авторитете. Харизматическая власть — это власть «вождя», «фюрера», основанная на безоговорочном подчинении и поддерживаемая прежде всего верой в избранность властителя.

ХАРРЕ (*Harré*) **Гораций Ром** (р. 1927) — брит. философ. С 1954 работает в Оксфордском ун-те. Придерживается позиций научного реализма*, выступает против ограничения рациональности* только сферой дедуктивного рассуждения и исследует другие основания человеческого мышления, такие, как аналогюю, модели и метафоры. В духе научного реализма *Х.* проанализировал историческую смену метафизических представлений о материальном мире, в частности переход от механистической картины

мира XVII в. к картине материальной субстанции XIX в., существенные особенности которой состоят в понимании материи как мира изменений, сил, потенциалов и энергий. По *Х.*, научный прогресс состоит не в смене парадигм, как доказывал Кун*, а во все более глубоком понимании мира. В этом процессе существенную роль играет развитие технологии — прогресс в создании научных инструментов, позволяющих экспериментально подтверждать построенные главным образом с помощью аналогий научные теории. В соответствии с этим *Х.* считает, что научный реализм более адекватно описывается в терминах создания новых материальных вещей (которые в меньшей степени, чем знания, подвержены изменению), чем в терминах нахождения новых истин, которые впоследствии неизбежно будут модифицированы. В отличие от физических наук, исследующих одну независимо существующую реальность — материальный мир, социальные науки и психология имеют дело, по *Х.*, с двумя достаточно автономными мирами — материальным миром и символическим миром, т.е. миром человеческого общения, где важнейшую роль играет языковое общение. Человеческие существа трактуются *Х.* в рамках психологии не как индивиды, а как члены человеческих общностей, коллективов. В развиваемой *Х.* социально-психологической теории он опирается на идеи Л.С. Выготского и позднего Витгенштейна*.

Theories and Things. L., 1961; Social Being. Oxford, 1979; Personal Being. Oxford, 1983; Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxford, 1986.

ХАРТМАН (*Hartman*) **Джеффри** (р. 1929) — амер. философ, литературовед и поэт. Проф. англ. и сравнительного литературоведения Йельского ун-та. Наследуя пафос и стиль философской эссеистики XIX-XX веков, *Х.* восстанавливает в правах идею философского произведения искусства, которое представляется осуществ-

влиянием «философской критики», достижимой путем саморефлексии литературной критики. Первым шагом на этом пути, по Х., должно стать преодоление традиционного разграничения первичного (литературного) и вторичного (критического) текстов с целью освобождения письма* как процесса проведения различия между равноправными прочтениями. Х. считает, что, поскольку это преодоление не может быть последовательным, критика не может не быть догматичной. Лишь благодаря «символическому» (в отличие от «паразитического») отношению к литературе критика способна иным образом воспроизводить ее «странность». Задача критики, по Х., не стремиться к неосуществимому полному прояснению текста, а вводить читателя в прерывистую последовательность текстов и тем самым служить формой вхождения литературы в социальный контекст.

☞ *Beyond Formalism*. New Haven, 1970; *Criticism and the Wilderness*. New Haven, 1980; *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophie*. Baltimore, L., 1981; *The Unremarkable Wordsworth*. Minneapolis, 1987.

ХЕЙЗИНГА (Huizinga) Йохан (1872-1945) — нидерл. историк и теоретик культуры. Проф. кафедры всеобщей истории в Гронингском (с 1905) и Лейденском (с 1915) ун-тах. Х. внес много нового в понимание предмета и метода исторической науки. Тематика исследований Х. (миф*, роль фантазии в истории цивилизации) сближает его с такими мыслителями как Марсель Мосс и Леви-Строс*. Обращение к социальной психологии, исследование ментальности средневековой жизни позволяют видеть в нем непосредственного предшественника школы «Анналов» во франц. историографии.

Для Х. характерен интерес к переломным, «зрелым и нагламывающимся» эпохам, где сталкиваются традиции с обновленческими тенденциями в жизни общества (напр., Реформация, Ренессанс, ситуация в Нидерландах в XVII в.).

Не без влияния Шпенглера* Х. обращается к проблеме типологии культуры, морфологическому анализу культурно-исторических эпох. Х. обращается к изучению утопий в истории цивилизации — этих «вечных тем» мировой культуры (мечта о «золотом веке», буколический идеал возврата к природе, евангельский идеал бедности, коренящийся в древнейших пластах культуры рыцарский идеал, идеал возрождения античности и др.).

Особое значение в возникновении и развитии мировой культуры Х. придает игре*. Игра — основа человеческого общежития в любую эпоху. Ее цивилизационная роль — в следовании добровольно установленным правилам, в обуздании стихии страстей. Х. подчеркивает анти-авторитаризм игры, допущение возможности иного выбора, отсутствие гнета «серьезности» — фетишистских представлений.

Критика *массовой культуры*, с которой Х. выступил в 30-40-е годы, перекликается с соответствующей критикой у Ортеги-и-Гассета*, Ясперса*, Марселя*.

Причины кризиса западной цивилизации Х. видит в тенденциях к иррационализму и интуитивизму* в философии и общественной жизни, в культе мифа, особенно в современной ему Германии. Свидетель тоталитарных режимов, Х. подчеркивает, что в XX в. история сделалась орудием лжи; от имени «истории» воздвигаются «кровожадные идолы, которые грозят поглотить культуру». История подменяется демагогическим смешением религии, мифологии и науки. Х. сохраняет глубокую веру в возможность истории как объективного знания и в нравственную миссию исторического познания как одной из форм преодоления человеком пределов своей жизни, трансцендирования своих возможностей.

Понятие культуры для Х. связано прежде всего с самосознанием свободного, нравственно ответственного ин-

дивиды как члена человеческого коллектива. Высокий уровень культуры в ту или иную эпоху обеспечивается равновесием между духовными и материальными ценностями: не «абсолютной» высотой, достигнутой культурой либо отдельным ее фактором (религией, политикой, правом и др.), а согласованностью культурных функций, положительно сказывающейся на прочности структуры, на стиле и ритме жизни данного общества.

Г. М. Тавризян

☞ Осень средневековья. М., 1988; *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. М., 1992; *In de Schaduwen van Morgen*. Haarlem, 1935; *Homo Ludens*. Haarlem, 1938; *Nederlands beschaving in de 17-e Eeuw*. Haarlem, 1941.

ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg)

Ханс-Эдуард (р. 1904) — нем. философ. Интересы Х. сосредоточены в области философской антропологии*. Человек понимается Х. как существо, способное к объективности. Объективность выражается в актах деятельности. Человек, по Х., — существо постоянное и охватывающее постоянство, способное понять смысл и обязанное задать вопрос о смысле. Человек — существо телесное, могущее жить в обществе и связанное с обществом, существо открытое для ничто и для бесконечности. Отсюда вытекают три основных способа поведения: объективное, необъективное и утилитарное. Человек свободен в принятии решения в пользу одного из этих способов, однако, будучи вынужденным принимать решение, он одновременно принуждается и к свободе. Х. ставит перед собой задачу соединения эволюции и учения о религиозном сотворении мира. При этом он критикует современный *эволюционизм*. Х. признает наличие в эволюции лишь кондициональных связей и отрицает каузальность. Причинно обусловленными, согласно Х., могут быть только отдельные факторы процесса эволюции. Эволюционизм, утверждающий наличие каузальных связей, несовместим с учением о сотворении

мира, тогда как исторические теории эволюции с ним сочетаются. Сотворение в метафизическом смысле, согласно Х., — это создание некоторого сущего из *ничто*: творец для своего творения не нуждается во внешних предпосылках. Сотворение в этом смысле не является вмешательством в процессы изменения и развития.

☞ *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, 1957; *Evolution und Schöpfung*. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins. München, 1963.

ХЕССЕ (Hesse) Мэри Бренда (р. 1924) — брит. философ и историк науки. В 1951–59 работала в Лидском и Лондонском ун-тах, с 1960 — проф. Кембриджского ун-та. Х. выступает как против узкого эмпиризма и редуccionизма* логических позитивистов, так и против релятивизма* историко-методологической концепции радикального изменения значения терминов теории при переходе от одной парадигмы* к другой (Кун*, Фейерабенд*). Предложенная ею эпистемологическая теория истины исходит из принципа отсутствия каких-либо привилегий для любой (включая последнюю, господствующую в настоящее время) теории. В каждой научной теории выделяется некоторое множество высказываний наблюдения, которые признаются истинными соответствующим научным сообществом* на основании общего согласия (консенсуса*) и в соответствии со сложившейся лингвистической практикой. Большинство истинных высказываний наблюдения переводимы из одной научной системы в другую с сохранением их значений истинности. Теоретические высказывания получаются путем индуктивных выводов из истинных высказываний наблюдения, и им приписываются значения истинности, соответствующие степени веры в них, определяемой индуктивными процедурами и аксиомами теории вероятности.

В соответствии с этим, считает Х., основная цель науки состоит в аккумуляции прагматически успешно

применяемых истинных высказываний, дающих нам возможность все лучше ориентироваться в окружающем мире и управлять им. В подходе Х., таким образом, сочетаются реалистические, прагматические и инструменталистские моменты. Вместе с тем она полагает, что, хотя научная теория способна давать успешные фактуальные предсказания, из этого не следует, что законы науки является утверждениями необходимости, обеспечивающими постепенное приближение конкурирующих онтологий* к описанию истинной сущности мира. В своих работах Х. отстаивает необходимость тесного взаимодействия истории науки и философии науки, однако при этом она отвергает целесообразность создания «историко-философской теории науки» и настаивает на необходимости разделения труда между историками и философами науки. По ее мнению, понимание задач истории науки, сводящееся только к изучению интеллектуального развития научного знания, слишком ограничено и требует дополнения в исследовании социальных, экономических и политических факторов, влияющих на когнитивные аспекты науки. В силу этого историко-научное исследование неотделимо от задач общей исторической науки, а основная задача философии науки состоит в исследовании природы истины и рациональности* в науке.

☞ Science and the Human Imagination. L., 1954; Models and Analogies in Science. L., 1963; The Structure of Scientific Inference. L., 1974; Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. Bloomington, L., 1980.

ХИНТИККА (Hintikka) **Якко** (р. 1929) — финский логик и философ, ученик Вригта*. Работал в Стэнфордском и Хельсинкском ун-тах, в 1970 избран членом Академии Финляндии, проф. ун-та Флориды, член Американской академии наук и искусств, входит в состав редколлегий ряда международных и национальных журналов по философии и логике.

Для философских воззрений Х. характерны неприятие и критика неопозитивизма*. На основе предложенной им концепции глубинной и поверхностной информации Х. последовательно отстаивает идею об активном характере человеческого познания, о том, что математические и логические истины несут информацию о реальной действительности. Он является принципиальным противником и критиком инструменталистского подхода в гносеологии, особенно в анализе научного знания. В подходе Х. к решению философских проблем преобладают черты реализма и материализма, в частности научного реализма*. Общеизвестен вклад Х. в логику и эпистемологию*. Им разработан метод модельных множеств и дистрибутивных нормальных форм, который является эффективным средством построения доказательств полноты логических систем; построена теоретико-игровая интерпретация логики, в частности, предложена новая трактовка логических кванторов, основанная на понятии взаимодействия субъекта и реальности. Х. принадлежат важные результаты в разработках семантики возможных миров* для неклассических логик, в теории пропозициональных установок*, в эпистемической логике и логике вопросов.

☞ Логико-эпистемологические исследования. М., 1980; Models for Modalities. Dordrecht, 1969; Logic, Language-Games and Information. Oxford, 1973; Knowledge and the Known. Dordrecht, 1974; The Semantics. Amsterdam, 1976.

ХОЛИЗМ (от греч. holos — целый) — методологический принцип целостности, сформулированный южноафриканским философом Я. Смэтсом в 20-е годы. Выражается в формуле «целое больше, чем сумма его частей». Х. свойственен целому ряду концепций развития, воспринявших, в частности, идеи «творческой эволюции» Бергсона*, «философии процесса» Уайтхеда*. Исходя из идей биологического витализма* и специальной теории относительнос-

ти, Смэтс трактовал целое как центральное понятие философии, синтезирующее в себе объективное и субъективное, материальное и идеальное. Высшая форма органической целостности — человеческая личность. По Смэтсу, целостность как органическая мировая субстанция нерасчленима и непознаваема, а в отличие от другого аспекта сущего — механической структурности, являющейся предметом науки. Х. противостоит как механицистской, так и антропоморфистской интерпретации реальности. Определенная расплывчатость и метафоричность принципа Х. не помешали его популярности. Идеи Х. развивали А. Ломан, А. Мейер-Абих, Дж. Холдейн, на принципе Х. построен ряд фундаментальных положений философии науки* (тезис Дюзма-Куайна*, тезис Куна-Фейерабенда).

ХОЛТОН (Holton) Джеральд (р. 1922) — амер. историк и философ науки. Преподавал в Гарвардском ун-те. Наибольшую известность получила его концепция «тематического анализа науки», призванного дополнить стандартный анализ логической структуры научного знания. Согласно Х., «тематический анализ» позволяет находить в развитии науки определенные черты постоянства, непрерывности, инвариантные структуры, которые воспроизводятся даже в изменениях, считающихся революционными. Эти инварианты Х. обозначает понятием «тема». «Темы» включают в себя обобщенные модели, фундаментальные понятия, определяющие постановку проблем и способы их решения. Они также влияют на предпочтения, отдаваемые ученым той или иной гипотезе или теории. Являясь источником творческой интуиции, связанной с фазой зарождения новых идей, «темы» направляют воображение ученого, ограничивая выбор допустимых гипотез. Функция «тематического анализа» во многом родственна структурному анализу, применяемому в гуманитарных на-

уках (в частности, в фольклористике и антропологии), что, по мнению Х., может привести к обнаружению глубинных черт сродства между естественным и гуманитарным мышлением. Тематический репертуар мышления весьма устойчив и не слишком разнообразен (в физике, напр., Х. насчитывает не более сотни тем). Смысловые корни тем восходят к античности, а нередко и к пластам мифологического мышления. Как правило, темы образуют дуальные оппозиции (атомизм-континуализм, редукционизм-холизм, иерархия-единство и т.п.), что приводит к принципиальному противостоянию построенных на них теоретических систем. Значительное внимание в работах Х. уделяется также морально-этическим проблемам, связанным с современной наукой и техникой.

▣ Тематический анализ науки. М., 1981; Что такое «антинаука» // Вопросы философии. 1992, № 2; Thematic Origins of Scientific Thought. From Kepler to Einstein. Cambridge, Mass., 1973; The Scientific Imagination: Case Studies. Cambridge, Mass., 1978.

ХОМСКИЙ (Chomsky) Ноам (р. 1928) — амер. лингвист, основоположник генеративного направления в лингвистике. С 1955 преподает в Массачусетском технологическом институте. Основной его вклад в лингвистику и философию языка* заключается в разработке трансформационной порождающей модели языка, основанной на формализации понятия «правило грамматики» как аналога аксиом и правил логического вывода в логических формальных системах и на понятии «правило интерпретации» (сходного с соответствующими понятиями математической теории моделей и с «постулатами значения» Карнапа*) для естественного языка. Им также обоснована концепция «универсального грамматического ядра» — набора правил, общих для всех человеческих языков. Грамматика конкретного языка определяется как реализация того или иного набора парамет-

ров, предопределяющих все существенные свойства языка. Х. доказывает, что это универсальное грамматическое ядро *врождено* человеку (в связи с этим свою теорию он также называет *картезианской лингвистикой*). В методологическом плане исследования Х. ориентированы не на накопление лингвистического материала ради накопления, а на объяснение явлений языка и речи в рамках целостной философской концепции.

☞ Язык и мышление. М., 1972; Аспекты теории синтаксиса. М., 1972; Cartesian Linguistics. N.Y., 1966; Reflections on Language. N.Y., 1975; Rules and Representations. N.Y., 1980.

ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) **Макс** (1895–1973) — нем. социолог, философ, один из основателей Франкфуртской школы*.

Согласно Х., философия в XX в., должна помочь индивиду выстоять под натиском тотальности, уклониться от тех форм организации, которые навязываются авторитарными режимами. При этом Х. решительно отвергает концепцию революционного вмешательства. Все виды практики в тотально интегрированном обществе характеризуются иррациональностью; единственным неотчужденным видом труда остается критическое мышление, которое не просто воздвигает на политическую жизнь, но само является по преимуществу политикой. *Не-тождественность* между всеобщим и особенным может осуществиться первоначально именно в критической теории*, пробивающей брешь в «универсальной связи ослепления». Критическая теория должна стать адекватной современности философией.

В философской эволюции Х. можно выделить три этапа. Первый связан с формированием критической теории в традиции неомарксизма*, второй — с отдалением от марксизма и совместной с Адорно* работой над «Диалектикой просвещения», третий — с разработкой «негативной теории» и возвращением к приватным опытам.

Наиболее сильное влияние на творчество Х. *первого периода* оказали учения А. Шопенгауэра и К. Маркса. Духовное развитие Х. в то время определялось общением с молодыми интеллектуалами, группировавшимися вокруг возглавлявшегося им Франкфуртского института социальных исследований (Маркузе*, Ф. Поллок, Фромм*, Адорно и др.). Х. ставит в начале 30-х годов задачу разработки теории общественного процесса современной эпохи с целью определения возможностей «праведной жизни» на основе анализа экономических структур и культурных феноменов. Наиболее значительное сочинение тех лет — статья «ТРАДИЦИОННАЯ И КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ» (1937). В отличие от науки философия не имеет точного ориентира и масштаба, задаваемого существующим обществом. Ее роль заключается в противостоянии наличному, в новом прочтении привычного, традиционного. Осознание общественной функции философии означает, что сама философия должна быть модифицирована: теория, конструирующая образ целого, не может сохранять форму системы уже потому, что само это целое находится в процессе постоянного изменения.

Второй период творчества Х. связан с эмиграцией Франкфуртской школы из нацистской Германии в США. В эмиграции критический настрой теоретиков школы значительно радикализовался. Марксистский анализ, акцентирующий политико-экономические механизмы господства, был признан малоэффективным для объяснения современного «прогресса». В совместном с Адорно программном труде «ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ» (1947) Х. осуществляет принципиально иную мыслительную операцию: анализ внеэкономических, метафизических структур власти*, начиная с подчинения внешней природы и кончая формированием буржуазной «самости» как субъекта власти. Господство выражается через тождественность, которая является харак-

терной чертой всей западной культуры — от олимпийской мифологии до культурной индустрии.

Третий период в творчестве Х. наименее изучен. В своем духовном завещании «ЗАМЕТКИ С 1950 ПО 1969 И СУМЕРКИ» (1974) он не просто воспроизводит пессимистические мотивы философии Шопенгауэра. Не народы и классы, а индивиды составляют конкретную историческую реальность. Они могут объединяться, но только из чувства солидарности — все они должны страдать, они умирают, они есть конечные сущности. Эту солидарность поддерживает надежда,

что наше существование в этом мире — не последнее и абсолютное, что свершится справедливость и убийца не будет больше справлять торжество над жертвой. Смысл негативной теологии заключается в утверждении, что Абсолют не познается позитивно, но присутствует в нашем страстном желании.

☞ (совместно с Т. Адорно) Диалектика просвещения. М., 1997; *The Eclipse of Reason*. N.Y., 1947; *Dialektik der Aufklärung* (mit *Th. Adorno*). Amsterdam, 1948; *Sociologica*. 2 Bde. (mit *Th. Adorno*). Fr./M., 1962; *Kritische Theorie*. Bde. 1-2. Fr./M., 1968.

Ч

ЧОРАН (Ciogan) **Эмиль** (1911-1995) — франц. литератор. Род. в Румынии в семье греческого священника, мать — венгерского происхождения. С 1937 жил и работал в Париже. Писал сначала по-румынски, а с конца 40-х — по-французски. Благодаря остроте и нетривиальному скептицизму своей мысли Ч. снискал славу современного Монтеня. На творчество Ч. повлияла многолетняя дружба с Эженом Ионеску и Мирча Элиаде, придавшая его эссе яркий парадоксализм, с одной стороны, и религиозно-мистическое измерение, с

другой. Убежденность в абсолютной бессмысленности экзистенции* не мешала Ч. оставаться мистиком, а уничтожающая критика христианства не делала его атеистом.

☞ La tentation d'exister. P., 1956; Essai sur la pensée réactionnaire. A propos de Joseph de Maistre. Montpellier, 1957; La chute dans le temps. P., 1964; Ecartèlement. P., 1969; Valéry face à ses idoles. P., 1970; Écartèlement. P., 1979.

☞ Зонтаг С. «Думать наперекор себе»: Размышления о Чоране // Она же. Мысль как страсть. Избранные эссе 1960-1970 годов. М., 1997.

Ш

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875-1965) — нем.-франц. мыслитель, этик. Получил разностороннее образование в ун-тах Страсбурга, Берлина, Парижа. С 1899 — доктор философии, с 1900 — доктор теологии, с 1913 — доктор медицины. В 1928 был удостоен премии Гёте, в 1952 — Нобелевской премии мира. Ш. приобрел известность как концертирующий органист, музыковед. Его исследования творчества И.-С. Баха способствовали возрождению интереса к музыке великого композитора и оказали влияние на современный стиль ее исполнения. Ш. также занимался анализом критериев оценки индивидуального стиля художника и проблемами взаимодействия различных видов искусства. Мировоззрение Ш. складывалось под влиянием философии жизни*, а также учения Шопенгауэра о сострадании. Подобно Шопенгауэру, он искал путь избавления от страданий, наполняющих жизнь человека, но видел его не в отказе от воли, а в высшем, пронизанном гуманизмом волеизъявлении. Связь человека с миром достигается не путем познания, а посредством переживания мира. Картезианскому «я мыслю, следовательно, существую» Ш. противопоставляет положение «я есть жизнь, желающая жить среди жизни», из которого выводит требование преклонения, благоволения перед жизнью, ее сохранения и совершенствования. Стремление сохранять и развивать всякую жизнь призвано, по Ш., стать основой этического обновления чело-

вечества, выработки норм универсальной космической этики. Свой принцип благоволения перед жизнью Ш. дополняет утверждением о божественном происхождении человеческого духа. Пытаясь сочетать натуралистическое обоснование философии жизни с теистическим мировосприятием, Ш. предлагает заменить старый рационализм новым, мистическим, согретым верой в святость жизни. В учении Ш. этика органично сливается с философией культуры*. Критерием развития культуры Ш. считал уровень гуманизма, достигнутый обществом, и видел свою задачу в создании философски обоснованного и практически применимого оптимистического мировоззрения, способного утвердить человеческую личность в условиях дегуманизирующей цивилизации и восстановить ее творческую активность.

☞ И.-С. Бах. М., 1964; Культура и этика. М., 1973; Благоговение перед жизнью. М., 1992; Kulturphilosophie. Bde. 1-2. München, 1923-29.

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874 - 1928) — нем. философ и социолог, один из основателей философской антропологии*, аксиологии* и социологии знания*.

Философская эволюция Ш. весьма сложна. Будучи учеником Эйкена*, Ш. сначала обращается к изучению принципов и методов логики и этики, а также их взаимоотношений между собой. В начале XX в. входит в круг последователей Гуссерля*. Опираясь на методы феноменологии*, Ш. пы-

тается обосновать этику и религию. Это должно было позволить преодолеть формализм этики Канта и неокантианства* и постичь царство объективных ценностей, понятых как феноменальные данности, обладающие априорностью. Однако в отличие от Канта, априорность Ш. рассматривает не как формальную, а как материально-экзистенциальную. Поэтому и феноменологическая редукция у Ш. оказывается не способом постижения чистого сознания, а экзистенциальной сопричастностью бытию. Личность, отличаемая им от эмпирического индивида, является носителем ценностей, которые постигаются благодаря любви, направленной на личность и представляющей собой интенциональное переживание. Среди актов переживания ценностей Ш. выделяет вчувствование, сочувствие, любовь и ненависть. Раскрывая сущность и формы симпатии, Ш. проводит различие между подлинными и неподлинными актами симпатии; к первым он относит любовь как встречу и соучастие в жизни другого, ко вторым — симпатию, нарушающую экзистенцию другой личности. Идея Бога рассматривается Ш. как высшая ценность, а любовь к Богу — как высшая форма любви и фундаментальный феноменальный акт. Переживание ценностей — не психический, а космический акт. Такая трактовка природы ценностей обуславливает трагичность мировоззрения Ш., ибо для него трагичность не есть лишь эстетический феномен, а существенный момент всего универсума. Она присутствует в вещах, людях, во всем космосе через их соотносительность с ценностями. Одно из условий проявления трагичности бытия — время, в котором все возникает и умирает. В связи с этим перед Ш. встает проблема историчности* бытия, его временности и взаимоотношений с миром вечных ценностей. Трагический характер мировоззрения Ш., усугубленный распадом единой европ. цивилизации в первой мировой войне, по-

явлением многообразных националистических движений, нашел свое выражение в его стремлении осмыслить отягощенность культуры витально-инстинктивными факторами — предрассудками и влечениями.

Ш. строит философию культуры, исходя из основоположений философии жизни*. Всякий человеческий акт двойствен: он одновременно и духовен, и витален. Поэтому он может быть направлен или на духовное, или на витальное содержание. В соответствии с этим Ш. вычленяет область *реального* — область витальных инстинктов, влечений, потребностей и область *идеального* — царство истин, идей и ценностей. Из трех изначальных витальных влечений (голода, полового влечения и инстинкта власти) Ш. выводит формы социальности (хозяйство, институт брака и государство). «Реальная социология», или социология базиса, должна раскрыть то, как витальные влечения кристаллизуются в определенных социальных институтах; анализ влечений — предмет философской антропологии. Социология культуры, или социология надстройки, стремится раскрыть закон, которому подчинена область идеального. Это — закон смыслополагания. Вычленение двух сфер — сферы реального и идеального, согласно Ш., является не методологическим, а онтологическим, однако в жизни существуют различные переходы между ними. Такова, напр., техника, возникновение которой зависит от экономических, правовых и научных факторов. Для Ш. возникает трудная задача показать, что же зависит в каждом явлении от реально-социологических факторов и что обусловлено автономным самораскрытием духа. Подчеркивая взаимодополнительность каждого из этих подходов, правомерность и важность наряду с социологическим подходом к духовным феноменам имманентно-смыслового подхода, Ш. не ставит вопроса об их субординации. Поскольку каждый феномен человеческой жизни пред-

ставляет собой единство витальных и духовных начал, постольку для Ш. речь может идти лишь о том порядке или последовательности, в какой эти реально-социологические или духовно-культурные факторы включаются в человеческую историю. Сочетание реальных и культурных факторов различно в религии, метафизике* и науке, причем религия трактуется Ш. как необходимый компонент всякого знания.

Социология знания является частью социологии культуры. Критикуя социализм*, представленный, в частности, в школе Дюркгейма*, Ш. считает, что нельзя объяснить социологически содержание и предметность знания. Объяснить социологически, т.е. показать обусловленность структурой общества, можно лишь выбор предметов знания и формы познавательных актов, в которых реализуется знание. Возникновение науки Ш. связывает с новой структурой влечений, присущей городскому бюргерству, а именно волей к власти* над природой и душой. Тем самым наука отождествляется Ш. с технической инженерией над природой и социальной инженерией над человеком, а научное знание — с технико-инструментальным знанием. В его социологии знания много элементов вульгарного социализма, особенно при объяснении классовой обусловленности различных мировоззрений. Так, мировоззрение правящего класса он связывает со спиритуализмом и идеализмом, подчиненного класса — с материализмом, эмпиризмом и индуктивизмом. Вокруг Ш. возник кружок нем. социологов, которые изучали различные формы кооперации в духовной жизни прошлого (Ландсберг, Плеснер*, Л. Шпиндлер). Дуализм между идеальным и реальным мирами, отстаиваемый Ш., нашел выражение в незавершенной работе по философской антропологии «Положение человека в космосе» (1928), где дух мыслится не просто как высший принцип, определяющий сущность человека, но и как выражение надвительного

и антивитального предназначения человека. Дух, одним из проявлений которого оказывается уже сама жизнь, включает в себя наряду с созерцанием идей многообразные эмоциональные проявления человека (любовь, раскаяние, благоговение, отчаяние, свободное решение и др.). Средоточием духовных актов, по Ш., является личность, в которой дух обнаруживает себя. Одна из важнейших способностей духа — объективность, т.е. способность бескорыстного, непредвзятого постижения предметов в их собственном бытии. Человек, будучи духовным существом, свободен от витальной зависимости и открыт миру. В этом кардинальное отличие человека от животного. Дух предстает как нечто, противоположное жизни, как способность к созерцанию вечных, абсолютных ценностей. В человеке происходит противоборство духа и витальных влечений, жизненных инстинктов. Чем выше поднимается человек в своем духовном развитии, тем жизненно слабее он становится. Всепостигающий, но немощный дух оказывается сущностью человека. Трагическое мировоззрение Ш. находит свое выражение в подчеркивании моши духа в царстве идей и его немощи в реальной жизни, в которой господствуют инстинкт, влечения и побуждения. Лишь в той мере, в какой дух укореняется как в своей подпочве во влечениях и инстинктах, он может приобрести характер созидательной исторической силы, но изначально у духа нет никакой энергии. Становление человека как духовного существа есть одновременно осуществление божественного в человеке; акт любящего созерцания абсолютных сущностей есть одновременно проявление акта божественной любви. Тем самым философская антропология оказывается религиозной антропологией.

А. П. Огурцов

- ☞ Избранные произведения. М., 1994; Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1989; О феномене трагического // Проблемы он-

тологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988; *Der Formalismus in der Ethik und materielle Werthetik*. Halle, 1916; *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig, 1921; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig, 1926; *Schriften aus dem Nachlass*. Leipzig, 1933.

ШИЗОАНАЛИЗ — термин, используемый Делёзом* и Гваттари* в их совместной работе «Капитализм и шизофрения» (1972-1980) для обозначения их собственной исследовательской методики. Делёз и Гваттари выдвигают в этой работе два радикальных тезиса: (1) любым типам человеческой коллективности предшествуют маргинальные группы, (2) язык представляет собой несущественную часть неязыкового поля, состоящего из «машин желания». Мир желания, прославляемый Ш., — это мир, где все возможно. Он приравнивается к миру особого рода шизофренического опыта, нетождественного клиническим формам шизофрении. «Состоявшимися шизофрениками» называются философы и писатели, перешедшие предел, удерживающий производство желания на периферии общественного производства, и тем самым делающие один вид производства тождественным другому. В рамках Ш. философия, как и шизофрения, — это процесс, а не цель, производство, а не выражение. Социальный анализ классовой структуры оказывается второстепенным по отношению к логике самого желания: он ограничивается «предсознательным интересом», тогда как желание относится к более глубокому, бессознательному плану. Буржуазия рассматривается при этом как единственный класс капиталистического общества, которому противостоит не пролетариат, а «группа в слиянии» (термин Сартра*), или «состоявшийся шизофреник» — большой пролетарий, чем сам пролетарий и одновременно больше буржуа, чем сам буржуа. Революционный потенциал общества сосредоточивается поэтому на полюсе маргинальных групп, а не

на полюсе классов. Ш. резко критичен по отношению к психоанализу*, который сам востроен в существующие технологии власти*.

☞ *G. Deleuze, F. Guattary. Capitalisme et schizophrénie*. V. 1. *Le anti-Oedipe*. P., 1972; V. 2. *Mille Plateaux*. V.2. P., 1980.

ШЛИК (Schlick) **Мориц** (1882-1936) — нем.-австр. философ, один из лидеров логического позитивизма*. Род. в Берлине, в 1904 защитил диссертацию по физике под руководством Планка* в Берлинском ун-те, однако вскоре отошел от физики и увлекся философией. С 1911 преподавал в ун-тах Росток и Киля, в 1922 возглавил кафедру философии Венского ун-та, в 1936 на пути в ун-т был убит студентом. Наиболее значим венский период жизни Ш., когда он был организационным и идейным лидером знаменитого Венского кружка*.

В центре интересов Ш. стояли проблемы эпистемологии* и философии науки*. Его естественнонаучная подготовка повлияла на то, что уже в начале своей деятельности он занял критическую позицию по отношению к господствовавшему в то время в нем. ун-тах неокантианству*, опираясь в этом первоначально на идеи Маха* и Пуанкаре*. В первых книгах «Пространство и время в современной физике» (1917) и «Общая теория познания» (1918), Ш. подверг систематической критике кантианские идеи, прежде всего допущение о существовании синтетических априорных суждений. Во всех случаях, когда суждения формулируются как логически необходимые истины, доказывал Ш., они имеют аналитический характер, когда же они имеют отношение к реальности, они являются эмпирическими, т.е. апостериорными суждениями. В Вене под влиянием дискуссий с Витгенштейном*, а затем Карнапом* у Ш. сформировались еще более последовательные эмпирицистские позиции. Все научное знание является «уплотнением» и обобщением «чувственно данного», составляющего единствен-

ный и последний фундамент знания. Он занял критическую позицию по отношению к метафизике*, все большее значение стал отдавать лингвистической постановке проблем. В целом его взгляды выражали ранний и весьма радикальный вариант логического позитивизма. В отличие от коллег по Венскому кружку, сосредоточившихся лишь на философии науки, Ш. глубоко интересовался также проблемами этики. Как и в эпистемологии, он разделял здесь традиции эмпиризма. Вводя различие познания и переживания, Ш. полагал, что познаваемые законы не предписывают нам какого-то определенного порядка действий и потому не противоречат свободе. Критериями поведения являются чувства желания и нежелания; свободный в нравственном отношении человек — тот, кто действует без принуждения, руководствуясь своими желаниями. Образцом такого действия для Ш. выступала игра*, в которой он видел воплощение свободного действия, сопровождаемого чувством радости.

□ Поворот в философии. О фундаменте познания // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993; Allgemeine Erkenntnislehre. B., 1918; Fragen der Ethik. W., 1930; Gesammelte Aufsätze. W., 1938.

ШМИТТ (Schmitt) Карл (1888–1985) — нем. юрист, правовед и теоретик государства. Ш. неоднократно менял свои позиции (утверждая, что содержание правовых норм исторически конкретно, а потому находится в зависимости от политической ситуации той или иной эпохи). Понятие права Ш. подчинял понятию государства, но государство, в свою очередь, имеет, по Ш., своей предпосылкой более фундаментальное понятие — понятие *политического* (*das Politische*). Политическое определяется размежеванием, готовностью к борьбе и борьбой, способностью к принятию решения и решимостью. Политическому как сфере изначального конфликта соответствует исходное, коренящееся

в самой природе человека, различие — друг/враг (*Freund/Feind*). Данное различие лежит в основе всякого политического действия, отрицание же этого различия делает политическое действие невозможным. Парламентаризм и либерализм, затуманивающие это основополагающее различие или не желающие его проводить, повинны в стагнации и деградации политической и духовной жизни. Либералистской неспособности к принятию решений Ш. противопоставляет свой «децизионизм» (от лат. *decisio*); логическим следствием этой теории стало непосредственное участие Ш. в 1933–34 в работе юридической машины нацистской Германии.

Политические понятия Ш. рассматривает как секуляризированные теологические понятия, историческая трансформация базисных политических и правовых категорий выступает у него поэтоу в контексте трансформации теологии. Так, теизму соответствует понятие суверенитета, воплощенного в фигуре монарха, а деизму — идея правового государства, в котором сувереном объявляется «народ». Секуляризация сопровождается утратой *трансценденции* и ведет, в конечном итоге, к атеизму и анархизму. Однако поскольку секуляризация уже состоялась, и понятию суверенитета нельзя вернуть смысл, какой оно имело в рамках теистического мировоззрения, единственным прибежищем политической теологии современности становится миф*. Если для либерализма отправной точкой является баланс властей, а носителем суверенитета — «народ» (хотя на деле власть принадлежит отдельным группам), то опорным понятием «децизионизма» выступает «борьба за решение» (*Entscheidungskampf*), а истинным сувереном — *национальное*. Последнее не сводимо к тем или иным составляющим народ группам, но представляет собой первоначало, энергию, принцип, позволяющий определенному политическому субъекту (а

именно — национальному государству) прийти к самому себе, жестко и однозначно отделив себя от другого («врага»).

Отдельные положения противоречивого наследия Ш. сделались во второй половине XX в. инспирирующим источником для различных представителей современной политической философии, независимо от того, являлись ли они его адептами или критиками.

§) Понятие политического // Вопросы социологии Т. I. № 1. М., 1992; Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München, 1922; Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. München, 1923; Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar/Genf/Versailles 1923-1939. Hamburg, 1940.

□) Ch. Graf von Krorow. Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Stuttgart, 1958.

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880-1936) — нем. философ и историк. В системе «морфологии культуры», разработанной Ш., можно различить влияние некоторых идей А. Шопенгауэра, Ницше*, Бергсона*, а также эстетического учения В. Воррингера.

В своем главном произведении «ЗАКАТ ЕВРОПЫ» (Т. 1-2, 1918-1922), написанном под непосредственным впечатлением от первой мировой войны, Ш. выдвинул концепцию культуры, привлекавшую внимание мыслителей на протяжении всего XX в. Опираясь на накопленный к тому времени археологией, этнографией, сравнительным языкознанием и другими науками обширный материал, Ш. стремится разработать историко-философские основания возможно более полного отражения исторического формотворчества народов. Попытка Ш. раздвинуть горизонты традиционной исторической науки, определить место европ. культуры среди других культур связана у него с резкой критикой основных постулатов западной исторической науки XIX века — европоцентризма, панлогизма,

историзма, «линейной» направленности. Ш. противопоставляет им учение о множестве равноценных по уровню достигнутой зрелости культур. Таких культур, по Ш., восемь — египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (грекоримская), «фаустовская» (западноевропейская) и культура майя. Их существование Ш. считает свидетельством не единого процесса мировой истории, а единства проявлений *жизни*. Циклическая теория развития должна, по Ш., преодолеть механицизм одномерных эволюционных схем развития. Идея круговорота, утверждающая цикличность развития в разрозненных в пространстве и во времени культурных мирах, которые даже при одновременном существовании не сообщаются между собой, обуславливает особое внимание к их индивидуальности, исключительности, внутреннему единству.

Ш. применяет к изучению их «физиогномики» метод «морфологического анализа», получивший большой резонанс в исследованиях истории культуры. Движение истории, ее логика рассматриваются Ш. как развитие и закономерные превращения (юность, расцвет, упадок) предельно обобщенных культурно-исторических форм. Культура, по Ш. — это отличающее эпоху и, более того, создающее ее как целостность определенное внутреннее единство форм мышления, единство стилистики, запечатленное в формах экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни. Анализ этого стилистического единства форм — основной способ рассмотрения Ш. истории. В противоположность догматическим, на его взгляд, принципам научного познания, Ш., ссылаясь на Гёте, обосновывает приоритет «лирического начала», «чувства жизни» в подходе к историческому целому как развивающемуся живому организму. Идея «прасимвола» — ключа к пониманию морфологии данной культуры, — в концепции

Ш., выполняет ту же функцию, что и прафеномен в морфологии растений Гёте. Противоположность (духовной) «культуры» и (технической) «цивилизации» — в философии Ш. принимает характер антиномии.

В развитии всякого культурно-исторического «индивидуума» Ш. выделяет следующие стадии: «мифосимволическую» раннюю культуру, «метафизико-религиозную» высокую культуру и переходящую в «цивилизацию» позднюю, окостеневшую культуру. Весь цикл длится в среднем около тысячелетия. Наряду с методом аналогии Ш. с целью доказательств «параллельно-одновременного» характера прохождения этих стадий всеми историческими культурами использует метод гомологии. Цивилизация обладает одними и теми же признаками везде. Она есть симптом и выражение отмирания целого культурного мира как организма, затухающая одушевлявшей его культуры, возврат в «небытие» культуры, в этнический хаос, не способный к порождению культурной индивидуальности. Предельно политизированная философия культуры* Ш. строится на идее предопределенности близкой гибели Запада. Глубоко переживая закат западноевропейской «фаустовской», культуры, Ш. при этом теоретически и полемически демонстрирует весьма противоречивую, если не двусмысленную, позицию, приветствуя разрушительные факторы «цивилизации», такие, напр., как переизбыток техники, гиперурбанизацию, подчинение человеком мира природы, войну.

Касаясь проблематики философии науки*, Ш. акцентирует культурно-историческую обусловленность научных концепций, стремясь выделить исторический, подвижный элемент картин мира, оценить по достоинству значение открытий естественных наук, особенно физики, для понимания динамики общей мировоззренческой картины, какой она складывалась в начале XX в. Вместе с тем Ш. отрицает за наукой функцию объек-

тивного познания действительности, подчеркивая антропоморфную, магически-субверную основу научного мышления. Задачу науки, так же как и других форм культуры, он видит в символизации, смысловой организации действительности.

Очевидно воздействие на взгляды Ш. становления неклассической науки: по Ш., именно она сделала абсолютно наглядной «душевную противоположность», которую осуществили в мире античная и западноевропейской культуры — первая, тяготея к принципу телесности, скульптурности, вторая — с самого начала стремившаяся к «обесплочиванию» мира, что Ш. считает прасимволом западной, культуры, запечатленным в кельтском и древнегерм. эпосах. Влияние концепции Ш. носит разносторонний характер. Метод морфологического анализа, концепция «эквивалентных культур» стимулировали изучение локальных цивилизаций. Концепция Ш. оказала значительное влияние на так называемую историческую школу в философии науки (Кун*, Фейерабенд* и др.).

Значительное воздействие на последующую теорию культуры оказала установка Ш. на выявление общего языка культуры, культурной символики, а также гипотезы, касающиеся языка.

В работах 20-30-х годов Ш. переходит на экстремистские политические позиции, сближаясь с «революционным консерватизмом» (см. консервативная революция) и национал-социализмом. Однако в 1933 Ш. отклоняет предложение национал-социалистов о сотрудничестве. В последующем критика Ш. политики властей повлекла за собой распоряжение не упоминать его имя в политической печати. В одной из наиболее значительных работ Ш. этого периода, «ЧЕЛОВЕК И ТЕХНИКА» (1931), на смену его концепции эквивалентных высоких культур приходит упрощенно-монистическая картина всемирного развития, вульгаризованные мотивы «воли к власти». Антиномия «культура—циви-

лизация» снимается в интерпретации всемирной культуры исключительно как «искусственности», противостоит естественности. Тем самым за развитием человечества отрицается культурно-духовное значение. Исключением Ш. считает лишь триумф научных открытий, порожденных техническим гением Запада, — сюда он перемещает центр тяжести духовности «фаустовского человека». Наряду с определением техники как «тактики жизни» Ш. утверждает трансцендентный характер целей технической деятельности, не содержащей в себе ничего прагматического, ее символическую, «душевно-духовную» необходимость, самозабвенное и самоубийственное подвижничество западного человека. Ш. одним из первых поставил вопрос о месте и роли техники в истории, об универсальном характере воздействия техники на природу и общество. Особенное значение имел тезис Ш. о собственных закономерностях развития техники, ее автономности, так же как и тенденция анализировать технику в рамках общего исторического процесса культуры. Различные стороны учения Ш. были восприняты многими философами XX в., в том числе Хайдеггером*, Х. Шельски, Ортегой-и-Гассетом*, Х. Сколимовски и др.

Г. М. Тавризян

☛ Пруссачество и социализм. Пг., 1922; Пессимизм ли это? М., 1922; Закат Европы. М., Пг., 1923; Закат Европы. Т.1. Новосибирск, 1993; Закат Европы. Т.2. (фрагменты) // Культурология. XX век. М., 1995; Человек и техника // Культурология. XX век. М., 1995; *Untergang des Abendlandes*. Bde.1-2. München, 1918-1922; *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München, 1931; *Reden und Aufsätze*, München, 1951.

ШПРАНГЕР (Spranger) Эдуард (1882-1963) — нем. философ, психолог и педагог. С 1912 — ординарный проф. в Лейпциге, с 1920 — в Берлине, с 1946 — в Тюбингене. Сформировался под влиянием Дильтея*, испытал сильное воздействие Руссо и философии ценностей баденского неокантанства*.

В своем главном труде — «Жизненные формы» (1921) — Ш. развил культурфилософскую интерпретацию главных типов человеческого существования. Эти типы — по Ш., жизненные формы, — остающиеся самотождественными в многообразии и изменчивости жизни, исторически инвариантные структуры, соединяющие индивидуальные душевные целостности с надындивидуальными духовными образованиями.

Ш. выделяет шесть жизненных форм или культурно-психологических типов, каждому из которых соответствует своеобразная структура мотивации, восприятия реальности, организации аффективно-эмоциональной сферы и т.д. Так, для *теоретического* человека высшей формой деятельности, определяющей характер всех его жизненных проявлений, выступает познание. Все прочие ценности для него вторичны. В сфере мотивации он стремится преодолеть аффекты, старается быть независимым от частных, конкретных целей, если не может включить их во всеобщую систему закономерностей жизни и поведения. *Экономический человек* — тот, кто во всех жизненных отношениях ориентируется на полезность. Все становится для него средством поддержания жизни, квазиприродной борьбы за существование. Он экономит материю, энергию, пространство и время, чтобы извлечь из них максимум полезного для своих целей. Мотивы его отличаются от мотивов «теоретика» тем, что вместо ценностей логики решающую роль играют ценности полезности. *Эстетический человек* — тот, кто «все свои впечатления преобразует в выражения». Его специфическая форма мотивации — «воля к форме», выражающаяся в мотивах частного порядка, таких, как самореализация, «построение и оформление самого себя», универсализация эстетического видения, тотализация форм. Для *социального* человека организующим принципом жизни является любовь в религиозном смысле

этого слова. *Властный* человек может существовать в любой из ценностных сфер. Это тот, кто хочет и может внушать другим людям собственную ценностную установку как мотив деятельности. В самом общем виде мотивация властного человека — это стремление преобладать над другими. Все прочие мотивации вспомогательны. Эстетическое для него — лишь звено в цепи средств для достижения целей власти*. Но если властным человеком начинает двигаться не столько рациональный расчет и знание обстоятельств, сколько безграничная фантазия, выливающаяся в гигантские проекты оформления и переоформления мирового целого, то он стоит на границе между человеком властным и человеком эстетическим. Таковы были многие из величайших завоевателей в мировой истории. *Религиозный* человек — это тот, чья целостная духовная структура постоянно ориентирована на обнаружение высшего и приносящего бесконечное и абсолютное удовлетворение ценностного переживания.

Созданная Ш. культурно-психологическая типология в дальнейшем неоднократно использовалась социологами и психологами (в частности Г. Олпортом) для анализа жизненных стилей личностей и групп.

Идея жизненных форм сочетается у Ш. с вполне определенной психологией. Это «не нормативная, а описательная и понимающая наука» в дильтеевском духе. Душа есть «смысловая взаимосвязь действий, переживаний и реакций, объединенных человеческим Я». Душа взаимодействует с духом, причем принципы и закономерности духовной работы имманентны душе, и субъективное «везде и всегда есть отпечаток с объективного». Налицо, таким образом, стремление объективировать субъективное. В свою очередь, объективное Ш. выводит из «жизненности», которая выступает в виде «структур» или даже «организмов». Одной из таких структур является общество — надындивидуальная целостность, в которую

включены индивидуумы. Но, как общество, так и другие структуры и организмы, действующие в пространстве и времени, являются для нас непознаваемыми в их подлинном строении. «Для духовных образований у нас нет иного орудия познания кроме индивидуальной духовной структуры. Поэтому общественные структуры, как они есть в себе, трансцендентны по отношению к нашему познанию». А поскольку индивидуальные духовные структуры существуют в виде инвариантов — жизненных форм, восприятие и познание общества через призму этих форм и есть окончательное восприятие и познание. Над ними нет никакой высшей, привилегированной познавательной инстанции.

Отсюда следует враждебное отношение Ш. к социологии как социальной науке, организованной по модели естественных наук. Она не способна понять науку, искусство, религию, культуру в целом, «растворяя» их в абстрактных социальных структурах и взаимодействиях. По Ш., альфа и омега культуры — индивидуальность, человек — носитель духа, а для социологии конкретный человек не существует. Культура поэтому должна кардинальным образом порвать с социологией. В этой враждебности по отношению к социологии Ш. близок своему учителю Дильтею.

Так как отношение между социально-общинной жизнью и культурой разорвано, оформление и развитие культуры — долг индивидов, которые, в свою очередь, перелагают его на государство, которое и оказывается, в конечном счете, инстанцией, связующей индивидуальные, т.е. «внутренние» культурные целостности в надындивидуальные, объективные культурные единства. Эта позиция стала, в частности, теоретическим основанием той огромной работы, которую вел Ш. в области педагогики, организации образования и культурной политики.

Л. Г. Ионин

¶ Два вида психологии (1914) // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980;

Kultur und Erziehung. Leipzig, 1919; Göthe und die Metamorphose des Menschen. Weimar, 1924; Psychologie des Jugendalters. Halle, 1924; Die Kulturzielentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Leipzig, 1926; Volk, Staat und Erziehung. Leipzig, 1932; Entwicklungspsychologie. Berlin, 1942; Kulturpathologie. Tübingen, 1947; Kulturbegegnungen als philosophisches Problem. Stuttgart, 1948.

ШТЕГМЮЛЛЕР (Stegmüller) Вольфганг (1923-1991) — австр.-нем. философ. В 1953-58 годах работал в Инсбрукском, Кильском, Боннском и Ганноверском ун-тах, с 1958 — проф. Мюнхенского ун-та. Основные работы Ш. посвящены историко-философскому описанию главных течений современной философии и критическому анализу проблем и результатов теории науки и аналитической философии*. Предпринятая Ш. систематизация проблематики философии науки* способствовала распространению в немецкоязычных странах идей философии, использующей точные, логические методы. В 70-е годы Ш., опираясь на работы амер. логика Дж. Сниды и Суппеса*, разработал принципы структуралистского подхода к анализу строения и развития научных теорий. В основе этого подхода лежит метод теоретико-множественного определения предикатов, а сам подход состоит в выделении структурных компонентов теорий (моделей теории, ее возможных моделей, частичных возможных моделей, общих ограничений, специальных законов и т.д.) и в установлении их взаимосвязей с эмпирическими утверждениями, которые можно сделать, используя эти компоненты. Такие взаимосвязи устанавливаются с помощью определения структурного ядра теории и установления множества возможных приложений данной теории, т.е. множества возможных расширений ядра теории. Структуралистский подход к научной теории используется Ш., в частности, для рациональной реконструкции концепции нормальной науки* и научных революций Куна*. Ш. — противник иррациона-

лизма, выступил за широкое использование в теории науки логических методов, за синтез структурных и динамических аспектов при анализе научного знания.

Ⓜ Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Bde. 1-4. B., Heidelberg, N.Y., 1969-1986; The Structure and Dynamics of Theories. N.Y., 1976; Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy. V. 1-2. Dordrecht, 1977; The Structuralist View of Theories. Heidelberg, 1979, Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie. Heidelberg, W., N.Y., 1980.

ШТЕЙНЕР (Steiner) Рудольф (1861-1925) — нем. мистик. Род. в Хорватии в католической семье. Образование получил в Политехническом институте в Вене. Первоначально взгляды Ш. формировались под влиянием органицистских идей нем. натурфилософии. В 1880-90-е он изучал и издавал естественнонаучные работы Гёте. Его «Философия свободы» (1894) еще не содержит мистических представлений, однако в критике «механистической науки» и противопоставлении ей «монистического», органического способа познания Ш. открывает путь к мистицизму. Этому же способствовали его занятия философией Ницше* («Фридрих Ницше: борец против своего времени», 1895), вызвавшие у Ш. интерес к индийской философии. В 1902 он возглавил нем. отделение Теософского общества, активно пропагандировал теософские идеи в своих многочисленных лекциях и публикациях. Конфликт с Анни Безант привел к разрыву Ш. с Теософским обществом и оформлению им собственной ветви эзотерического учения, которую Ш. назвал «антропософией». В начале первой мировой войны Ш. переселился в Швейцарию, в Дорнах близ Базеля. Там по его проекту ученики и последователи Ш. (среди которых были и русские — А. Белый, М. Волошин и др.) построили антропософский храм, Гётеанум, который, правда, просуществовал не-

долго и сторел в 1923. Антропософию Ш. представлял как «духовную науку», претендующую на извустную точность и имеющую практические выходы в социальную сферу (в 1919 Ш. выступил с программой создания «органического общества»), в психологию и педагогику (идеи Ш., реализованные первоначально в Вальдорфской школе в Штутгарте, достаточно широко распространены и ныне в так называемой «вальдорфской педагогике» в Германии) и даже в сельское хозяйство (перед смертью Ш. прочитал курс «органической агрокультуры», в котором призывал отказаться от машинной техники и химических удобрений, ведущих к утрате мистических связей с «физическими и духовными силами Земли»).

Очерк тайноведения. Л., 1991; Очерк теории познания Гетевского мировоззрения. М., 1993.

ШЮЦ (Schütz) Альфред (1899-1959) — австр.-амер. философ и социолог. Первую половину жизни провел в Вене, служа в банке и в свободное время занимаясь философией. После вхождения Австрии в «третий рейх» эмигрирует в США, где становится проф. социологии и социальной психологии Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке.

Свои основные идеи Ш. изложил в первой своей книге «СМЫСЛОВОЕ СТРОЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО МИРА» (1932). В ней предпринята попытка философского обоснования социальных наук на основе гуссерлевской дескриптивной феноменологии* (книга получила высокую оценку самого Гуссерля*). Тем самым Шюц стремился выполнить поставленную Гуссерлем задачу восстановления связи абстрактных научных категорий с «жизненным миром»*, понимаемым как мир непосредственной человеческой жизнедеятельности, мир культуры. Исходя из факта непосредственной данности «Я» и «другого», Ш. анализирует переход от непосредственного глубоко индивидуального переживания индивида к социальнос-

ти как объективному феномену, к представлению о социальном мире как мире «вещей». Ш. вычленяет следующие три стадии такого перехода:

— индивидуальное сознание конституирует «значимые единства» из нерасчлененного потока переживания;

— эти значимые единства объективируются во взаимодействии с другими индивидами;

— «другие» выступают носителями типичных свойств, в свою очередь характеризующих социальные структуры, объективно (интерсубъективно) существующие в «точках пересечения» практических целей и интересов взаимодействующих индивидов.

Тем самым Ш. воспроизводит путь познания от субъективных смыслов индивидуальной деятельности до высокогенерализованных конструкций социальных наук. Социальная феноменология Ш. оказывается, по сути, социологией знания*, ибо формирование социального трактуется здесь как продукт объективации знания в процессе человеческой практики.

То, что на первом этапе творчества Ш. трактовалось как жизненный мир, рассматриваемый в связи с его осмыслением в терминах объективной науки, позже, в американский период, стало анализироваться с позиций учения о конечных областях значений (*finite provinces of meaning*). Конечные области значений — это специфические относительно изолированные сферы человеческого опыта (такие как религия, сон, игра, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т.п.). Одна из конечных областей значений — повседневность*. Все области значений или сферы опыта конечны в том смысле, что замкнуты в себе и переход из одной в другую, если не невозможен, то требует определенного усилия и предполагает своего рода смысловой скачок, то есть переориентацию восприятия на иную реальность, иную сферу опыта. Например, религиозный опыт резко отличается от опыта повседневности, и переход от одного к другому требует оп-

ределенной душевной и эмоциональной перестройки. Каждая из конечных областей значений представляет собой совокупность данных опыта, демонстрирующих определенный «когнитивный стиль» и являющихся (по отношению к этому стилю) совместимыми друг с другом и в себе непротиворечивыми. Когнитивный стиль, определяющий каждую из этих сфер, складывается, по Ш., из шести элементов: (1) особенная форма активности, (2) специфическое отношение к проблеме существования объектов опыта, (3) напряженность отношения к жизни, (4) особое переживание времени, (5) специфика личностной определенности действующего индивида, (6) особая форма социальности. Любая из сфер опыта или конечных областей значений отличается по нескольким из этих параметров. Если взять, скажем, такие сферы, как мир повседневности и мир научного теоретизирования, окажется, что когнитивный стиль, характерный для повседневности, определяется в конечном счете особенной формой активности, по Ш., трудовой деятельностью. В мире научного теоретизирования, наоборот, практикуется созерцательная установка. Это основное отличие. Другое отличие мира повседневности от мира науки заключается в том, что специфическое «эпохе» повседневности — это воздержание от сомнения в объективном существовании как самого деятеля, так и предметов внешнего мира. В научном теоретизировании, наоборот, принято не принимать в учет личностную определенность теоретика. Специфическая форма переживания времени в науке — вневременность, придающая теоретизированию свойство обратимости. Повседневная же деятельность необратима по причине необратимости изменений, вносимых в окружающий мир. Так же и игра необратима, но по другой причине. Теоретик может начать снова, пересмотреть, изменить решение проблемы. Подобного рода различия можно найти между миром повседневности и миром фантазии, миром повседневности

и миром душевной болезни и т.д. Но все прочие «миры» по отношению к миру повседневности характеризуются какого-либо рода дефицитом — дефицитом существования, дефицитом активности, дефицитом личностной вовлеченности и т.п. Поэтому Ш. именует повседневность «верховой реальностью» и ее рациональная типологическая структура оказывается, таким образом, наиболее полной и насыщенной, наиболее соответствующей деятельной природе человека формой человеческого восприятия мира.

• Анализ различных сфер опыта, данный Ш., оказался, в сущности, анализом различных «культурных миров», выявлением свойственного каждому из них когнитивного стиля, внутренних форм их организации. Сам Ш. продемонстрировал возможности использования разработанного им понятийного аппарата, дав блестящие образцы анализа как литературы и мифологии, так и некоторых типов личности, распространенных в рамках повседневности («чужак», новичок и т.д.). В дальнейшем идеи Ш. легли в основу ряда направлений в западной, прежде всего, американской науке об обществе, известных как феноменологическая социология и социология повседневности (или социология обыденной жизни).

Л. Г. Ионин

- ☞ Формирование понятия и теория в общественных науках // Американская социологическая мысль. М., 1994; Структуры повседневного мышления // Социологические исследования. 1986, №1; Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. W., 1932; Collected Papers. Vol. I-III. The Hague, 1962-66; Reflections on the Problem of Relevance. New Haven, 1970; The Structures of the Life-World. (with T. Luckman) Evanston, Ill., 1973; Theorie der Lebensformen. Fr./M., 1981.
- ☞ Новые направления в социологической теории. М., 1977; Ионин Л. Г. Понимающая социология. М., 1978; Григорьев Л. Г. Альфред Шюц и социология повседневности // Социологические исследования. 1988, №2; Руткевич Е. Д. Феноменологическая социология религии. М., 1992; Берсер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

Э

ЭБНЕР (Ebner) Фердинанд (1882-1931) — австр. религиозный философ, один из родоначальников диалогической философии*. Его взгляды сложились под влиянием Канта, Гамана, Кьеркегора, учения о языке как органоне сознания и общения В. фон Гумбольдта. Свое учение, которое он называет «пневматологией», Э. выдвигает в противовес двум основным линиям в понимании «духа», сложившимся в европейской философии. Первую он связывает с идеалистической метафизикой, идущей от Платона, вторую — с богоборческой самодетерминацией замкнутого и одинокого Я. Эти формы дополняют друг друга и могут переходить одна в другую (персональным воплощением идеализма и монологизма в их единстве был для Э. сильно повлиявший на него в молодости Отто Вейнингер). Этому метафизическому «сну духа» Э. противопоставляет философию конкретного, диалогического духа, которая отправляется от фундаментального события между Я и Ты, осуществляемого в слове и любви.

☞ Из записных книжек // Философские науки. 1995, № 1.

☞ Махлин В.Л. Я и Другой: истоки «философии диалога» XX века. СПб., 1995.

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ — направление в эпистемологии*, исследующее познание как момент эволюции живой природы и ее продукт.

Первые работы по Э.э. появились как попытка прояснить эпистемоло-

гические вопросы на биологической основе. Они принадлежат австр. этологу Лоренцу* и представлены в его статьях «Кантовская доктрина *a priori* в свете современной биологии» (1941) и «Врожденные формы возможного опыта» (1943). В философский оборот термин «Э.э.» вошел после публикации в 1974 одноименной статьи амер. психолога и методолога науки Д. Кэмпбелла, посвященной анализу эпистемологии Поппера*. В 1986 в Вене состоялся первый конгресс по Э.э., открывшийся докладами ее основоположников — Лоренца и Поппера. Значительный вклад в развитие этого течения внесли Тулмин*, Г. Фоллмер, Холтон*, С. Пеппер, Пиаже*, С. Джилски и др. Своими предшественниками представители Э.э. считают Джеймса*, Маха*, Бергсона*.

Э.э. охватывает ряд относительно самостоятельных исследований человеческого познания: прояснение эпистемологических вопросов с точки зрения биологической эволюции (*биоэпистемология*), построение иерархии познавательных процессов на различных биологических уровнях, изучение эволюции органов познания, анализ развития когнитивных и концептуальных структур в эволюционном ключе. Общим для всех вариантов Э.э. является использование моделей и понятийного арсенала теории органической эволюции, а также подчеркивание сходства механизмов развития, действующих в живой природе и познании. Э.э. в собственном, узком смысле слова рас-

смачивает развитие знания как продолжение процесса эволюции другими средствами и представляет собой «генетическую» теорию познания, которая стремится обнаружить сходные черты в познавательной активности животных и человека (подверженность ошибкам, креативность и т. п.), а также универсальные механизмы развития знания как процесса выживания инноваций и их последующего отбора.

В отличие от Кэмпбелла, видящего предмет Э.э. в иерархии типов познания живого мира, Поппер расширил ее задачу до построения общей теории эволюции как познавательного процесса. В результате происходит превращение Э.э. в эпистемологический эволюционизм, где сама эволюция трактуется как познавательный процесс. Под познанием здесь подразумевается любой процесс решения проблем методом проб и ошибок, а всякий прогресс в органической адаптации рассматривается как приращение знания. Механизм отбора понимается как универсальный нетелеологический способ объяснения целенаправленных процессов. Поппер даже предложил свой вариант неодарвинизма, основываясь на разработанной им концепции эволюции науки.

Под Э.э. понимается также направление в философии науки*, применяющее общую модель эволюции к исследованию процесса развития научного знания. Помимо Поппера, как бы связывающего обе ветви Э.э., это направление представлено также Тулмином, С. Пеппером, С. Джилски и др. Эволюционизм здесь — одна из альтернатив* неопозитивистскому подходу в исследовании развития знания. Тулмин подчеркивает сходство ситуации, сложившейся в философии науки, с той, которая существовала в биологии до теории Дарвина: необходимо было совместить на единой основе противоположные способы объяснения, тогда — органической эволюции, теперь — процесса развития науки. Напр., противоре-

чью униформизма и катастрофизма в тогдашней биологии соответствует борьба кумулятивизма* и антикумулятивизма (см.: несоизмеримости теорий тезис*) в теории развития науки, а дуализм «генеалогического» и «экологического» объяснения имеет своим аналогом дуализм интернализма* и экстернализма*. Э.э. стремится создать обобщенную теорию развития науки, преодолевающую крайности противостоящих позиций, а также предложить новое решение многих гносеологических и эпистемологических проблем, начиная со спора эмпиризма и рационализма и кончая созданием теории единой науки, в которой исчезло бы противопоставление «наук о природе» и «наук о культуре».

□ Структура и развитие науки. М., 1978; Лоренц К. Эволюция и *a priori* // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1994, № 5; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983; Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984; Современная философия науки. Хрестоматия. М., 1994; D. T. Campbell. Evolutionary Epistemology // The Philosophy of Carl Popper. V. I. La Salle, 1974; Issues in Evolutionary Epistemology. N.Y., 1989.

ЭЙДОС (от греч. *eidōs* — вид, образ, идея) — в феноменологии Гуссерля* обозначает сущность, всеобщее, универсалию. Понятие Э. восходит к идеализму Платона, в котором оно имело значение прообраза, начала, субстанциальной идеи. В гуссерлевском понимании Э. усилены моменты материальной формы, чувственного, процессуального. Если для Платона универсум эйдосов представляет область вечного, неизменного, субстанциального, то для Гуссерля Э. — элемент абсолютного потока, т. е. существует среди структур временного сознания, флуктуаций ноэм и ноэз*. Гуссерль также вводит это понятие для того, чтобы разграничить кантовское понятие идеи и всеобщее понятие формальной или материальной сущности. Эйдосы постигаются в ходе так называемой «эйдетической редук-

ции», а сама феноменология ставит задачу разработать «эйдетическую науку». Схватывание Э. предполагает опыт идеиции, т.е. «усмотрения сущностей» (*Wesenschau*), которая мыслится Гуссерлем по аналогии с чувственным восприятием.

ЭЙКЕН (Eucken) **Рудольф** (1846-1926) — нем. религиозный философ, писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1908), проф. философии в ун-тах Базеля, Йены. Развивал идеи, близкие философии жизни*. Исследуя историю философских систем, Э. пришел к выводу, что ограниченность материалистических и идеалистических концепций вызвана абсолютизацией материальной или психической сфер бытия, которые по сути своей неполны. Действительное, синтетическое для человеческой жизни начало заключено в сверхприродной сфере духовного существования. Признавая самоценность духовной жизни, Э. не видит возможности полного освобождения человека от природного бытия. Ввергнутый в глубочайшее противоречие, человек находит выход в поиске высших начал, которые пронизывают все области жизни, что создает определенные предпосылки для решения религиозных проблем философскими средствами. Э. много занимался исследованием происхождения и исторического развития философских понятий и терминов, создания на этой основе философского словаря. Взгляды Э. оказали влияние на формирование мировоззрения целого поколения нем. философов, в числе которых были Шелер* и Э. Гризебах.

Die Grundlegung der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt. Leipzig, 1896; Die Lebensanschauung der grossen Denker. Leipzig, 1899; Die Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig, 1901; Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig, 1908; Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens. Leipzig, 1908.

ЭЙНШТЕЙН (Einstein) **Альберт** (1879-1955) — ученый, мыслитель, гуманист, внесший фундаменталь-

ный вклад в развитие физики XX в. Проф. теоретической физики в ун-тах Цюриха, Праги, Берлина (1908-1933). С 1933 до конца жизни — сотрудник Института перспективных исследований в Принстоне (США). С именем Э. связано создание специальной теории относительности. Ему также принадлежат основополагающие работы по общей теории относительности, статистической механике и квантовой теории. За создание теории фотоэффекта Э. был удостоен Нобелевской премии по физике за 1921. В последующие годы Э. работал над построением единой теории поля, объединяющей тяготение и электромагнетизм и включающей в себя квантовую механику в качестве следствия. И хотя эта работа в ее конкретном замысле не была поддержана ведущими физиками-теоретиками того времени, лежащая в ее основе общая программная установка сохранила свою эвристическую ценность и на пути ее реализации был достигнут значительный прогресс. Для осознания того нового философского содержания, которое физическое познание XX в. внесло в человеческую культуру, важна знаменитая дискуссия Э. и Н. Бора по вопросам интерпретации квантовой механики. Будучи одним из величайших в истории науки интеллектуальных диспутами, эта дискуссия сама по себе является одним из убедительных свидетельств в пользу признания ценности борьбы идей, мнений, способов понимания и объяснения действительности. Позицию Э. в контексте его отношения к квантовой механике принято квалифицировать как реализм. Было бы неверным, однако, идентифицировать его философские взгляды посредством сведения их к какой-либо одной из позиций. Для него был характерен, в частности, эпистемологический плюрализм* и даже «оппортунизм» — убеждение в том, что в разных ситуациях, для решения разных проблем можно использовать разные методологии и придерживаться разных эпистемоло-

гий. Так, признавая большое влияние критицизма* Маха* на этапе работы по созданию теории относительности, Э. впоследствии критически отзывался о его философии, никогда не становясь, однако, на позицию ее полного отрицания. В период спора по поводу интерпретации квантовой механики Э. обращался к наследию Канта и особенно Спинозы, пантеистическое мировосприятие которого было глубоко созвучно его духовным устремлениям в последние годы жизни. Взгляды Э. на строение научных теорий, на возможность их экспериментальной проверки, на роль мысленного эксперимента в познании и др. оказали большое влияние на многих философов науки XX в.

☞ Собрание научных трудов. В 4 т. М., 1967.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ — философское течение второй половины XX в., выдвигающее на передний план абсолютную уникальность человеческого бытия, не допускающую выражения на языке понятий.

Истоки Э. как особого направления мысли содержатся в учении С. Кьеркегора. Именно он впервые сформулировал антитезу «экзистенции»* и «системы», разумея под последней системой Гегеля. В противовес панлогизму, растворяющему бытие в мышлении, т.е. уверенному, что бытие до мельчайших подробностей пронизуемо для мысли, без остатка укладывается в понятие, Кьеркегор утверждает, что экзистенция есть то, что всегда ускользает от понимания посредством абстракций. Отсюда вытекает тезис о неприменимости научного метода в самопознании человека) Экзистенция есть «внутреннее», которое постоянно переходит во внешнее, предметное бытие. Поскольку предметное бытие выражает собой «неподлинное существование» человека, обретение экзистенции предполагает решающий выбор, посредством которого человек переходит от созерцательно-чувственного способа бытия, детерминированного внешними факторами сре-

ды, к «самому себе», единственному и неповторимому.

Взгляды Кьеркегора долгое время существовали как изолированный феномен духовной жизни Скандинавских стран. Философским течением Э. стал после первой мировой войны, потрясшей до основания весь социально-экономический уклад европ. общества, и прежде всего его официальную либерально-христианскую идеологию. Существенный ингредиент этой идеологии составляло просветительское убеждение в неодолимости прогрессивного движения человечества по мере успехов науки и цивилизации. Первая и особенно вторая мировая война с организованным фашистами геноцидом обнаружили явный дефицит гуманности в самом фундаменте научно-технической цивилизации — в отношениях между людьми. Тогда и настало время Э., который становится самым популярным течением мысли в Западной Европе в 40–60-х годах. В этот период западная философская мысль интенсивно усваивает как уроки Кьеркегора, так и учения русских философов Николая Бердяева и Льва Шестова. Новый импульс популярности Э. дала деятельность Сартра* и Камю*, которые осмыслили опыт борьбы с фашизмом и политизировали Э., связав его с животрепещущими социально-политическими проблемами послевоенного времени. Для анализа Э. следует выделить инвариантное содержание построений представителей этого течения.

Прежде всего, Э. — это онтология*, учение о бытии, а не о том, что «надо» или «следует» делать человеку. Бытийственный характер Э. подчеркивают все без исключения его адепты. Это значит, что экзистенциальное мышление разворачивается исключительно в сфере бытия, а все остальные традиционные философские проблемы приобретают второстепенное значение как частные следствия из решения основной онтологической проблемы. Эта основная проблема — определе-

ние экзистенции в общей структуре сущего, т.е. конкретизация онтологической природы человеческой реальности в соотношении с остальными началами мироздания. Основное онтологическое определение экзистенции — «бытие-между» (*inter-esse*) — принадлежит еще Кьеркегору. Этим с самого начала подчеркивается промежуточный характер человеческой реальности, ее принципиальная несамостоятельность, зависимость от чего-то иного, что уже не есть человек. Природу этого «иного» представители Э. понимают по-разному. Религиозные мыслители (Ясперс*, Марсель*, Тиллих*) определяют это иное как «трансценденцию», открывающуюся в акте веры. Божественное трактуется в духе «апофатической теологии», не признающей никаких позитивных определений божества и отграничивающей его от мира целой системой отрицаний. При всех различиях между собой религиозные экзистенциалисты не мыслят существования божественного вне акта веры, т.е. отвергают догматическое постулирование существования Бога как предпосылки веры. Божественное реально существует лишь в акте веры, и одновременно с его появлением в горизонте человеческого бытия возможно достичь «подлинного существования». Напротив, вне устремления к трансценденции* происходит деградация человеческой реальности, ее обезличивание и растворение в рутине повседневности. Но экзистенция — это бытийственная характеристика человеческой реальности, поэтому даже на дне падения человек смутно чувствует свою причастность высшему, как бы ни был он принижён в социальной жизни. Отсюда и характерное для Э. феноменологическое описание ситуаций духовного кризиса, в которых у обезличенного существа проявляется острейшее ощущение неправомерности, бессмысленности, недостойности своего бытия. Совсем не случайно, что немало представителей Э., начиная с Кьеркегора, с одинаковой легкос-

тью пользовались пером философа, анализирующего «экзистенциалы» человеческого реальности, и пером художника, живописующего реальные жизненные ситуации, в которых эти абстрактные «экзистенциалы» предстают во плоти. Сближение литературы и философии в контексте Э. облегчалось усвоением экзистенциалистами феноменологического метода Гуссерля*, любимым учеником которого некоторое время был Хайдеггер*.

Хайдеггер переосмыслил феноменологический метод и приложил его к исследованию экзистенции, которую интерпретировал как «интенциональное бытие», «бытие-в-мире». Вслед за ним аналогичную операцию проделал Сартр и в известной степени Мерло-Понти*. Феноменологический метод позволил превратить Э. в систематическую онтологию, описывающую реальность в своеобразном категориальном ряду.

Отвлекаясь от индивидуального своеобразия мыслителей, категориальную структуру позднего Э. можно представить в виде следующей онтологической триады: «мир — бытие-в-мире — бытие». Экзистенция есть средний термин триады, промежуточное звено, соединяющее потустороннее бытие с «миром» как ареной повседневного обезличенного существования. Направленность человеческой реальности на Мир означает неподлинное существование, «заброшенность», а стремление к потустороннему, «окликание бытия» — подлинное существование. Побуждение к подлинному существованию содержится в таких феноменах, как «страх» (Ясперс, Хайдеггер), «экзистенциальная тревога», «тошнота» (Сартр), «скука» (Камю). «Страхи»* в экзистенциальном смысле — это ни в коей мере не малодушие, не физический страх, а метафизический ужас — потрясающее человека прозрение. Здесь важно не психологическое содержание феномена страха, а его онтологический смысл, который заключается в том, что человеку вдруг открылась зияю-

щая бездна бытия. Теперь покоя нет, остался только риск решения, каковое отнюдь не гарантирует успеха. Это и есть «подлинное существование», которое вынести куда труднее, чем бездумное существование в рамках заведенного порядка вещей.

Если *религиозный Э.* зовет человека от мира к Богу, к самоуглублению, позволяющему обрести новое, «трансцендентное» измерение бытия, то для *атеистического Э.* характерен совершенно иной настрой. У Сартра и Камю основная онтологическая схема приобретает другое наполнение. Бог есть «противоречие в определении», т.е. противоречивое сочетание несовместимых характеристик: сознания, которое всегда отталкивается от бытия, и автономного, самодовлеющего, самому себе равного бытия. Последнее никак не может обладать сознанием, ибо тогда оно неминуемо потеряло бы тождество с самим собой. Если это так, то абсолютное бытие никак не может быть личностью, т.е. Бога не существует. У Сартра абсолютное бытие толкуется совершенно материалистически, хотя материальность выглядит для него крайне непривлекательно — в виде гигантской, всезаполняющей свалки студенистой слизи. При такой характеристике абсолютного бытия «подлинное существование» Сартр уже не мог трактовать как устремленность к бытию. Он исходит из противостояния сознания и бытия, что очень напоминает картезианский дуализм духа и материи, с той только разницей, что сознание отождествляется им с отрицанием, отталкиванием от бытия, «просверливанием» в нем «дырок». Неподлинное существование стремится к «позитивности», к безграничному самоутверждению за чужой счет, что, по Сартру, является «желанием быть Богом», т.е. нишеанским проектом сверхчеловека. Подлинное же существование, в противоположность безумной жажде власти, есть признание неотчуждаемой свободы другого наряду с моей собственной свободой — так, чтобы

всякий акт моего выбора стал выбором на всех и во имя всех. Подчеркивая значение выбора и роль инициативы субъекта, Сартр следует Фихте, а требуя, чтобы индивидуальный акт имел общечеловеческое содержание, — Канту. Нескольким иначе определяет подлинное существование Камю: это непрерывная «аскеза отрицания», абсолютный нонконформизм, несогласие со всем позитивным, неприятие всего, что существует — в целом и по отдельности. Логическим завершением этой идеи стала концепция «Великого Отказа» Маркузе*. Так атеистический Э. стал философским обоснованием левого экстремизма конца 60-х — начала 70-х годов, хотя в целом его социальный смысл неоднозначен.

М.А. Киссель

☞ Современный экзистенциализм. М., 1966; Проблема человека в западной философии. М., 1988; *L. Gabriel. Von Kierkegaard zu Sartre. Fr./M., 1951; Existentialism and Phenomenology: A Guide for Research. N.Y., 1978.*

ЭКЗИСТЕНЦИЯ (от лат. глагола *ex-sisto, ex-sistere* — происходит от, рождаться от, в переносном смысле — обнаруживать себя). Одна из философских категорий, описывающих конкретное бытие. Термин впервые появляется в Средние века. Тогда он обозначал специфический способ бытия вещи, которое производно от какого-то другого бытия (в конечном счете от божественного бытия). В этом схоластическом термине существенную роль играл префикс *ex-* (из). Предполагалось, что вещь существует потому, что она из чего-то происходит, чем-то обусловлена. Экзистенциальность тварного мира выражает его незавершенность, неотжественность себе, проистекающие из несовпадения во всякой сотворенной вещи ее сущности (бытия) и Э. Начиная с С. Кьеркегора и позже, уже в нашем веке в экзистенциализме* на первый план выходит представление о бессосновности и беспредпосылочности Э. (речь теперь идет исключительно о человеческом

существовании), что связано с неприятием рационалистического редуционизма в интерпретации как мира, так и человека. Э. не выводится из чего бы то ни было, но констатируется, переживается. Ее, следовательно, нельзя объяснить, ее опыт невозможно непосредственно передать другому. Она фундаментально случайна. Наконец, особый смысл придается этому понятию Хайдеггера*. Как и в средние века, Э. у него предстает динамической реальностью. Существование, по Хайдеггеру, есть «бытие-впереди-самого-себя» (das Sich-Vorweg-sein), т.е. проецирование себя в будущее. Человеческое бытие высвечивает себя вне сферы «публичности» в «бытии-к-смерти», в его конечности. Конечность означает временность. Когда Хайдеггер говорит о том, что сущность человека есть его Э., то он прежде всего имеет в виду историчность* человека, невозможную без «выхода из себя» и «возвращения к себе». В этом поиске себя впереди себя, понуждаемом его смертностью, человек обнаруживает себя как «место бытия», как «здесь-бытие».

ЭКСПЛИКАЦИЯ (от лат. explicatio — истолкование, развертывание) — замещение неточного понятия более точным. Э. также называют объяснение символов и условных обозначений. Перевод неточных понятий в более точные и строгие является моментом любого познавательного процесса, напр., понятие повседневного языка «сила» замещается понятием силы в ньютоновской механике. Особое значение Э. придавал логический позитивизм*, в частности Карнап*, ввиду задачи создания логики строгого языка науки средствами математической логики. В процедуре Э. не требуется, чтобы значение нового понятия совпадало со значением старого, но обязательным является условие возможности замены старого понятия новым (экспликанд — экспликатор, в терминологии Карнапа) в любых возможных контекстах употребления.

ЭКСТЕРНАЛИЗМ — течение в историографии и философии науки*, возникло в Англии в 1930-е годы как реакция на позитивистски ориентированную историю науки. Его сторонники считают, что основной задачей изучения науки является реконструкция социокультурных условий и ориентиров научной деятельности («социальных заказов», «социоэкономических условий», «культурно-исторических контекстов» и проч.), которые выступают в качестве фактора, непосредственно определяющего динамику науки — структуру получаемого знания, его характер и направление дальнейшего развития. Э. представлен в работах Дж. Бернала, Дж. Холдейна, Э. Цильзеля, Д. Нидама и др.; противоположное направление в историографии науки — интернализм*. Значительное влияние на формирование Э. оказал марксизм*, в частности вызвавший резонанс доклад Б.М. Гессена «Социально-экономические корни механики Ньютона» на Втором международном конгрессе историков науки в Лондоне (1931). В последние десятилетия Э. получил новый импульс со стороны исторической школы постпозитивистской философии науки и связанных с ней направлений науковедения и исторической социологии науки*. К числу интересных современных проявлений Э. относится концепция финализации науки*.

ЭЛИАС (Elias) Норберт (1897-1990) — немецко-брит. социолог. Творческую продуктивность Э. во многом определяет то особое стимулирующее воздействие, которое оказала на него запоздалая реакция публики. Основное произведение Э. «О процессе цивилизации», написанное еще в 30-е годы, получило широкий общественный резонанс лишь с выходом второго издания кн. в 1969. И только с этого момента (когда автору было уже за 70) начинается планомерная публикация его сочинений.

Э. изучал медицину и философию в Бреслау, где в 1924 защитил диссер-

тацию у неокантианца Рихарда Кенигсвальда. Уже в это время Э. демонстрирует принципиальное расхождение со своим научным руководителем относительно проблемы кантовского *a priori*. Антиисторический, метафизический подход Кенигсвальда к указанной проблеме вызывает сильнейшее неприятие Э., что в конечном счете ведет к его разрыву с учителем и уходом из философии вообще. Его предметом становится новая в те годы дисциплина — социология, которую он изучает вначале у Альфреда Вебера (1925-30) в Гейдельберге, а затем у Манхейма* во Франкфурте-на-Майне. Защита докторской диссертации была сорвана в 1933, причиной чему было еврейское происхождение диссертанта.

Э. эмигрирует во Францию, живет в Париже, затем (с 1935) в Лондоне, где и происходит оформление основных идей его диссертации в «теорию цивилизации». Все сочинение полностью выходит в 1939 в Базеле, ему предшествует изданный Элиасом на собственные деньги первый том (1937). На кн. лежит проклятие эмиграционных изданий: ее практически никто не читает (в Англии не хотят, в Германии — не могут). Э. зарабатывает себе на хлеб преподаванием в вечерней школе до получения в 1954 должности доцента социологии в ун-те г. Лейсестер. В 1962-64 Э. — проф. ун-та в Аккре (Гана). Лишь в 1964 он получает возможность выступить с первым публичным докладом на родине. За этим следует ряд приглашений в ун-ты Нидерландов и Германии. Признание венчает присуждение Э. в 1977 премии Теодора Адорно от города Франкфурта.

Ключевым для выдвинутой Э. теории общества является понятие *фигурации*. Общество, по Э., не есть простая совокупность индивидов, разрозненных и рационально преследующих свои узко эгоистические цели. Вместе с тем общество не есть система, полностью независимая от индивидов. В этом пункте дает о себе знать его не-

приятие концепции Толкотта Парсонса, в которой индивиды и общество предстают как два объекта, сравнительно автономные и лишь на определенной стадии рассмотрения проникающие друг в друга. Выразительной моделью того, что Э. называет общественной фигурацией, выступает придворный танец — пример взаимоотношений индивидов, эталон равновесия разнонаправленных сил и гармоничного распределения напряжений.

В центре внимания Э. — проблема власти*. Власть не является атрибутом какого-то конкретного индивида. Она, скорее, есть модус отношения индивидов друг к другу, переплетение различных связей. Э. отвергает «экономизм» Маркса и считает, что истоки власти принципиально многообразны. Властные возможности индивида непосредственно зависят от его места в общественной фигурации: чем сложнее фигурация, тем нежнее возможности индивида; шансы индивида на власть возрастают тогда, когда баланс сил нарушен. Обоснование этого тезиса Э. находит, анализируя французский абсолютизм XVII-XVIII столетий. В это время королю удается держать в узде и уравновешивать претензии на власть как со стороны поднимающейся буржуазии, так и со стороны дворянства. Тот же баланс позволяет королю расширять пространство собственной власти. В работе «Светское общество» Э. называет эту модель общественного равновесия «королевским механизмом».

Чем шире пространство власти индивида, тем больше у него возможностей для индивидуализации. Индивидуальность и то конкретное место, которое индивид занимает в обществе, находятся в неразрывной зависимости друг от друга. Иными словами, индивидуальность есть не результат, а процесс общественного становления индивида. Человек вообще не может быть обозначен как итог, как «*homo clausus*».

Равным образом это касается и общества, которое также есть прежде

всего процесс. В этом смысле Э. считает неправомерным отделение истории от социологии. Решающее значение имеют только длительные процессы. Отдельные события — это только части этих процессов, органически встроенные в них. «Процесс» и «развитие» — понятия не телеологические, а функциональные. Было бы неправильно трактовать их как механически-каузальные, ибо любая точка исторического процесса таит в себе множество различных возможностей развития, для реализации которых необходимо наличие той или иной констелляции исторических условий. Кроме того, в понятийном плане Э. отличает процесс от эволюции: если процесс общественного развития может быть обращен вспять, то эволюция принципиально необратима. Расширение опыта в социальной сфере происходит через обучение и научение, а в биологической — только через генетику. И, наконец, понятие «процесса» Э. жестко отделяет от того, что в американской социологии принято называть «социальным изменением». Последнее представляется Э. совершенно расплывчатым и недостаточным для того, чтобы выступать в качестве обоснования устойчивости и конкретной направленности исторического процесса.

Детальное развитие концепция Э. получает в работе «О ПРОЦЕССЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ». Изменение поведенческого стандарта представителей высших слоев общества в XVI-XVIII веках анализируется Э. на основе литературы о воспитании и изяшных манерах. Э. констатирует «прогресс цивилизации», то есть все большую степень овладения индивидом своими аффективными состояниями и все большую степень самодистанцирования. Это проявляется во всех сферах культуры: и в застольном этикете, и в сексуальном поведении, и в уровне агрессивности, считающимся допустимым.

«Психогенетическому» анализу Э. сопутствует «социогенетический»

анализ. Общественные изменения в эту эпоху — это прежде всего изменения баланса сил. В феодальных обществах Средневековья попеременно проявляют себя две тенденции: концентрация и децентрация власти. В условиях натурального хозяйства небольшие и слабо связанные друг с другом общины вполне могли претендовать на политическую автаркию. Если зависимость местных правителей от центрального руководства, то есть от короля, действительно давала о себе знать во время военных действий, то когда непосредственная опасность отодвигалась на второй план, независимость вассалов росла. И только более жесткое структурное дифференцирование общества на заре Нового времени (связанное, в частности с развитием ремесленного производства, промышленности и торговли) привело к усилению связей и взаимозависимости как между индивидами, так и между различными социальными группами. Кроме того, из-за сокращения ресурсов возрастает конкуренция между правителями, что, в свою очередь, приводит ко все большему сосредоточению власти в одних руках. Эту логику, построенную на принципе исключения, Э. называет «механизмом монополии». Только с достижением монополии власти и управления становится возможным возникновение наиболее централизованной инстанции власти — государства. Кульминационный момент «механизма монополии» — эпоха французского абсолютизма. Парадоксальной и оборотной стороной «королевского механизма» было то, что абсолютный монарх мог удерживать свое особое место в обществе лишь одной ценой: уступая все большую и большую долю власти своим подданным (например, создавая эффективно действующие управленческие структуры). Французская революция, устранив монарха, оставила нетронутым новый способ организации власти — концентрацию власти в центре.

В своем проекте теории цивилизации Э. представляет психогенез современного человека и социогенез общества Нового времени как два аспекта единого процесса развития. Возрастание концентрации власти, дифференциации функций и структурной сложности общества дают индивиду возможность все большего эмоционального самоконтроля и, соответственно, возможность долгосрочного планирования. Отчужденное общественное принуждение во все большей мере становится индивидуально-психологическим самопринуждением, бессознательным механизмом самоконтроля, образовавшимся в результате направленного воспитания. «С начала западной истории и до наших дней общественные функции в условиях нарастающей конкуренции дифференцируются все больше. Чем больше их дифференциация, тем больше число функций, и соответственно, количество людей, от которых зависит любое действие индивида — как самое простое и обыденное, так и наиболее сложное, из ряда вон выходящее. Для выполнения индивидом своей общественной функции необходима слаженность поведения все больших групп, линии натяжений на полотне совместных действий натягиваются все туже и определеннее. Индивид вынужден регулировать свое поведение все более дифференцированным, единообразным и стабильным образом».

Тезис Э. о «цивилизации» содержится в себе, по сути, три аспекта. Первый: цивилизация означает сдерживание эмоциональных проявлений человека. Второй: общественный контроль над поведением индивида превращается в индивидуальный самоконтроль (хотя самопринуждение никогда целиком не вытесняет принуждения общественного). Третий: регуляции подлежат в первую очередь эмоциональные *перепады*, аффективная жизнь человека становится стабильнее и предсказуемее.

В последние годы этот тезис не раз подвергался критике; главным обра-

зом, со стороны Ганса Дюэрра, развернувшего свои возражения в задуманной как четырехтомник работе «Миф цивилизации». Впрочем, и сам Э., особенно в последние годы жизни, признавал известную амбивалентность исторического развития. С одной стороны, именно в XX веке очевиден успех различных эмансипационных движений; маргинальные группы (женщины, дети, колонизированные народы) получают некоторый доступ к власти. С другой стороны, Э. акцентирует внимание на опасности децивилизационных импульсов, ибо как раз тогда, когда имеет место сдвиг в отношениях власти, происходят серьезные нарушения социального статуса индивида. Индивид в ситуации кризиса идентичности* проявляет повышенную готовность к насильственным действиям.

Все эти общественные тенденции нашли описание в работе Э. «Исследования о немцах». Кроме того, вместе с Джоном Л. Скотсоном он проводит микросоциологический анализ на примере властных отношений, сложившихся в 60-е годы в небольшой английской общине Винстон Парва («Эстеблшмент и аутсайдеры»).

Несмотря на допущение обратимости процесса цивилизации, Э. достаточно оптимистичен. Его исходной точкой является непрерывное повышение уровня самоконтроля индивида. Равным образом это касается и представления Э. о науке.

В работе «Вовлеченность и отстранение» Э. пишет, что совокупное знание, унаследованное человечеством, несет на себе знак как глубочайшей аффективной ангажированности, так и эмоционального дистанцирования. Контролирующие возможности, дающие человеку власть над природой, обществом и над самим собой, не разрозненны, а тесно связаны друг с другом. Чем больше индивид зависит от стихийных сил природы, тем выше, по мнению Э., степень эмоциональной нагруженности происходящего.

Недостаточное самообладание препятствуют выработке отстраненного и, соответственно, адекватного представления о природных явлениях. Таким образом, имеет место замкнутый круг: с одной стороны, эмоциональная вовлеченность есть результат предоставления человеческого бытия не поддающимся контролю силам, но с другой, она же есть и причина того, что покорение человеком внешней природы до сих пор практически не состоялось. Длительный исторический процесс преодоления этого естественного противоречия Э. называет «динамикой нарастающего облегчения». «Облегчение», по Э., вызывается усилением человеческой власти над теми или другими природными явлениями и соответствующим снятием с них эмоциональной нагруженности, следствием чего является дальнейшее расширение контролируемых возможностей.

Представление Э. о взаимосвязи внутреннего и внешнего контроля человека над природой отличает гораздо большая оптимистичность и более традиционно понимаемый просветительский дух, чем это можно констатировать у таких его современников, как Хоркхаймер* и Адорно*.

Рудигер Циль (Берлин)

Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. Basel, 1939; Fr./M., 1976; The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems. (with J.L. Scotson) L., 1965; Die höffische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königstums und der höffische Aristokratie. Neuwied, B., 1969; Fr./M., 1983; Was ist Soziologie? München, 1970; Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I. Fr./M., 1983; Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II. Fr./M., 1984; Die Gesellschaft der Individuen. Fr./M., 1987; Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19 und 20. Jahrhundert, Fr./M., 1989.

R. Baumgart, V. Eichner. Norbert Elias zur Einführung. Hamburg, 1991; H.P. Dürr. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Fr./M., 1988; 1990; 1993.

ЭЛКАНА (Elkana) Иегуди (р. 1936) — изр. историк и философ науки, проф. ун-та в Тель-Авиве. Начиная свою научную деятельность под руководством Тулмина*, испытал влияние методологии научно-исследовательских программ* Лакатоса*. В духе этой методологии Э. осуществил анализ открытия закона сохранения энергии, показав, что его обычная трактовка как «одновременного», сделанного независимо тремя учеными — Г. Гельмгольцем, Р. Майером и Дж. Джоулем, неверна, поскольку они работали в рамках весьма отличных научных программ и в результате открыли различные феномены. Известность Э. принесла его концепция «антропологии знания». Отходя от логико-методологических моделей, он отдал предпочтение культурологическим, герменевтическим и антропологическим методикам анализа знания. В рамках антропологического подхода наука изучается как подсистема культуры, она предстает в множественности воплощений, зависящих от социального, культурного и национального контекстов ее возникновения и развития. В науке всегда сосуществуют различные научные традиции, ведущие критический диалог между собой. Плюрализм* науки объясняется, согласно Э., влиянием трех основных факторов: связью познания с различными системами метафизики*; сосуществованием отличных друг от друга «социальных образов науки», обусловленных историческими, национальными и межкультурными различиями; прямым воздействием социально-политических факторов (разных для различных стран и эпох) на характер научных институтов и структуру научного сообщества*. «Антропология знания», по мнению Э., позволяет отойти от привычного европоцентризма в изучении науки и отказаться от представления о ее развитии как однонаправленном прогрессе, в котором стерты его антропологические измерения.

The Discovery of the Conservation of Energy. L., 1974; A Programmatic Attempt

at an Anthropology of Knowledge // Sciences and Cultures. Sociology of Science. V. 5. L., 1981.

ЭМЕРДЖЕНТНЫЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ — философская концепция, объясняющая строение и эволюцию мира на основе телеологического принципа развития. Главные представители — К.Л. Морган, С. Александер, Уайтхед*, Тейяр де Шарден*. Э.э. возник в связи с обсуждением проблемы философских оснований дарвинизма как попытка примирить противоположные принципы механицизма и витализма*. Сформулированное Морганом понятие «эмерджентность» (от англ. to emerge — внезапно возникать) означает качественный скачок при возникновении нового уровня бытия. По Моргану, жизнь, возникающая из определенных физико-химических процессов, которые являются ее необходимой основой, в то же время несводима к ним.

Основываясь на концепции Моргана, Александер предложил концепцию Вселенной, согласно которой существующее расслаивается на многие уровни, причем каждый уровень имеет отличительное качество, а слои не просто накладываются друг на друга, но каждый более высокий уровень по времени предшествует низшему. Ступени космической эволюции, по Александеру, выглядят так: *пространство — время — материя — жизнь — дух — божество*. В физическом смысле «пространство-время» есть субатомный, или «полевой», «плазматический» уровень бытия, тогда как материя — атомистически структурированный слой. В характеристику времени Александер ввел некоторый аналог жизненного чувства, особое свойство «преджизни». В исходном единстве пространство и время взаимно обуславливают друг друга: если бы не было пространства, «распалась бы связь времен», а без времени осталась бы одна гомогенная бескачественная масса. Таким образом, пространство выступает как принцип связи, а время — как принцип дискретности. Пре-

мя он считает сознание пространства, а пространство — телом времени. Но эту аналогию не следует понимать буквально, Александер делает оговорку, что скорее сознание человека следует рассматривать как форму времени, чем наоборот. Необратимо текущее время создает все новые и новые конфигурации, которые, разрушая старое, вбирают в себя прошлое как фундамент дальнейшего роста. В истолковании Александера жизнь есть новое качество, возникающее на суперкорпускулярном уровне бытия. Будучи качественно новым образованием, она все же допускает объективное описание на языке естествознания. Другие представители Э.э. — Уайтхед и Тейяр де Шарден — придерживались идеалистических воззрений, свойственных имманентной телеологии, построенной на основе так называемого «реформированного субъективистского принципа». Согласно этому принципу, каждое «действительное происшествие» представляет собой «атом опыта», формирующийся в результате вхождения в него «вечного объекта», от которого зависит структурная определенность события. Тейяр де Шарден придерживается воззрений христианского эволюционизма. Э.э. сыграл известную методологическую роль в подготовке таких общенаучных направлений, как общая теория систем и кибернетика.

■ Исследования по общей теории систем. М., 1969; S. Alexander. Philosophical and Literary Pieces. L., 1939; S. Alexander. Space, Time and Deity. L., 1927.

ЭМПАТИЯ (от англ. empathy — *вчувствование*) — понятие философии и психологии, означающее восприятие внутреннего мира другого человека как целостное, с сохранением эмоциональных и смысловых оттенков, сопереживание его душевной жизни. Дильтей* рассматривал способность к Э. как условие возможности понимания* культурно-исторической, человеческой реальности. Различные феномены культуры возникают из «живого целого человечес-

кой души», поэтому и их понимание, по Дильтею, это не концептуализация, а проникновение, как бы перенесение себя в целостное душевное состояние другого и его реконструкция на основе Э. Трактовка понимания как Э. подверглась критике за психологизм и не получила дальнейшего развития в философской герменевтике*. Феномен Э. в трансцендентальном плане затрагивался Гуссерлем* при анализе проблемы интерсубъективности*. Вчувствование предстает здесь как момент в конституировании «другого Я», как завершающая стадия симпатии (сознания в модусе согласия с другим), результирующаяся в переживании: чувствовать себя как бы другим, как бы жить в другом. Возможность Э. предполагается также в некоторых решениях проблемы «других сознаний»*. В гуманистической психологии амер. психолога К. Роджерса Э. является основным методом «центрированной на клиенте» психотерапии, в которой психолог вступает в глубокий, эмпатический контакт с пациентом и помогает ему осознать себя полноценной личностью, способной взять на себя ответственность за решение собственных проблем. Э. как способ такого общения предполагает временную жизнь как бы другой жизнью, деликатное, без предвзятых оценок и суждений, пребывание в личностном мире другого, чувствительность к его постоянно меняющимся переживаниям. Совместная интерпретация волнующих или пугающих проблем помогает их более полному и конструктивному переживанию и в конечном счете — такому изменению структуры Я, которое делает его более гибким, творческим, открытым позитивному опыту.

ЭМПИРИЗМА ДОГМЫ. Согласно эмпиризму, содержание знания может быть представлено как описание чувственно данного, либо сведено к нему. Эта общая установка была воспринята и в неопозитивизме*, который дополнил ее трактовкой зна-

ния как системы высказываний, находящихся между собой в определенных формально-логических соотношениях.

Исходные принципы этой концепции в 50-е годы подверглись резкой критике «еретиком» Куайном* и «отступником» Гемпелем*, полагавшими, что неопозитивистский эмпиризм в значительной степени обусловлен догмами. В известной статье «Две догмы эмпиризма» (1953) Куайн показал, что одна из догм заключается в присущем логическому позитивизму разделению всех утверждений на синтетические (эмпирические), истинность которых проверяется в опыте, и аналитические, истинность которых зависит только от значения составляющих их терминов. Другая догма есть редукционистский тезис о том, что каждое осмысленное утверждение эквивалентно некоторой конструкции из терминов, допускающих соотношение с непосредственным чувственным опытом субъекта. Куайн доказывал, что в опыте может проверяться не отдельное утверждение, но только целая система утверждений, например теория или их группа (Дьюэма—Куайна тезис*). Источником Эд. Куайн считал ошибочное рассмотрение отдельных утверждений вне контекста языковой системы или теории. С отказом от эмпирического редукционизма* становится проблематичной и дихотомия аналитического и синтетического*. Это жесткое разделение и редукционизм являются обусловливающими одна другую предпосылками неопозитивизма, которые он характеризует как его основные догмы. На основании этой критики Куайн сформулировал тезис о неполной определенности теории опытом, в котором он отказывает теоретическому знанию в обосновании из аналитических утверждений, а эмпирии — из «протоколов наблюдений». Знание есть целостность, в которой теоретические и эмпирические аспекты взаимосвязаны, и мы можем жертвовать тем или иным фрагментом системы,

чтобы сохранить и укрепить другие. Дополняя критику Э.д., Гемпель показал, что из принятия исходной неопозитивистской версии редукционизма, сводящей значение теоретических терминов к значению соответствующих терминов наблюдения, следует ненужность для науки теоретических понятий (так называемая «дилемма теоретика»). Важный вклад в разрушение Э.д. внес также У. Селларс* своей влиятельной критикой «мифа о данном».

ЭПИСТЕМА (франц. *épistémè*) — главное понятие концепции Фуко* периода «археологии знания»*. Э. — это общее пространство знания, способ фиксации «бытия порядка», скрытая от непосредственного наблюдения сеть отношений между «словами» и «вещами», на основе которой строятся свойственные той или иной эпохе коды восприятия, практики, познания, порождаются отдельные идеи и концепции. Три Э., вычленимые Фуко в кн. «Слова и вещи» (1966, рус. пер. 1977), — это три синхронных среза «археологической почвы», определяющей неосознаваемые человеком нормы его деятельности, три способа означивания, специфика которых задает мыслительное своеобразие определенной эпохи — Возрождения, классического рационализма, современности (XIX–XX веков). Отношение означивания между видимым и высказываемым меняется от эпистемы к эпистеме: в возрожденческой Э. «слова» и «вещи» сходны или даже тождественны, в классической — опосредованы мыслительными представлениями, в современности — связаны такими онтологическими факторами, как «жизнь», «труд», «язык».

Разработка Э. как основного понятия «археологии гуманитарных наук» приводит к парадоксальному результату. «Гуманитарные науки», лишённые собственного места в познавательном пространстве, по сути, лишь отмечают человеческую размерность наук со словившимися предметами (в

иной терминологии — филологии), биологии, политической экономии) и возникают как раз тогда, когда сам человек, теснимый властной самодостаточностью языковых механизмов в культуре, оказывается «близок к исчезновению». Фуко считает, что условия возможности гуманитарных наук и условия возможности человека исключают друг друга.

Концепция Э. вызвала критику со стороны представителей различных философских направлений, упрекавших ее создателя в «ниспровержении субъекта». С возражениями выступили и историки, указавшие на конкретные факты, не укладывавшиеся в ту или иную Э. Наконец, сомнения относительно применимости концепции Э. высказали представители эпистемологии*, озабоченные невозможностью рационально осмыслить переходы между Э. В последующих своих работах Фуко почти полностью отказывается от понятия Э.

В современном философском языке термин Э., как правило, употребляется в более широком значении: речь идет об Э. западного мира в целом, а не об Э. отдельного культурно-исторического периода. В философии науки* понятие Э. иногда используется сходно с понятием парадигмы*; при всех разночтениях оба понятия указывают на мыслительное своеобразие познавательных установок той или иной эпохи.

□ Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М., 1977; СПб, 1994.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (от греч. *episteme* — знание) — раздел философии, в котором изучаются проблемы природы познания, отношения знания к реальности, вопросы обоснования и достоверности знания, условия его истинности, возможность и границы познания тех или иных областей сущего. В любом философском направлении есть своя Э. Однако далеко не во всех из них анализ познания играет заметную роль. В XX в. наибольший вклад в развитие Э. внес-

ли неокантианство*, феноменология*, неореализм*, неорационализм*, критический рационализм*, неопозитивизм* и постпозитивизм*, а также аналитическая философия* в целом, поскольку эпистемологические проблемы занимают в ней центральное место.

ЭПОХЕ (от греч. ερῶ — удерживание, самообладание) — воздержание от суждений о мире. Одно из основных понятий феноменологии*, нередко употребляется как синоним феноменологической редукции. Посредством феноменологического Э. осуществляется переход от «естественной» к феноменологической установке. Осуществляя Э., субъект исключает из поля зрения все накопленные историей научного и ненаучного мышления мнения, суждения, оценки предмета и стремится сделать доступной сущность этого предмета с позиции «чистого наблюдателя». Согласно Гуссерлю, феноменологическое Э. позволяет открыть новую онтологическую область, недоступную средствам классической философии. Он отмечает, что посредством Э. философу открывается новый способ опыта, мышления и теоретизирования, способ, в стихии которого он, возвышаясь над своим естественным бытием и естественным миром, не теряет ни их бытия, ни их объективных истин, ни своей мирской жизни; он, как философ, только отказывается ставить вопросы о бытии, ценностях, красоте, пользе, добре и т.д.

ЭРИКСОН (Erikson) Эрик Хомбургер (1902-1994) — австр.-амер. психолог. В конце 20-х — начале 30-х изучал психоанализ в Вене. В 1933 эмигрировал в США, преподавал в ведущих амер. ун-тах.

По мнению Э., Фрейд* и его сторонники явно преувеличили роль бессознательного* в становлении человеческой личности. Опираясь на «эгопсихологию» Х. Хартмана, Э. полагает Я субъектом сознательной деятель-

ности и интегрирующего фактора развития индивида. Анализ процесса развития, по Э., не может ограничиваться исследованием ранних этапов, а должен охватывать весь жизненный цикл человека, который включает восемь стадий — от детства до старости. Э. подчеркивает важную роль социально-культурной среды, которая во взаимодействии с психобиологическими факторами определяет становление личности и ее социализацию. Каждая стадия развития характеризуется возможностью обретения альтернативных черт характера (напр., в младенчестве — доверчивости или недоверчивости, в школьном возрасте — чувств компетентности или неполноценности), что определяет особенности адаптации человека к определенным нормам и ценностям, статус которых изменяется от семейного до общечеловеческого. Этот процесс периодически нарушается столкновением интериоризированных ценностей, которое обычно воспринимается как «кризис личности». Объективно это нормативный кризис идентичности*, стимулирующий следующий этап социализации, или новую идентичность.

Социальная обусловленность осуществления индивидуальных задатков и устремлений объясняет феномен коллективной идентичности и взаимосвязь жизненного цикла индивида и общественных изменений. На этом основывается идея психоистории, способной, по Э., объяснить механизм исторических процессов. Кризис коллективной идентичности создает условия для появления харизматических личностей (см.: харизма*), идеи которых в провидческой форме или в виде политических программ отражают потребности общественного развития, а людьми воспринимаются как спасительные социальные рецепты. Такими личностями, ставшими лидерами крупных по историческим масштабам движений к новой идентичности, были М. Лютер, Т. Джефферсон, М. Ганди

(им посвящены специальные исследования Э.)

Кризисом коллективной идентичности Э. объясняет и др. массовые явления, напр. «молодежную революцию» 60-х годов. Одновременно он предупреждает о возможности псевдоидентичности, связанной с ценностями, не отвечающими интересам людей, примером которой может служить нацизм в Германии.

☞ Идентичность: юность и кризис. М., 1996; Детство и общество. М., 1996; Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. М., 1996; *Childhood and Society*. N.Y., 1950; *Young Man Luther*. N.Y., 1958; *Identity and the Life Cycle*. N.Y., 1959; *Identity: Youth and Crisis*. N.Y., 1968; *Gandhi's Truth*. N.Y., 1969.

ЭТИКА ПРИКЛАДНАЯ — область современной этики, в которой разбираются специфические и дискуссионные моральные проблемы — эвтаназия, допустимость абортов, права животных и т.п. Эта активно развивающаяся в последние годы область этических проблем подразделяется на ряд разделов, относящихся к медицинской этике, этике сексуальных отношений, этике бизнеса, экологической этике, социальной этике. Две основных черты определяют специфику, по которой та или иная проблема рассматривается как относящаяся к прикладной этике.

Во-первых, эта проблема должна быть дискуссионной в том смысле, что существуют значительные группы людей, выступающие за альтернативные ее решения. Так, проблема управления автомобилем в нетрезвом состоянии не относится к Э.п., поскольку практически все согласны с тем, что это аморальное действие. Но возможность приобретения оружия в целях защиты от преступников, относится к Э.п., поскольку есть много сторонников разрешения продажи оружия, но много и противников этого. Во-вторых, проблемы Э.п. должны иметь явно выраженный этический смысл. Существует множество дискуссионных проблем, по которым

в обществе нет согласия, однако далеко не все они относятся к этическим. Чаще всего они относятся к области социальной политики и могут решаться посредством введения законов, ограничений и т.п. Прикладные моральные вопросы относятся к более общим проблемам человеческого бытия.

☞ Морально-этические нормы, война, окружающая среда. М., 1989; *Врачебные ассоциации, медицинская этика и общемедицинские проблемы*. М., 1995.

ЭТИКА ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ — вводит в сферу нравственной ответственности человека животный и растительный мир, экосистемы, природные среды обитания, а также поколения еще не родившихся людей. Развитие Э.э. протекает в острых дискуссиях. Основное препятствие успешной концептуализации Э.э. — традиционное для западноевропейской культуры убеждение, что слишком большая дистанция между человеком и всеми прочими живыми существами, отсутствие «общности природы» разных членов «экологического сообщества» не позволяют им образовать единое «моральное сообщество». Поэтому перед теоретиками Э.э. стоит дилемма: отказаться от признания человека духовным средоточием природного мира и тем самым пойти на радикальный разрыв с гуманистическими традициями, или же, сохраняя этот тезис, ограничиться несущественными экологическими модификациями имеющихся этических учений (напр., этического утилитаризма). Для преодоления этой дилеммы в рамках Э.э. осуществляется детальная разработка ее философских, космологических, культурно-исторических, религиозных, антропологических и эволюционно-экологических оснований. Главное внимание уделяется вопросам нравственной оправданности программ социально-экономического развития, губящих мир живого; проблемам нравственно-экологической переориентации тех-

нического прогресса; допустимости экспериментов над животными и т.п. Основные представители Э.э. — Атфилд*, Р. Диш, П. Козловски, О. Леопольд, Ж. Ллойд, Я. Мак-Харг, Дж. Родман, Х. Ролстон, Р. и В. Рутли, П. Сингер, У. Франкена и др.

ЭТОС НАУКИ — понятие философии и социологии науки*, обозначающее совокупность моральных императивов, принятых в научном сообществе* и определяющих поведение ученого. Наиболее известна концепция «нормативного Э.н.», разработанная в 40-е годы Мертоном*. Этос новоевропейской науки, с его точки зрения, обусловлен воздействием трех основных факторов: он соответствует главной цели научной деятельности — систематическому расширению сферы достоверного знания; исторически Э.н. восходит к комплексу ценностей пуританства XVII в., которое придавало особое значение таким императивам, как полезность, рациональность, индивидуализм, антитрадиционализм и земной аскетизм (здесь Мертон опирался на концепцию Вебера*); он представляет собой реализацию основных стандартов демократического, цивилизованного поведения. В результате в морали ученых сходятся познавательные и социальные компоненты, а нормам Э.н. следуют не только из-за их процедурной эффективности, но и в силу того, что они считаются справедливыми и благоотворными. Основу Э.н., по Мертону, составляют четыре императива: *универсализм, всеобщность, незаинтересованность и организованный скептицизм*. Под универсализмом, как важнейшей из норм, понимается то, что ученые в своем исследовании и в оценке исследований своих коллег должны руководствоваться не своими личными симпатиями и антипатиями, но исключительно общими критериями и правилами обоснованности и доказательности знания, что позволяет науке преодолевать различие и противоборство существующих

в ней групп, школ и интеллектуальных традиций. Всеобщность означает, что результаты научной деятельности рассматриваются как продукт социального сотрудничества и является общим достоянием научного сообщества, в котором доля индивидуальных творцов строго ограничена. Незаинтересованность — это готовность ученого согласиться с любыми хорошо обоснованными аргументами и фактами, даже если они противоречат его собственным убеждениям. Организованный скептицизм — установка на предельную самокритичность в оценке своих достижений и участие в рациональной критике имеющегося знания в целях его постоянного улучшения. Существенные отклонения от этих норм приводят к деградации научного сообщества, снижению качества производимого знания, появлению псевдонауки.

К мертоновскому Э.н. предлагались дополнительные нормы: оригинальность, эмоциональная нейтральность, независимость, интеллектуальная скромность и т.п. С другой стороны, при критическом обсуждении этой концепции и ее эмпирической проверке обнаружилось, что под воздействием ряда причин (приоритет в открытии, существующая система вознаграждений в современной науке, милитаризация науки и др.) поведение ученых может становиться «амбивалентным», т.е. ориентированным на компромисс между указанными нормами и противоположными им «контрнормами»; партикуляризмом, пристрастностью оценок, сокрытием результатов или отстаиванием права собственности на их использование, организованным догматизмом в защите принятой какой-либо группой ученых концепции. Однако в целом исследования показывают, что в нормальной научной среде подобные девиантные, отклоняющиеся от принятых норм действия происходят достаточно редко, и Э.н. является одной из самых стабильных характеристик научной деятельности.

Ю

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875–1961) — швейц. психолог. Научную деятельность начал в Цюрихе под руководством Э. Блейлера. С 1906 перешел на позиции психоанализа*, став ближайшим соратником Фрейда* и популяризатором его учения. Углубляющееся несогласие с некоторыми теоретическими идеями основоположника психоанализа и неудовлетворенность психоаналитическими методами лечения неврозов привели Ю. к необходимости пересмотра ряда постулатов ортодоксального фрейдизма и в конце концов — к личному разрыву с Фрейдом в 1913.

Расхождения Ю. с Фрейдом касались двух принципиальных моментов: роли сексуального начала в психической жизни индивида и трактовки природы бессознательного*. Ю. подверг критике пансексуализм Фрейда, доказывая, во-первых, недопустимость анализа всех проявлений бессознательного лишь с точки зрения вытесненной сексуальности и, во-вторых, принципиальную невозможность объяснить происхождение человеческой культуры и творчества с помощью концепций *Эдипова комплекса* и *сублимации*.

В этой связи Ю. предложил более широкую «энергетическую» трактовку *либидо* как потока витально-психической энергии. Все феномены сознательной и бессознательной жизни человека рассматриваются Юнгом как различные проявления единой энергии либидо. Неврозы и другие психические расстройства оказываются ре-

зультатом регрессии либидо, способности поворачиваться вспять под влиянием непреодолимых жизненных препятствий. Такое оборачивание либидо, по Ю., приводит к воспроизведению в сознании большого архаических образов и переживаний. Эти образы в рамках развиваемой Юнгом «*аналитической психологии*» рассматриваются как первичные формы адаптации человека к окружающему миру. Под этим углом зрения Ю. радикально переосмыслил фрейдовскую концепцию природы бессознательного: согласно Ю., бессознательное включает в себя не только субъективное и индивидуальное, вытесненное за порог сознания, но прежде всего *коллективное* и безличное психическое содержание, уходящее корнями в глубокую древность.

Эмпирической базой введения идеи «коллективного бессознательного» была установленная Ю. во время его психиатрической практики схожесть между мифологическими мотивами древности, образами сновидений у нормальных людей и фантазиями душевнобольных. Эти образы — носители коллективного бессознательного — были названы Ю. *архетипами* и понимались им то как психический коррелят инстинктов, то как результат спонтанного порождения образов инвариантными для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга, то как чистый, формообразующий элемент восприятия, обуславливающий саму его возможность. Однако во всех разнообразных

трактовок архетипа у них есть нечто общее: все фундаментальные образы-символы принципиально противостоят сознанию, их нельзя дискурсивно осмыслить и адекватно выразить в языке. Единственное, что доступно психологической науке, — это описание, толкование и незначительная типизация архетипов, чему и посвящена значительная часть сочинений Ю.

При этом наряду с научным раскрытием действительно важных символов* человеческой цивилизации (напр., символа мирового дерева) в работах Ю. много символических толкований, не отвечающих требованиям научной рациональности*. Осознавая это обстоятельство, Ю. был склонен подчеркивать близость методов аналитической психологии методам искусства, а иногда прямо заявлял об открытом им новом типе научной рациональности. Для решения вопросов о субстанциальной основе существования всеобщих образов-архетипов и о формах их связи с индивидуальной психикой Ю. ссылался на биогенетический закон Э. Геккеля о повторении филогенетических свойств в онтогенезе отдельного индивида.

Анализируя формы взаимодействия бессознательно-архетипических и сознательных компонентов психики, Ю. выделял две крайности, на его взгляд, равно опасные, и для индивидуального и для социального бытия человека. Первую из них он видел в восточных религиозно-мистических культах, где личностное начало оказывается полностью растворенным в архаической «стихии коллективного бессознательного». Другая крайность выражена, по Ю., научно-практической экспансией европейского Я, где подавляется и искажается коллективно-бессознательная сущность психической жизни человека. Европейская традиция экстравертивного психического существования оказывается, по Ю., наиболее опасной, ибо архетипы все равно «прорываются» в наше сознание, захлестывая и парализуя рациональные структуры

человеческого бытия, что и является подлинной причиной и индивидуальных неврозов европейского десакрализованного сознания и распространения в XX столетии новых иррационально-мифологических идей. В противовес этим крайностям, Ю. развивал учение об индивидуальности, т.е. интеграции сознательного и бессознательного начал психики индивида через символическое толкование и субъективное проживание своих архетипических структур. Ценность аналитической психологии он видел в том, чтобы «поставлять» индивидуальному сознанию адекватные истолкования архетипической символики для облегчения процессов *индивидуации*.

Ю. ввел в научный оборот такие объекты исследования, которые до него (по большей части) квалифицировались европ. научной традицией как заведомо иррациональные: символы мистических учений Востока, алхимические тексты, парапсихологические феномены, учение о карме, метемпсихозе и реинкарнации. Отличительная черта мышления Ю. — переплетение научной строгости и волевых ассоциаций, приверженности эмпирическим методам исследования и готовности сделать из них далеко идущие метафизические и даже мистические выводы. Особенно зримо эти тенденции проявились в поздний период его творчества, когда Ю. обсуждал вопросы о том, какая часть нашей психики продолжает существовать после физической смерти, каков реальный механизм вещих снов и астрологических пророчеств. Онтологической основой решения оккультных вопросов была выдвинутая им идея существования *акаузальных* синхронных связей, принципиально противостоящих каузальным связям, с которыми всегда имела дело классическая европ. наука. Под синхронной связью Ю. понимал вневременную, значащую связь событий, не связанных причинно. Именно синхронный, а не причинный характер связей оп-

ределяет, согласно Ю., взаимодействие мозга и психики, материально-го и идеального. Новую трактовку получили в этой связи и архетипы, которые были наделены самостоятельным существованием, аналогичным «миру идей» Платона, выполняя одновременно функции и первооснов мироздания, и фундаментальных структур психики. Ссылаясь на идею предустановленной гармонии Лейбница, Ю. выводил существование вневременной, синхронной когеренции между физическими событиями и ментальными состояниями.

Влияние взглядов Ю. испытали Т. Манн и Г. Гессе, физики В. Паули и Э. Шрёдингер, историки культуры К. Кереньи и М. Элиаде. Взгляды Ю. стимулировали развитие ряда направлений психологии творчества и психологии личности, а также способствовали становлению «трансперсональной» и «кросс-культурной» психологии.

А. В. Иванов

Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1929; Архетип и символ. М., 1991; Зигмунд Фрейд // Юнг К. Г. Собр. соч., Т. 15. М., 1992; Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994; Проблемы души нашего времени. М., 1994; О современных мифах. М., 1994; Психологические типы. СПб., 1995; Ответ Иову. М., 1995; Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996; Дух меркурий. М., 1996; Душа и мир: шесть архетипов. Киев, 1997; Психология и алхимия. Киев, 1997; The Collected Works. V. 1-20. L., 1953-1964; Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie. L., 1953; Memories, dreams, reflections. L., Glasgow, 1967.

ЮНГЕР (Junger) Эрнст (1895-1898) — нем. писатель. Сын химика, Ю., сразу после окончания школы принимает участие в первой мировой войне. В 1918 удостоивается высшей прусской награды — ордена «За заслуги». С 1923 по 1926 изучает зоологию и философию в Лейпциге и Неаполе. Прервав обучение, выступает как национально-революционный публицист, а в 30-х годах как свободный

писатель. В 1939 Ю. вновь привлекают на военную службу, в том же году выходит его роман «На мраморных утесах». Во время службы при штабе германского командования в Париже Ю. сближается с участниками покушения на Гитлера. 1944 — освобождение от военной службы. В 1949 Ю. знакомится с Хайдеггером*, который в 30-е годы интенсивно занимался его работами и испытал их глубокое влияние. С 1950 жил в Вильфингене в Верхней Швабии. В 1995 Ю. в полном здравии отметил свое столетие.

Не будучи профессиональным философом, Ю. в своих дневниках, романах и эссе постоянно обращается к философским вопросам. Главный предмет его ранних работ может быть обозначен как «диагностика эпохи». Сюда примыкают размышления на темы философии языка* и естественных наук, однако наиболее значительным вплоть до позднего периода творчества остается интерес к проблемам философии истории*. Творчество Ю. представляет собой важную попытку понять полную катастрофу и разрыв истории XX столетия. В историко-философском плане его следует относить к традиции Ницше*; большое влияние на Ю. оказали также Шопенгауэр* и Шпенглер*.

Целью эссе «ТОТАЛЬНАЯ МОБИЛИЗАЦИЯ» (Die totale Mobilmachung, 1930) была характеристика первой мировой войны. Ю. стремится показать принципиальное отличие этой войны от всех предыдущих. Война 1914-18 для Ю. — «величайшее и действеннейшее переживание нашего времени»; ее особенность состоит в «тотальной мобилизации»: в событие вовлекаются все силы страны без исключения. Индустриализацию военного времени Ю. считает «выражением тайного и нудительного требования, которому нас подчиняет эта жизнь в век масс и машин».

Главной философско-исторической работой Ю. стало сочинение «РАБОЧИЙ» (Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, 1932). Здесь нашел отражение

опыт, служивший лейтмотивом уже первой кн. Ю. о войне — «В стальных грозах» (Im Stahlgewitter, 1920) и не оставивший Ю. даже в поздний период творчества. Всеподчиняющее «нудительное требование», о котором Ю. размышлял в «Тотальной мобилизации» здесь связывается с «гештальтом» Рабочего. Под «гештальтом» разумеется принцип, определенным образом организующий жизнь. «Гештальт» Ю. четко отличает от понятия: понятие является для него абстракцией, тогда как «гештальт» — это подлинно действительное. «Гештальт» следует отличать также и от индивидов, на которых он накладывает отпечаток. Поэтому обозначение гештальта таким именем как «рабочий», чревато недоразумениями. Соответствующая гештальту организация объемлет сферы экономики, социальной жизни и политики; так она формирует тот тип человека, от которого сам гештальт получает свое название. Тип Рабочего противопоставляется «буржуа», или «гражданину» (Bürger) как типу, не способному к господству и организации. Политическую сторону книги составляют утверждения о конце буржуазно-гражданской эпохи. Однако на переднем плане книги стоит изображение современного мира как мира, определяемого техникой. Ю. отказывается от привычного для XIX-XX веков взгляда на технику как средство, которым либо распоряжаются как инструментом культурного развития, либо утрачивают над ним контроль, так что в результате человек ощущает себя перед ним в роли ученика, ждущего чудес от учителя-чародея. Техника для Ю. — это тот способ, каким «мобилизует» мир гештальт Рабочего; она есть та форма, которую принимает радикально новый мир. Этому миру нет альтернативы, и поэтому бессмысленно толковать его как прогресс или как упадок. Мир, соответствующий гештальту Рабочего, представляет собой, помимо прочего, мир «планетарный»; ему несоизмерны такие политические фор-

мы мысли, как национализм или социализм, ориентирующиеся на особенные нации или класса. Дискуссии, проходящие под националистическим или социалистическим знаком, Ю. оценивает исключительно как переходящие стадии в процессе обустройства тотального мира работы, окончательные формы организации которого остаются пока неясными. Отличительной чертой этого мира является «органическая конструкция», т.е. включенность человека в мир машин.

Эмпирическим фундаментом книги послужили большевистская революция в России и фашистская революция в Италии. Плановая экономика и организации армии суть модели, на которые ориентируется видение тотального мира работы. С другой стороны, особое значение в этом труде Ю. имеет мысль о радикальном переустройстве мира в технике. К этой мысли Ю. будет возвращаться и позже («Заметки к «Рабочему», 1964). Основная мысль «Рабочего» стала исходным пунктом для Хайдеггера* периода «поворота».

Тематически к «Рабочему» примыкает эссе «О БОЛИ» (Über den Schmerz, 1934). Однако теперь внимание Ю. смещается на техническое обустройство мира как такового. Исходной точкой в понимании такой установки оказывается боль: «Боль принадлежит к числу тех ключей, которыми можно открыть не только самое сокровенное, но в то же время и мир». Боль есть отношение к миру, где мир раскрывается как нечто враждебное и угрожающее. Для Ю. боль принадлежит к существу человека. Свободы от боли в строгом смысле не существует; разрыв между человеком и миром не должен восприниматься в красках жестокости, однако он присутствует и «в самом наслаждении безопасностью». Скука, к примеру, также является болью, будучи не чем иным как «разрешением боли во времени». Боль в своем существе — это отношение человека к миру (*Weltverhältnis*), к которому человек в свою очередь может всту-

пать в некоторое отношение. Человеку не следует отдаваться боли, «существуют позиции, дающие ему возможность отграничить себя от тех сфер, где боль повелевает как неограниченный властелин». К этим позициям относятся все формы аскезы и дисциплины, в которых находят свое выражение то обстоятельство, что человек способен дистанцироваться от собственной телесности и превратить тело* в объект. Это вновь отсылает к признанию ценностей; ценность есть то, что противопоставляется боли. Под этим углом зрения Ю. и истолковывает установку на техническое опредмечивание жизни: всюду, где существует готовность поставить под технический контроль человеческие достижения (как это имеет место в современном спорте), там можно заключить об утверждении технически обустроенного мира, отсылающего в конечном счете к новому, еще невидимому порядку ценностей. В направленном на боль движении современной аскезы и дисциплины дает о себе знать не что иное как «негативный отпечаток метафизической структуры».

Задачей эссе «ЗА ЧЕРТОЙ» (*Über die Linie*, 1950) является определение нигилизма, а также оценка возможностей отношения внутри и по отношению к нему. Современная эпоха характеризуется им как последняя фаза нигилизма, «отличающаяся тем, что новые порядки уже значительно продвинулись вперед, а соответствующие этим порядкам ценности еще не видны». Ставя эти проблемы уже после «катастроф второй мировой войны», Ю. значительно смещает акценты, хотя диагноз его остается прежним. Феномены технически обустроенного мира уже не прочтываются им как знаки формирования новых ценностей. Напротив, Ю. подчеркивает скорее разрушительный характер современных тенденций. На заднем плане его размышлений Ю. отчетливо выступает опыт Третьего Рейха, именно в связи с этим опытом он указывает на

совпадение государственной системы порядка с исчезновением морали и нравственности. Тем не менее Ю. продолжает отстаивать мысль, что преодоление нигилизма возможно. Но теперь фундамент оптимизма (противостоящего культурному пессимизму) Ю. усматривает уже не в динамике самого мира, а исключительно в человеческом индивидууме. Ю. не ищет более оснований для надежды в гештальте Рабочего — ориентиром ему служит Достоевский с его учением о целящей силе боли: там, где человек перенесет потерю нравственности современным миром, его опыт обернется возможностью нового опыта нравственности. На это указывает и название эссе. «Черта» — это граница между прошлым, находящимся в состоянии исчезновения, и возможным. В поисках опыта обращения потери нравственности опытом нравственности Ю. указывает на искусство и философию. Они принадлежат к области неупорядоченного, которую Ю. именует «пустошью» (*Wildnis*), и которое принципиально ускользает от хватки современной системы порядка.

Второе по величине философско-историческое сочинение Ю. — «У ВРЕМЕННОЙ СТЕНЫ» (*An der Zeitmauer*, 1959). В первой части эссе, носящей название «Измеримое и время судьбы», Ю. развивает мысли об астрологии, призванные обратить внимание на возможность ненаучного, превосходящего науку истолкования мира. Вторую часть можно считать главной уже потому, что ее название совпадает с названием всей работы. В соответствии с различием двух форм времени, обсуждавшимся в первой части, Ю. выделяет и две формы истории. Он различает мировую историю с ее шкалой «гуманных (*humane*) членений» и историю Земли с ее «сидерическими членениями». Опираясь на это различие, Ю. рассматривает вопрос, допустимо ли считать научно-техническую революцию XX в. началом новой эпохи в мировой ис-

тории, а пришедшие с ней перемены — веками еще более длительного периода. Речь идет о «возможности нового метаисторического деления времени», осуществляемого «с намерением вынесения суждения о настоящем». Вынося суждение о настоящем, Ю. исходит из нигилистического опыта утраты и указывает на то, что этот опыт доступен лишь индивиду, лишенному иллюзий. Однако теперь Ю. стремится показать, что точка зрения истории Земли способна послужить ориентиром отдельному человеку. «Космическая экономия» говорит нам о том, что существует принципиальное равновесие, не нарушаемое потерями и разрушениями, производимыми техническим миром. Вопрос о подобном равновесии оборачивается вопросом о «земном смысле человеческой деятельности». Ю. делает попытку понять отчетливые признаки экологической угрозы

не под углом зрения катастрофы, а под углом зрения перемены; тем самым он обращает внимание на то, как вынесение суждения о настоящем зависит от действующих в понимании моделей. Модель истории Земли должна дать новую возможность ориентации, где традиционно историческая ориентация закрывается «временной стеной» конца мировой истории. Это позволяет отдельному человеку понять его отношение к «первооснове» (*Urgrund*), в которой берут свой исток всё новые и новые гештальты космоса.

Гюнтер Фигаль (Тюбинген)

- ☞ *Sämtliche Werke*. 18 Bde. Stuttgart, 1978-1983.
- ☞ *K.-H. Bohrer*. *Die Ästhetik des Schreckens*. München, 1978; *Ernst Jüngers Leben und Werk in Bildern und Texten*. *H. Schwilk* (Hg.). Stuttgart, 1988; *P. Koslowski*. *Der Mythos der Moderne*. München, 1991; *Müller, Segeberg* (Hrsg.). *Ernst Junger im 20. Jahrhundert*. München, 1995.

Я

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ — одно из главных понятий позднего Витгенштейна*. Служит для обозначения целостных и законченных систем межличностной коммуникации, подчиняющихся своим внутренним правилам и соглашениям («глубинная грамматика»), нарушение которых означает выход за пределы конкретной «игры». В текстах Витгенштейна встречаются три основных понимания Я.и., дополняющие друг друга. Во-первых, это исходные лингвистические формы, с которых начинается обучение языку путем включения обучаемого в определенные виды деятельности. Во-вторых, «игры» рассматриваются как упрощенные, идеализированные модели употребления слов, последовательное усложнение которых демонстрирует динамику языка. Наконец, социокультурный аспект «игр» отражен в понятии форм жизни*. У Я.и., по Витгенштейну, не может быть общего им всем признака; их следует классифицировать по принципу «семейного подобия», т.е. описывая цепочки взаимосвязанных или пересекающихся по отдельным признакам «игр». Пристальное внимание к «естественным» контекстам употребления слов должно, согласно Витгенштейну, способствовать «терапии» философских заблуждений, вызванных смешением правил различных «игр». После Витгенштейна это понятие получило широкое распространение в западной философии и культуре.

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883-1969) — нем. философ. Изучал право в ун-тах Гейдельберга и Мюнхена, медицину и психиатрию — в ун-тах Берлина, Геттингена и Гейдельберга. В 1908-15 работал в психиатрической клинике Гейдельберга. В 1913 защитил на кафедре Виндельбанда* диссертацию по теме «Общая психопатология». С 1922 — проф. философии Гейдельбергского ун-та. В 1937 — отстранен от преподавательской деятельности из-за еврейск. происхождения жены, в 1938 запрещена публикация его работ. С 1948 по 1961 — проф. философии Базельского ун-та.

Как философ, Я. заявил о себе кн. «Психология мировоззрений» (1919), которая не без оснований считается первой манифестацией философии экзистенциализма* в Германии. На формирование взглядов Я. особое влияние оказали Платон, Плотин, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Спиноза, Кант (критического периода), Шеллинг, С. Кьеркегор, Ницше*, Гуссерль*.

Истинная философия, по Я., — это прежде всего сам процесс философствования, который, в отличие от научного познания, нельзя ограничить рамками определенного предмета и метода. Философия дает ориентиры для поведения человека в мире, она способна «осветить» экзистенцию* и приблизить человека к трансценденции*, совершить «скачок к безусловному бытию». Это бытие непознаваемо научными методами, предметным

сознанием вообще, оно *имманентно* сознанию как таковому. Для достижения «безусловного бытия» необходимо пройти три этапа *трансцендирования*: ориентацию в мире (осознание ограниченности только предметного его истолкования); прояснение (озарение) экзистенции (осознание души), чтение шифров трансценденции. Последний этап и является собственной задачей философствующего, связанной с пониманием Бога. Философия, по Я., не познает бытие, но удостоверяет нас в его существовании. Результатом философствования должна стать поэтому философская вера, которая, в отличие от религиозной веры, основанной на откровении, является продуктом размышления. Философствование означает также отказ от построения философии как системы. Поэтому историю философии нельзя изучать сквозь призму приращения знаний; каждое крупное философское учение, подобно произведению искусства, уникально. Сходство истории философии с историей науки состоит в том, что в ходе развития философии растет количество категорий и методов, а сходство ее с историей религии заключается в последовательном выражении разных позиций веры.

Философствование свойственно каждому человеку и направлено на установление истинной коммуникации*, на то, чтобы иметь возможность высказаться и быть услышанным. Коммуникация — центральное понятие в философии Я., позволяющее установить смысл философствования как такового. Мера коммуникативности служит критерием предпочтительности той или иной философской системы. Способность человека к коммуникации отличает его от всего остального сущего, благодаря ей человек может обрести самого себя, она лежит в основе экзистенциального отношения между людьми, как отношения между Я и Ты.

Я. подвергает критике характерное для неокантианства* сужение задач

философии к гносеолого-методологическим проблемам, переориентируя ее на решение этических и эстетических проблем. В этике Я. основными понятиями выступают «свобода», «верность», «самим-собой-бытие», «воля к коммуникации», «ответственность». Поскольку искусство имеет дело с восприятием «трансцендентных шифров бытия», философия не может не обращаться к опыту искусства. Философия искусства представляет собой поэтому скорее мышление в искусстве, чем мышление об искусстве.

Философия истории* Я. формировалась во многом под влиянием Вебера*. В истории Я. выделяет четыре «среза»: возникновение языков, изобретение орудий, начало использования огня; возникновение высоких культур в Египте, Месопотамии, Индии и позже в Китае в 3-5-м тысячелетиях до н.э.; духовное основоположение человечества, происшедшее в VIII-II веках до н.э. одновременно и независимо в Китае, Индии, Персии, Палестине, Греции; подготовленное в Европе с конца Средневековья рождение научно-технической эры, которая духовно конституируется в XVII столетии, приобретает всеохватывающий характер с конца XVIII века и получает чрезвычайно быстрое развитие в XX веке. Третий «срез» представляет собой своеобразную «ось мирового времени», этап, на котором возникает современный нам человек со своими представлениями о собственных возможностях и границах, с теми представлениями об ответственности, которые актуальны и в наши дни. На этом этапе происходит становление истории человечества как мировой истории, тогда как до «осевого времени» имели место лишь локальные истории. Я. говорит о том, что, вероятно, именно сквозь мировую историю человечество продвигается к новому «осевому времени», способному породить основу подлинной человеческой истории, единства человечества, такого общежития людей, при котором их взаимоотношения будут строиться на

достойных человека принципах и началах. Условием этого единства должна стать приемлемая для всех политическая форма — правовое государство, основанное на полном отказе от любых видов тоталитаризма*.

Хотя сам Я. неоднократно пытался отделить себя от экзистенциализма, его философия, тем не менее, обнаруживает много общего с построениями его современников-экзистенциалистов. Несмотря на то, что собственной философской школы Я. создать не

удалось, его идеи пользуются спросом, особенно в связи с интеграционными процессами в современной Европе.

Дагмар Миронова

- ☐ Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986; Ницше и христианство. М. 1994; Смысл и назначение истории. М., 1994 (второе изд.); Лекции по психопатологии. М., 1996; Philosophie. Bde. 1-3. В., 1932; Von der Wahrheit. München, 1957; Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962; Chiffren der Transzendenz. München, 1970.

Указатель имен

- Аббьяно П. 5**
Авенарнус Р. 247, 256, 283, 320
Агасси Дж. 6-7, 257, 322
Адлер А. 7
 Адлер М. 280
Адорно Т. 8-10, 39, 51, 160, 244, 349, 388, 412, 463, 492
Айдукевич К. 10-11, 191, 238, 289
Айер А. 11-12, 70, 339
 Акселос К. 281
 Александр С. 286, 518
Ален Ш. Э. О. 14-15
Альберт Х. 15-16, 323
Альтюссер Л. П. 16-18, 163, 244, 282, 285, 397
Апель К. О. 24, 100, 138, 190, 226, 447
Аренд Х. 25-27, 78, 223, 244, 306, 412
Арисс Ф. 27-28, 388
Армстронг Д. 28, 273
Арон Р. К. Ф. 26, 28-29, 105, 186
 Аст Ф. 98
Атфилд Р. 31, 308
Балибар Э. 16, 282
 Барбер Б. 255, 392
 Барбуз А. 251
Барт К. 32-33, 56, 130
Барт Р. 33-34, 315, 330, 396, 406, 407
 Бартли У. 322
Батэй Ж. 34-35, 48, 120, 186, 210
Бауман З. 35, 326
Баух Б. 35-36
 Бахтин М. М. 389
Башляр Г. 16, 36-37, 284
 Бёк А. 101
 Белл Д. 37, 172
 Бёме Г. 458
Бенуа Ж.-М. 37-38
Беньямин В. 8, 38-41, 51, 244, 281
Бергер П. 41, 318, 391
Берсон А. 36, 41-44, 50, 151, 171, 243, 304, 389, 432, 433
- Бердяев Н. А. 412, 510
Берлин И. 44, 436
 Бернал Дж. 392, 513
 Бернштейн Э. 280
 Берсю Ф. 333
Берталанфи Л. фон 44-45
Бет Э. Б. 46-47
Бетти Э. 47, 98
 Бжезинский З. 172, 324
 Бигелу Д. Д. 60
Бинсвангер Л. 47-48
Бланшо М. 48-49, 388
Блауг М. 49-50
 Блейлер Э. 47
Блондель М. 50
 Блондель Ш. 251
 Блок М. 27, 251
Блох Э. 39, 50-52, 156, 282
Блум Х. 52-53, 125, 165, 330
Блур Д. 53, 255, 391
 Блэк М. 21
 Блэкстоун У. 22
Блюменберг Х. 53-54
Бодрийар Ж. 54-55, 325, 326, 330, 385, 388
 Бозанкет Б. 6, 278
 Бойд Р. 274
Больнов О. Ф. 55-56, 134
 Больцано Б. 111
Бонкёффер Д. 56
 Бор Н. 71, 103, 509
Босс М. 56-57
Бохеньский Ю. М. 57
 Брейер Й. 465
Брентано Ф. 13, 57-58, 111, 168, 238, 285, 296, 425
Бриджмен П. У. 58, 283, 301
 Бродель Ф. 27, 251
 Бруд Ч. Д. 286
 Бруннер Э. 32, 130, 290
 Бруцкус Б. Д. 261
Брэдли Ф. Г. 6, 59, 265, 278
Брэйсуэйт Р. Б. 59-60, 298
 Брюнсуик Л. 28, 280
Бубер М. 60-61, 132, 218
 Буль Дж. 345
Бульман Р. 25, 32, 56, 61-62, 124, 130, 337
- Бунге М. 62, 273**
Бурдьё П. 62-65
Бухдаль Г. 65
 Бэрэш Д. 389
 Бюси К. 283
 Вайда М. 282
 Вайсман Ф. 21, 70, 283
 Валь Ж. 278
Ван Стеенберген Ф. 66
 Ваттимо Дж. 326
 Вах Й. 98
 Введенский А. И. 280
Вебер М. 24, 28, 66-70, 78, 156, 159, 160, 167, 254, 271, 305, 353, 391, 487, 531
 Вейнгарт П. 255
 Вейннигер О. 507
 Вельш В. 326
 Венцль А. 414
 Вернадский В. И. 43
 Вернан Ж.-П. 251
 Вертгеймер М. 104
Виндельбанд В. 12, 72-74, 165, 271, 278, 280, 296, 437
 Винер Н. 59
 Вирилио П. 326
 Витвицкий В. 238
Витгенштейн Л. 11, 19, 53, 59, 70, 74-77, 81, 196, 206, 225, 228, 240, 258, 266, 284, 289, 299, 352, 415, 460, 487, 530
 Вольпе Г. дедла 282
 Воррингер В. 500
 Враницкий П. 244
Вригт Г. Х. фон 22, 81, 298
Вуджер Д. Г. 82
 Вундт В. 13, 200, 203, 247, 256
 Выготский Л. С. 218, 487
Гадамер Х.-Г. 47, 54, 83-86, 98, 99, 102, 159, 279, 321, 337
 Гамелен О. 280
 Ган Г. 70
 Гарнак А. 32, 132
 Гароли Р. 281
Гартман П. фон 86-88, 115, 258, 280, 286, 300, 414

- Гартман Э. 45, 50
 Гарфинкель Г. 171
Гвардини Р. 25, 89-90, 159
Гваттари Ф. 90, 120, 356, 498
 Гегель Г. В. Ф. 6, 34, 102, 201, 245, 278, 305, 412, 478
Гёдель К. 70, 90-91, 118, 255
 Гейзенберг В. 458
 Геккель Э. 140
Гелен А. 91-94, 141, 316, 367, 447, 453
 Гельмгольц Г. 279
Гемпель К. Г. 22, 70, 94, 139, 298, 299, 353, 436, 519
Геру М. 102-103
 Гершель Дж. 439
 Гессен Б. М. 513
 Гессен С. И. 201, 280
Гёфдинг Х. 103
 Гидденс Э. 319, 326
 Гизелин М. 290
 Гильберт Д. 135, 166, 255, 277
 Глокнер Г. 278
Глюксман А. 105-107
 Говен Ж. 279
 Гогартен Ф. 130, 132
Гольдман Л. 107, 282
Гонсет Ф. 107-108
 Гоффман Э. 161
Грамши А. 109-110, 162, 281
 Грин Т. 59
Грюнбаум А. 110
Гудсен Г. И. 21, 110-111, 296, 334
 Гуйе М. 102
Гуссерль Э. 5, 8, 87, 98, 104, 108, 111-115, 149, 150, 166, 168, 170, 171, 187, 193, 216, 218, 234, 247, 286, 297, 300, 346, 356, 385, 405, 413, 425, 431, 479, 505, 508, 519
 Гэлбрейт Дж. К. 324
Даммнт М. 11, 116
 Данилевский Н. Я. 410
 Данто А. 436
 Дарвин Ч. 273, 361
Дарендорф Р. 116-118
Делёз Ж. 90, 120-123, 330, 356, 498
Дельчат Д. К. 124-125
Деррида Ж. 96, 109, 118, 119, 125-126, 161, 170, 225, 244, 261, 267, 315, 330
Дессуар М. 127
Джэймсон Ф. 128-129, 165, 325
Джэймс У. 129, 168, 259, 335, 336
Джентиле Дж. 129-130, 203, 278
 Джилски С. 507
 Джонсон Б. 165, 332
Дильтей В. 24, 47, 55, 73, 88, 98, 100, 101, 132-135, 169, 174, 175, 256, 271, 298, 321, 367, 425, 433, 502, 518
- Динглер Г. 15, 135-138, 229, 262**
Добжанский Т. 139
 Домкин Р. 389
 Домбска И. 238
 Доменак Ж.-М. 312
 Достоевский Ф. М. 231, 247
Дрей У. 22, 139-140, 298, 299, 436
Дриш Х. 74, 140-141
 Дройзен И. Г. 271, 321
Дьюи Дж. 144-145, 168, 334, 367
Дэвидсон Д. 11, 22, 145, 275, 296, 382, 400
 Дэле В. ван ден 458
 Дюби Ж. 251
Дюркгейм Э. 145-146, 217, 305
Дюфрен М. 146-147
Дюзю П. 147-148, 168, 298
 Женетт Ж. 407
 Жижек С. 164, 244
Жильсон Э. 66, 151-152, 244
Жирар Р. 54, 152
 Завирский З. 238
Зиммель Г. 50, 153-156, 305, 433
 Знанецкий Ф. 392
Зомбарт В. 66, 156-157
 Зоннеман У. 326
Зонга С. 157
 Изар Ж. 311
 Изер В. 100
Искюль Я. И. 74, 165-166, 368
 Ильин И. А. 279
 Инвуд М. Дж. 279
Ингарден Р. 115, 166, 238, 300, 301
 Иннис Г. 239
 Иодль Ф. 13
 Ипполит Ж. 278
Йонас Х. 172-173
 Камлах В. 229
 Кампер Д. 326
Камю А. 14, 176-178, 388, 510
 Кангер С. 80
 Кангильем Ж. 285, 472
Канетти Э. 178-179
 Кант И. 5, 12, 23, 180, 182, 228, 268, 280, 363, 421, 452, 474, 481
 Кантор Г. 6
 Канторович Э. 223
 Каплан Н. 255, 392
 Каплл Э. 443
Карнап Р. 20, 46, 71, 80, 179-180, 191, 256, 276, 283, 301, 339, 432
Кассирер Э. 104, 180-181, 215, 264, 280, 384, 438
 Касториадис К. 223, 281, 330
 Кауфман Ф. 70
 Кафка Ф. 121, 122
Кейнс Дж. М. 167, 181-182, 485
 Кейси Дж. 59
 Кёлер В. 104, 143
Кёрнер С. 182-183, 258
- Кёстлер А. 412
 Кинг А. 359
Клагес Л. 183, 432
Клоссовски П. 183-184, 186
Коген Г. 184-185, 268, 280
Кожев А. 186-187, 210, 278
 Кожиский А. 350
 Козловски П. 326
Койре А. 115, 169, 186, 187-188, 205, 210
 Кокошинская М. 238
 Колоковский Л. 244
Коллингвуд Р. Дж. 140, 188-190, 257, 415, 436
 Конт О. 283, 298, 439
Корсет Э. 194
 Корш К. 281
 Косик К. 281
 Коста М. Р. делла 283
Котарбиньский Т. 194-195, 223, 238, 296
 Коффка К. 104, 143
Козн Л. Дж. 195-196
 Краус К. 74
 Краус О. 70
Крафт В. 70, 196
 Кренин Д. 255
Кринке С. А. 46, 80, 196-197, 275, 308
Крнстева Ю. 170, 197-198, 330, 407
 Крон В. 458
Кронер Р. 201-202, 278, 280
Кроче Б. 129, 189, 202-203, 278, 436
Крюгер Ф. 203-204
Куайн У. ван О. 21, 22, 148, 196, 204-205, 206, 271, 284, 296, 300, 308, 334, 367, 519
Кун Т. С. 50, 104, 205-207, 214, 216, 257, 259, 272, 290, 297, 307, 327
 Куратовский К. 238
 Кэмпбелл Д. 507, 508
 Кэрд Э. 278
 Кюльпе О. 200, 280
 Лабарьер П. Ж. 279
Лавджой А. 201, 208
 Лазервиц М. 225
Лакаж Ж. 186, 208-212, 244, 268, 343, 344, 396
Лакатос И. 50, 169, 212-214, 257, 271, 272, 327
 Лаклау Ш. 162, 164
Лакруа Ж. 214, 311
Лаку-Лабарт Ф. 214-215, 268, 326
 Ламсен Ч. 389
 Ланге Ф. А. 279
Лангер С. 215, 385
Ландгреббе Л. 216, 405
 Ландсберг П. Л. 311, 388, 497
 Лапланш Ж. 210
 Лаппинн И. И. 280
 Ласк Э. 13

- Ласло Э. 360
 Лассон Г. 278
Лаудан Л. 216
 Леванштейн Р. 210
Леви Б.-А. 216-217
Леви-Брюль Л. 217-218, 264
Левшас Э. 115, 132, 160, 218-220
Леви-Строс К. 27, 218, 220-221, 251, 264, 344, 395
Лёвигт К. 221-222
 Ле Гофр Ж. 251
 Леесвский С. 238
 Леклер С. 210
 Лекур Д. 282
 Ленин В.И. 231, 248
 Леруа Э. 43
Лессинг Т. 222
Лесневский С. 222-223, 238
 Лефевр А. 281
 Лефевр Ж. 250
Лефорт К. 79, 80, 223-224, 281
 Либман О. 279
Лиотар Ж.-Ф. 223, 225-227, 325
 Липпе Х. 50, 56, 134, 227-228, 454
 Литт Т. 278
Лоренц К. 228-229, 389, 507
Лоренцен П. 137, 229-230, 262
 Лосский Н. 115, 171
 Лотце Р.Г. 12, 73
Лукасевич Я. 230, 238
Лукач Д. 50, 107, 163, 230-234, 281, 282, 391
 Лукман Т. 41
Луман И. 234-237
 Льюис Д. 22
 Льюис К.И. 334
 Мадинье Г. 311
 Майер А. 205
 Майнекке Ф. 174
Макинтайр А. 239
Маклюэн Х.М. 239-240
 Мак-Таггарт Дж. Э. 6, 265
 Малиновский Б. 263
Маллей М. 240, 391
Малкольм И. 21, 240-241, 266
 Маллинз Н. 393
Мальро А. 241
Май П. де 125, 165, 241-242, 330
Мангейм К. 231, 240, 242-243, 391
 Мандельбаум М. 22
 Манн Т. 192
 Маннони М. 210
 Марвин У. Т. 286
Марголис Дж. 243, 273
 Марек Ф. 281
Маритен Ж. 243-244, 311
 Марквард О. 326
 Маркович М. 244, 282
 Маркс К. 16, 17, 18, 79, 106, 107, 116, 129, 162, 244, 281, 282, 305, 361
Маркузе Г. 245-246, 306, 388, 463
Марсель Г. 132, 246-247, 311, 405
 Марти А. 57
 Масгрейв А. 274
 Масарик Т.Г. 57, 247
Мах Э. 50, 135, 247-248, 256, 283, 316, 320, 346
 Мелоуз Д. 337, 360
 Мейер-Абих А. 491
Мейерсон Э. 205, 248-249, 284
Мейнонг А. фон 13, 57, 249, 285, 286, 300
 Мельберг Х. 238
 Мердит С.А. 80
Мерло-Понти М. 149, 170, 186, 223, 252-254, 406, 428, 511
Мертон Р.К. 53, 240, 254-255, 392, 523
 Месарович М. 360
Мешжер Э. 205, 259, 284
Мид Дж. Г. 161, 259-260, 334
Мизес Л. фон 167, 260-261, 485
Миллер Дж.Х. 125, 165, 261, 330
 Миллс Ч.Р. 283
 Милль Дж.С. 298, 439
Миттельштрассе Ю. 261-262
 Мишс Г. 56, 133, 134, 169
 Монтегю Р. 80
 Монтегю У.П. 286
 Морган К.Л. 518
 Морен Э. 281
 Моррис Ч. 283
 Моруа А. 14
Мунье Э. 265, 311, 312, 317, 238
Мур Дж.Э. 11, 18, 59, 225, 240, 265-266, 284, 286, 351, 447
 Муссолини Б. 130, 203, 278, 411
 Мэмфорд Л. 445
 Мюллер Й. 279
 Мюнстерберг Г. 13
Пагель Э. 60, 267-268, 270, 273, 283, 298
 Найссер У. 185
Панси Ж.-Л. 267-268
Патори П. 111, 268-269
 Негт О. 281
 Недонсель М. 311
Нейрат О. 70, 71, 180, 256, 276-277, 283, 339
Нельсон Л. 277, 280, 322, 345
Нибур Р. 32, 290-291
 Нидам Д. 513
Ницше Ф. 48, 55, 106, 120, 174, 215, 292-295, 361, 433, 482
Позик Р. 295
 Оппенгейм П. 298
Ортега-и-Гассет Х. 159, 302-303, 412
Остин Дж. 21, 143, 225, 303-304, 447
Отто Р. 131, 277, 304-305
 Парсонс Т. 116, 117
Пассмор Дж.А. 307-308
Патэм Х. 11, 273, 275, 308-310
Паточка Я. 310-311
 Паульсен Ф. 13, 280
 Пачи Э. 281
 Пёггелер О. 279
 Пеллер С. 507
 Перри Р.Б. 286
 Пестель Э. 360
 Петрович Г. 282
 Печеня А. 359
Пиаже Ж. 107, 284, 312-313, 507
 Пиконе П. 281
Пирс Ч.С. 129, 256, 275, 313-315, 334, 335, 381
 Пирсон К. 320
 Питкин У. Б. 286
Плак М. 315-316, 498
 Платинга А. 22
Плеснер Г. 141, 316-317, 405, 451, 453
Полани М. 104, 240, 272, 290, 320-321, 327, 486
 Поллок Ф. 492
 Понталис Ж.-Б. 210
Поплер К.Р. 6, 15, 49, 110, 117, 123, 167, 174, 213, 257, 298, 304, 317, 320, 322-323, 353, 382, 412, 414, 420, 421, 486, 508
 Прайор А. 80
 Прагг Дж. В. 201
Пригожин И.Р. 337-338, 385
 Пруст М. 121, 122
Пуанкаре Ж.А. 168, 191, 346-347
 Пулантэе Н. 282
 Пуле Ж. 261
 Пунтель Л. 279
 Пфендер А. 425
 Равец Дж. 240
Райл Г. 21, 48, 225, 273, 348
 Райнах А. 227
Райх В. 343, 348-349
 Рамсей Ф. 59
Раппер К. 349-350
Рапопорт А. 350
 Рапп Ф. 443
Рассел Б. 11, 18, 74, 179, 228, 258, 338, 350-353, 417
 Реймон П. 282
 Рейнингер Р. 280
 Рейнке И. 74
Рейхенбах Г. 70, 110, 308, 355
 Рёмер Дж. 282
 Ренан Э. 320
 Ренуве Ш. 280
Решер П. 355-356
Рикёр П. 100, 101, 356-358, 385

- Риккерт Г.** 12, 165, 271, 296, 358-359, 437
Риль А. 200, 280
Робинсон Дж. 182
Роджерс А. К. 201
Розенблют А. 59
Розенцвейг Ф. 132, 218, 278
Розеншток-Хюссин О. М. Ф. 361-362
Ройс Дж. Б. 259
Ролз Дж. 295, 362-365
Рорти Р. 273, 326, 334, 365-367
Ротхакер Э. 367-368, 438, 450
Рьюз М. 389
Салливан Г. С. 306
Сантаяна Дж. 201, 369
Сартр Ж. П. 5, 14, 149, 170, 252, 282, 306, 369-379, 388, 394, 405, 510
Сейерс С. 279
Сейр К. 273
Селларс Р. В. 201, 270, 379-380
Селларс У. 11, 273, 274, 327, 367, 380-381, 520
Сёрл Дж. 22, 225, 271, 382-383, 447
Сикурел А. 171
Скиннер Б. Ф. 48, 273, 386-387
Сколимовски Х. 502
Слотсдайн П. 326, 387
Смарт Дж. 273, 274
Смэтс Я. 490
Снид Дж. 399, 504
Соллерс Ф. 407
Соссюр Ф. де 54, 109, 315
Спенсер Г. 42, 439
Сперри Р. У. 273
Сполдинг Э. Г. 286
Степун Ф. А. 201
Стирлинг Дж. 59
Сторер Н. 255
Стоянович С. 282
Стросон П. 258, 394-395
Субирн Х. 398-399
Супек Р. 282
Суппес П. 399-400, 504
Сцонди П. 398
Тарский А. 20, 238, 255, 296, 323, 382, 394, 401
Татаркевич В. 238
Твардовский К. 57, 166, 238, 401-402
Тейлор Ч. 27, 279, 299, 402-403
Тейлор де Шарден П. 403-404, 518
Тиллих П. 32, 56, 408-410
Тодоров Ц. 407
Тойнби А. Дж. 410-411, 436
Томас И. 80
Тоффлер А. 172, 324, 413
Трёлч Э. 174, 414
Тулмин С. Э. 190, 257, 327, 415-416, 508
Турнейзен Э. 130
Уайт М. 22, 436
Уайтхед А. И. 286, 350, 417-418, 518
Уиздом Дж. 143, 225, 258, 266, 418-419
Уилсон Э. О. 389
Уинч П. 299
Уитли Р. 255
Ульмо Ж. 284
Унамуно М. де 419-420
Уолзер М. 27
Уоткинс Дж. У. И. 420
Уотсон Дж. Б. 48, 273, 386
Уэвелл У. 65, 439
Файхингер Х. 280, 421, 432
Февр Л. 27, 251
Фейгл Г. 273, 283
Фейсрабенд П. К. 104, 200, 214, 290, 317, 327, 422-423
Фелман Ш. 165
Фергюсон М. 165
Финк Э. 159, 310, 458-459
Фишер К. 281
Фландрен Ж. Л. 27
Флек Л. 206, 392, 459-460
Фодор Дж. 273
Форлендер К. 280
Форрестер Дж. 337
Франк М. 98
Франк Ф. 71, 461
Фреге Г. 18, 74, 179, 345, 381, 446, 464
Фрейд З. 7, 45, 47, 208, 263, 340-344, 348, 356, 389, 399, 464-469, 524
Фрейдсберг О. М. 218
Фридмен М. 117, 469-470
Фрэнз Я. Ф. 277, 280, 345
Фромм Э. 251, 306, 349, 470-471, 492
Фрээр Дж. 217, 263
Фуко М. 27, 29, 30, 78, 79, 138, 251, 397, 406, 471-476
Хабермас Ю. 26, 100, 138, 161, 190, 235, 244, 324, 364, 463, 477-478
Хайдеггер М. 5, 25, 98, 99, 102, 115, 118, 127, 159, 160, 174, 175, 212, 215, 245, 259, 301, 306, 310, 321, 337, 356, 384, 387, 394, 408, 430, 445, 453, 478-485, 511, 513, 526
Хайек Ф. А. фон 117, 167, 260, 412, 485-487
Хакен Г. 386
Харре Г. Р. 274, 487
Хартман Дж. 487-488
Хартман Х. 521
Хаякава С. 350
Хеар Р. 225
Хейзинга Й. 158, 389, 488-489
Хенгстенберг Х.-Э. 489
Херманн В. 32, 61
Хессе М. Б. 11, 274, 489-490
Хинтиikka Я. 171, 490
Хириш Е. Д. 98
Холдейн Дж. 491, 513
Холл А. Р. 169
Холличер В. 422
Холт Э. 286
Холтон Дж. 257, 491, 507
Хольц Х.-Х. 279
Хомский И. 186, 205, 447, 491-492
Хоркхаймер М. 8, 198, 462, 492-493
Хорни К. 306
Хэнсон Н. Р. 104, 240
Целлер Э. 279
Цильзель Э. 513
Чакраворти Г. 165
Чезовский Т. 238
Чоран Э. 494
Шафф А. 244, 360
Швейцер А. 495
Шелер М. 13, 14, 87, 115, 172, 258, 300, 311, 316, 391, 399, 405, 450, 495-498
Шельски Х. 445
Шестов Л. 510
Шиллер Ф. К. С. 334
Шлик М. 70, 71, 283, 339, 498-499
Шмитт К. 499-500
Шпенглер О. 192, 410, 433, 436, 500-502
Шпет Г. Г. 115, 134
Шпиндлер Л. 497
Шпиннер Х. 323
Шпрангер Э. 460, 502-504
Шрёдингер Э. 526
Штегмюллер В. 262, 504
Штейнер Р. 504-505
Штумпф К. В. 57
Шюц А. 115, 149, 151, 171, 260, 318, 392, 505-506
Эбнер Ф. 132, 507
Эйкен Р. 509
Эйнштейн А. 58, 248, 351, 509-510
Элиаде М. 265, 356
Элиас Н. 83, 513-517
Элкана И. 517-518
Элльюль Ж. 445
Эмброуз Э. 225
Энгельмейер П. К. 443
Эрнксон Э. Х. 161, 521-522
Энскомб Э. 169, 299
Эстабле Р. 16
Юнг К. Г. 30, 36, 45, 167, 171, 263, 384, 524-526
Юнгер Э. 192, 406, 526-529
Якобсон Р. 343
Яковенко Б. В. 115, 280
Яних П. 137
Ясперс К. 5, 25, 190, 231, 311, 511, 530-532
Яусс Х.-Р. 100
Яффе Э. 156

Предметный указатель

- Абсолютный идеализм** 5-6, 59, 278, 351
Абсурд 176, 177
Ad hoc гипотеза 7-8, 213
Аксиология 12-14, 36, 73, 271, 300
Аналитическая философия 10, 18-23, 77, 110, 116, 143, 145, 182, 195, 224, 237, 240, 243, 258, 265, 273, 274, 284, 300, 308, 351-353, 365, 382, 402, 418, 446
Аналитическое и синтетическое 11, 23-24, 37, 148, 519
Андроцентризм 96
Антигуманизм теоретический 397, 447
Антропология 246, 263, 349
 -политическая 179
 -структурная 220, 221
 -знания 517
Археология знания 29-30, 474, 520
Архетип 30-31, 263, 384, 524-525
Архив 29, 30
Бессознательное 37, 45-46, 120, 168, 209, 220, 262, 341-344, 383, 396, 471, 524
Биоэпистемология 48, 229, 507
Бифуркации точки 385
Бихевиоризм 48, 104, 142, 143, 186, 260, 273, 348, 353, 386
Бриколяж 221, 384
Венский кружок 10, 70-72, 75, 179, 196, 204, 256, 267, 276, 283, 498
Верификация 5, 11, 72, 123, 148, 180, 256,
Витализм 42, 74, 140, 451, 518
Власть 25, 48, 49, 69, 78-80, 120, 139, 178, 179, 216, 223, 226, 232, 293, 331, 397, 406, 411, 424, 462, 474, 475, 487, 492, 514
Возможные миры 46, 80-81
Волюнтаризм 136
Временность, темпоральность 108, 109, 480, 481
Всемирные философские конгрессы 81-82
Габитус 83
Гендерные исследования 95-98
Генеалогия власти 120
Геннокультурная коэволюция 390
Герменевтика 47, 83, 84, 85, 98-101, 102, 133, 134, 169, 170, 227, 271, 321, 337, 356, 357, 478
Герменевтический круг 99, 101-102
Гештальт-теория, гештальтпсихология 103-104, 143, 204, 290
Глобальные проблемы 104-105, 337, 359, 446
Горизонт 86, 108-109, 150, 337
Господство 117, 245, 246
Грамматология 109
Действие 135, 136, 334
 -коммуникативное 78, 100, 190, 260
 -социальное 67, 159, 199
Деконструкция 109, 118-120, 125, 164, 214, 241, 261, 315, 332
Демаркация, проблема демаркации 7, 110, 123, 199, 207, 257, 322, 328, 421
Демифологизация 56, 61, 123-124, 131
Демократия 79, 80, 172, 223
Деструкция 119, 127-128
Джастификация 128, 199
Диалог, диалогическая философия 60, 85, 132, 138, 218, 361, 507
Дискурс 138, 139, 473
 -дискурсивные формации 29
Диспозитив 139, 223, 224
Другие сознания 11, 141-144, 170, 241, 266, 303, 418, 519
Дюэма-Куайна тезис 110, 148, 519
Естественная установка 113, 149, 150, 425
Желание 49, 90, 120, 152, 211, 219, 331, 344
 -машинные желания 122, 333, 498
Жизненный мир 98, 115, 150-151, 230, 252, 318, 429, 450, 505
Жизненный порыв 42, 50, 151
Знание 128, 335, 348, 351, 352, 391, 486
 -неявное 290, 320
 -знание-знакомство 228, 351
Игра 38, 147, 154, 158-159, 488
Идеальный тип 67, 159-160, 271
Идентичность 160-162, 210, 403, 471, 521
 -коллективная 521, 522
 -половая 95-97
Идеология 17, 34, 106, 162-164, 226, 232, 242, 387, 391, 411
Йельские критики 164-165
Идиографический метод 73, 165, 271, 358
Индивидуализм и холизм в методологии 167, 189, 261
Индивидуация 167-168, 525
Индустриальное общество 37, 44, 323, 385, 413
Инструментализм 58, 144, 168
Интенциональность 58, 87, 112, 124, 168-169, 170, 218, 297, 299, 300, 353, 383, 426
Интеракция 171
Интернализм 169, 187
Интерпретация 47, 85, 169-170
Имперсубъективность 170-171, 192, 326, 339, 431
Интуитивизм 42, 171-172
Информационное общество 172, 240, 324, 325
Иррациональное 173
Историзм 40, 86, 100, 127, 133, 174, 188, 221, 257, 436
Историзмизм 175, 365, 391
Историчность 100, 127, 133, 175, 431, 513
История идей 29, 44, 169, 208
История науки 187, 188, 213, 259, 327, 459
История философии, концепции 102, 103, 120, 127, 133, 151, 187, 243, 307, 365, 478, 509
Когнитивные науки 185, 186, 273

- Коммуникация** 26, 25, 138, **190**, 236, 237, 239, 240, 246, 306, 312, 326, 365, 463, 477, 531
Конвенционализм 10, 168, **190-191**, 347
Консенсус 117, 190, **191-192**, 318, 393
Консервативная революция 192-193, 501
Конституирование 193
Контрадикция 193
Концептуальные каркасы 10, 183, 204, 274, 301, 355, 380
Креативность 196
Кризис европейской культуры 115, 155, 222, 245, 265, 411, 438, 488
 -европейской науки 115
Критицизм 180, 198, 277
Критическая теория 8, 198, 461, 477, 492
Критический рационализм 6, 15, **198-200**, 213, 320
Критический реализм 200-201, 280, 369, 379
Кумулятивизм 207, 208, 259, 297, 329
Легитимация 69, 78, 226, 295
Либерализм 117, 118, 167, 247, 260, 295, 364
Либидо 357, 467
Лингвистическая философия 224-225, 303, 381, 382, 447
Лингвистический поворот 301, 446
Логический атомизм 228, 352
Логоцентризм 118, 125
Львовско-Варшавская школа 166, 194, 222, 230, 237-238, 283, 401, 402
Марксизм 16, 17, 38, 54, 95, 107, 109, 230-233, **244-245**, 253, 281, 318, 323, 349, 375, 391, 473
Ментальность, менталитет 27, 217, **249-252**
Ментальные состояния 48, 124, 142, 197, 310, 383, 386
Метатеория 255
Метафизика 41, 72, 118, 123, 125, 147, 183, 190, **255-259**, 274, 279, 283, 287, 293, 301, 328, 365, 398, 417, 420, 435, 482, 483, 499
Метафора 14, 145
 -компьютерная 124, 186, 383
Методология 62, 108, 135, 144, 200, 213, 214, 216, 238, 270, 272, 277, 290, 296, 298, 314, 354, 420
 -гуманитарных наук 221, 251, 261, 271, 321, 395, 520
 -естествознания 229, 255, 389
 -истории 73, 132, 139, 160, 165, 189, 299, 435, 436
 -социологии, экономики 50, 67, 146, 153, 159, 167, 182, 234, 235, 261, 319, 470, 485, 505
Миф 33, 54, 181, 220, **262-265**, 488, 499
Модерн 35, 157, 416
Модернизационная теория 41, 324
Монизм 270
Наррация 34, 226, 333
 -метанаррация 325, 326
Натурализм 201, 204, 260, 267, **269-271**, 346, 379, 395
Науки о духе, науки о культуре 67, 73, 132, 165, 271, 280, 358, 452
Научная революция 206
Научно-исследовательская программа 50, 200, 213, 257, 271-272
Научное сообщество 192, 206, 240, 254, **272**, 290, 296, 307, 392, 523
Научности критерии 8, 72, 123
Научный материализм 243, 272-274, 381
Научный реализм 274-276, 309, 380, 441
Национализм 499
 -национал-социализм 157, 193
Неогегельянство 5, 6, 59, 129, 129, 186, 188, 202, 256, **277-279**, 280
Неокантианство 73, 174, 180, 184, 256, 268, 271, 277, **279-280**, 345, 346, 358, 437
Неомарксизм 156, 244, **281-283**, 447, 461, 492
Неопозитивизм 70-72, 123, 267, **283-284**, 327, 339, 355, 400, 439, 440, 498, 519
Неорационализм 107, 249, **284-285**
Неореализм 201, 265, **285-287**
Неотомизм 57, 151, 243, 244, **287-289**, 349
Несоизмеримости теории тезис 207, 216, **289-290**, 330
Неявное знание 290
Нигилизм 221, 292, 293, 528
Нищезащитство 294
Номинализм 110, 194, 222, **295-296**
Номотетический метод 73, 271, **296-297**, 358
Ноосфера 43
Нормальная наука 206, 297, 504
Поэзия и поэма 114, 297, 508
Объяснение 60, 82, 94, 139, 140, 248, **298-300**, 323, 403
Оптический 108, 300
Онтология 51, 86, 87, 88, 99, 108, 166, 204, 205, 249, 253, 258, 274, 279, 286, 287, **300-301**, 317, 371, 372, 380, 408, 418, 479, 510
Операционализм 58, 135, 137, 168, **301-302**, 350
Открытое общество 43, 117, 151, 199, **304**, 323
Отчуждение 154, 232, 281, **305-306**
Парадигма 206, 289, 297, 307, 458
Партиципация 217, 264
Персонализм 60, 214, 265, **311-312**, 317
Перформативный 303
Письмо 33, 109, 118, 119, 126, 242, **315**, 332, 407
Плюрализм 111, 129, 228, 230, **317-318**, 329, 354, 364, 422, 509
Повседневность 41, 151, **318-319**, 505
Позитивизм 11, 19, 94, 316, **319-320**
Политическая философия 25, 295, 362-364, 403, 424, 499, 500
Понимание 47, 67, 83, 84, 85, 127, 175, **321-322**, 337, 479
Постиндустриальное общество 37, 172, **323-324**, 413
Постмарксизм 128, 245
Постмодернизм, постмодерн 35, 129, 157, 225, 226, **324-326**, 387
Постпозитивизм 257, 290, 320, **327-330**, 422
Постструктурализм 125, 152, 163, 197, **325**, **330-334**
Прагматизм 110, 129, 144, 204, 256, 360, 313, 314, **334-336**, 355, 365
 "Практис" 244, 282, 336
Пределы роста 336-337, 360
Предпонимание 337
Приватный язык 77, 143
Проллиферация 317
Пропозиционные установки 338
Протокольные предложения 72, 180, 276, **339-340**, 432
Псевдонаука 123
Психоанализ 37, 47, 56, 90, 110, 208, **340-345**, 396, 419, 464-469, 471, 524
 -неофрейдизм 7
 -фрейдомарксизм 281, 349
Психологизм и антипсихологизм 98, 112, 134, 170, 230, 265, 277, 321, **345-346**, 395
Психология 312, 340, 345, 386, 503, 521
 -аналитическая 167, 263, 524, 525
 -историческая 251
 -когнитивная 185-186
 -"народная" 124, 143
 -нелестная 203
Различие 125, 161, 198, 261
Рационализм 284, 285
 -интегральный 36
 -критический 198-200, 322
Рациональность 8, 15, 24, 68, 199, 200, 208, 216, 254, 309, 330, **353-354**, 364, 401, 462, 472

- Регулятивные принципы 314, 354
 Редукционизм 145, 204, 354-355
 Реизм 194, 223, 296
 Реификация оществление 41, 233
 Релятивизм 12, 174, 319, 355, 460
 Репрезентация 333, 365, 385
 Референция 205, 308, 333, 381
 Речь 109, 118, 332
 Ризома 356
 Римский клуб 105, 337, 359-361
 Риторика 241
 Священное 304
 Сексуальность 7, 28, 342, 465, 474
 Семантика 116, 196, 230, 314, 350, 352, 381-382, 401, 464
 Семантическое определение истины 145, 382, 401
 Семантика 33, 34, 197
 Семиотика 49, 314, 381, 395
 Символ 181, 209, 215, 241, 264, 357, 383-385, 396, 439, 525
 Симуляция 55, 385
 Симулякр 325, 385
 Синергетика 45, 385-386
 Систем теория 45, 234-237, 350, 354, 385
 След 109, 125
 Смерть 27, 28, 34, 35, 54, 139, 155, 178, 219, 387-388, 419, 474
 Смех 388-389
 Сновидение 466
 Сознание 113, 168, 204, 371
 -и материя 273, 274
 -ложное 162, 242, 296
 -философия сознания 124, 141, 169, 241, 270, 309, 323, 353, 383
 Социобиология 139, 389-390
 Социологизм 146, 390-391, 503
 Социология знания 41, 53, 240, 242, 318, 391-392, 458
 Социология науки 192, 254, 255, 272, 392-393, 523
 Справедливость 295, 362-364
 Страх 393-394, 511
 Структурализм 38, 107, 128, 163, 212, 220, 221, 264, 330, 395-398, 473
 Сублимация 341, 399
 Сциентизм и антисциентизм 400, 433
 Текст 125, 126, 128, 332
 -интерпретация текста 169
 Тело 14, 79, 83, 184, 210, 252, 253, 316, 331, 404-407, 452, 528
 "Тель Кель" 407
 Теология 244
 -диалектическая 32, 61, 130-131, 290, 408
 -либеральная 56, 124, 290, 408
 -философская 442
 Технократия 37, 407-408
 Технофобия 408
 Тоталитаризм 25, 29, 79, 106, 130, 223, 224, 226, 245, 304, 411-413, 485
 Тотальность 17, 107, 164, 232, 370, 492
 Традиция 119, 127, 420, 517
 Трансцендентальный 180, 413-414
 Трансцендентный 414
 "Третий мир" в эпистемологии 414-415
 Унифицированная наука 276
 Утилитаризм 362
 Факт 459, 460
 -теоретическая нагруженность факта 148, 328
 Фаллибилизм 314, 322, 421
 Фаллоцентризм 96, 118, 125, 421
 Фальсификация 50, 110, 123, 148, 198, 199, 272, 322, 330, 420, 421-422
 Фашизм 130, 190, 193, 224
 Феминизм 95-97, 197, 283, 423-424
 Феномен 36, 57, 425-426
 Феноменологическая редукция 113, 427
 Феноменологическая социология 115, 392, 505
 Феноменология 98, 111-115, 146, 150, 166, 170, 187, 216, 248, 252, 253, 310, 356, 370, 426-432, 478, 505, 508, 521
 Физикализм 150, 276, 339, 354, 432
 Фикционализм 421, 432
 Философия жизни 132, 153, 183, 222, 293, 302, 432-434
 Философия истории 28, 29, 139, 140, 174, 181, 186, 203, 245, 291, 434-437, 451, 478, 500, 509
 Философия культуры 89, 155, 181, 202, 292, 303, 409, 437-439, 488, 495, 501
 Философия науки 59, 62, 168, 169, 191, 205, 206, 207, 212-214, 238, 257, 262, 267, 272, 284, 289, 298, 301, 307, 320, 322, 327-330, 353, 355, 399, 422, 439-441, 489, 491, 504, 508, 513
 Философия религии 221, 287, 292, 304, 441-443
 Философия техники 443-446, 482, 502, 527, 528
 Философия языка 76, 77, 116, 181, 196, 197, 308, 315, 361, 383, 446-447, 484, 491
 Философская антропология 60, 74, 89, 91, 92, 165, 181, 194, 316, 367, 368, 374, 405, 447-456, 489, 497
 Философская логика 81, 345, 351, 456-458, 490
 Финализация науки 391, 458
 Фоноцентризм 118, 125, 315, 460
 Формы жизни 460-461, 502, 530
 Франкфуртская школа 8, 9, 198, 244, 245, 281, 306, 387, 461-464, 477, 492
 Фундаментализм эпистемологический 143, 199, 205, 208, 290, 314, 317, 322, 328, 476
 Харизма 69, 487
 Холизм 31, 204, 490-491
 Ценности 12-14, 36, 68, 73, 88, 216, 249, 258, 311, 358
 Цивилизация 501, 514-516
 Шизоанализ 46, 498
 Эволюционная эпистемология 228, 229, 322, 507-508
 Эгоцентрическое допущение 141
 Эдипов комплекс 122, 211, 263, 342, 465
 Эйдос 508-509
 Экзистенциализм 5, 55, 177, 246, 302, 305, 311, 359, 370, 394, 400, 419, 449, 455, 471, 481, 510-512, 530
 Экзистенция 5, 158, 175, 221, 375, 394, 453, 510, 512-513, 530
 Экологическая философия 31, 308
 Эксперимент 126, 148
 Экспликация 513
 Экстернализм 458, 513
 Эмерджентный эволюционизм 518
 Эмпатия 134, 518-519
 Эмпиризм 199, 283, 284, 296, 336, 339, 498
 Эмпиризма догмы 204, 380, 519-520
 Эмпириокритицизм 247, 256, 320, 346
 Эпистема 138, 251, 520
 Эпистемология 36, 46, 128, 200, 284, 285, 286, 289, 314, 321, 345, 346, 365, 459, 476, 498, 520-521
 -генетическая 107, 108, 312, 313, 508
 -натурализированная 204, 271
 -семантическая 10
 Эпохе 113, 521
 Эстетика 203, 215, 226, 312, 325
 Этика 173, 219, 266, 311, 475, 496, 498
 -прикладная 522
 -хозяйственная 69, 156
 -экологическая 308, 522-523
 -этический эмтивизм 11
 Этос науки 254, 272, 392, 523
 Языковые игры 76, 143, 159, 225, 226, 348, 530

Авторы словаря

- С. С. Аверинцев Диалектическая теология
 Н. С. Автономова Археология знания II, Грамматология, Деррида, Лакан I, Неорационализм, Постструктурализм, Структурализм, Эпистема
- В. И. Аришинов Полани, Пригожин, Редукционизм, Рейхенбах, Синергетика, Эйнштейн
- И. А. Бескова Когнитивная психология
 В. В. Библихин Деструкция
 И. И. Блауберг Бергсон, Жизненный порыв, Философия жизни
 Иван Блеха (Прага) Паточка
 (Ivan Blecha, Prag)
- Ф. Н. Блюхер Технократия, Технофобия
 И. В. Борисова Мур
 С. М. Брашович Гольдман
 П. Н. Быстров Вригт, Гёдель, Семантика, Тарский, Философская логика, Фреге, Хинтиikka
- Л. И. Василенко Аткинсон, Глобальные проблемы, Пассмор, Экологическая этика
 А. Г. Вишестов Ариес, Ван Стеенберген, Гвардини, Геру, Кронер, Слотердайк, Феномен
- С. С. Ваеденский Венский кружок
 И. С. Вдовина Лакруа, Рикёр, Персонализм
 В. П. Визгин Ален, Бенуа, Кожев, Мальро, Ментальность
 Михаэль Визмюллер (Вена) Альтюссер
 (Michael Wiesmueller, Wien)
- П. П. Гайденко Аксиология
 А. В. Гараджа Лаку-Лабарт, Жирар
 Е. В. Гараджа Унамуно
 И. А. Герасимова Возможные миры, Пропозициональные установки
 Владимир Глигоров Ролз
 (Vladimir Gligorov, Belgrad/Stockholm)
- Е. А. Гороховская Лоренц
 А. Б. Гофман Дюркгейм, Социологизм
 М. Н. Грецкий Неомарксизм
 Б. Т. Григорьян Плеснер, Ротхакер
 А. Ф. Грязнов Айер, Витгенштейн, Гудмен, Даммит, Деннет, Дэвидсон, Дюзма-Куайна тезис, Крипке, Куайн, Лингвистическая философия, Логический атомизм, Остин, Раил, Рассел, Семантическое определение истинны, Сёрл, Стросон, Уиздом, Формы жизни, Языковые игры
- Б. Л. Губман Блондель, Бохеньский, Жильсон, Корет, Леви, Маритен, Марсель, Неотомизм, Ранер, Теяр де Шарден
- Э. В. Демченко Информационное общество, Белл, Постиндустриальное общество, Скитнер
- В. З. Демьянков Хомский
 К. М. Долгов Дессуар
 И. Н. Енина Штейнер
 Л. С. Еринова Символ, Этика прикладная
 О. В. Зайцева Аббаньяно
 Эдит Зайферт (Берлин) Лакан II
 (Edith Seifert, Berlin)
- О. Я. Зоткина Тиллих
 А. Б. Зыкова Ортега-и-Гассет, Субирри
 А. В. Иванюв Юнг
 Л. Г. Нанци Альберт, Вебер, Зиммель, Канетти, Хабермас, Харизма, Шпрангер, Шюц
 Фолькер Кайза (Эрфурт) Блох, Власть, Лукач
 (Volker Caysa, Erfurt)

<i>В. В. Калининко</i>	Жизненный мир, Интерсубъективность, Мах, "Науки о духе"
<i>Л. В. Карасев</i>	Миф, Смех
<i>А. М. Каримский</i>	Брэдли, Критический реализм, Натурализм, Неореализм, Номинализм, Р. Селларс
<i>Р. С. Карпинская</i>	Социобиология
<i>И. Т. Касавин</i>	Блур, Лаудан, Критицизм, Кумулятивизм, Лаудан, Несоизмеримости теорий тезис, Открытое общество, Рациональность, Релятивизм, Фейерабенд, Философия науки, Холлизм
<i>О. В. Кильдюшова</i>	Крифт, Нейрат
<i>Ю. А. Кимелев</i>	Философия истории, Философия религии
<i>М. А. Киссель</i>	Абсолютный идеализм, Башляр, Гартман, Джентиле, Интуитивизм, Коллингвуд, Кроче, Тойнби, Уайтхед, Экзистенциализм, Эмерджентный эволюционизм
<i>Т. А. Клименкова</i>	Джеймсон, Феминизм
<i>Корнелия Клингер (Вена)</i> <i>(Cornelia Klinger, Wien)</i>	Гендерные исследования
<i>Н. Н. Козлова</i>	Повседневность
<i>С. А. Коначева</i>	Отто
<i>А. А. Костикова</i>	Глюксман
<i>В. Л. Кошелева</i>	Дюфрен, Мерло-Понти
<i>В. А. Круликов</i>	Клагес
<i>В. Б. Куликов</i>	Эйкен
<i>А. А. Лаврова</i>	Нише
<i>В. М. Лейбин</i>	Архстип, Бубер, Пределы роста, Психоанализ I, Римский клуб, Фромм
<i>Андреас Лукнер (Лейпциг)</i> <i>(Andreas Luckner, Leipzig)</i>	Арендт
<i>Вольфганг Лютц (Лейпциг)</i> <i>(Wolfgang Lutz, Leipzig)</i>	Бурдье
<i>Д. Н. Ляликов</i>	Бессознательное
<i>Л. Б. Макеева</i>	Питиэм
<i>В. С. Малахов</i>	Бетти, Блюменберг, Гадамер, Гваттари, Герменевтика, Герменевтический круг, Дильтей, Дискурс II, Зонтаг, Идентичность, Интерпретация, Историзм, Историчность, Коммуникация, Кристева, Лютар, Марксизм, Нозик, Онтический, Понимание, Постмодернизм, Предпонимание, Симуляция, Смерть, Тело, Трансцендентальный, Философия культуры, Философская антропология, Чоран
<i>И. В. Малиновский</i>	Финализация науки
<i>Оливер Маркхарт (Вена)</i> <i>(Oliver Marchhart, Wien)</i>	Идеология, Лефорт
<i>П. А. Матвеев</i>	Граминш
<i>В. Л. Махлин</i>	Эбнер
<i>Михаил Маяцкий (Фрибург)</i>	Деконструкция
<i>Ю. К. Мельяиль</i>	Джеймс, Дьюи, Инструментализм, Прагматизм
<i>И. П. Меркулов</i>	Ad hoc-гипотеза, Верификация, Лакатос, Фальсификация
<i>Н. А. Минкина</i>	К. Барт, Бонхеффер, Бульшман, Нибул
<i>Даямар Миронова</i>	Больнов, Ясперс
<i>И. А. Михайлов</i>	Липпс
<i>А. В. Михайловский</i>	Динглер
<i>В. И. Молчанов</i>	Брунштано, Гуссерль, Интенциональность, Нозис и ноома, Феноменология
<i>Н. С. Мудрагей</i>	Лейнг
<i>Жан-Люк Нанси</i> <i>(J.-L. Nancy, Strasbourg)</i>	Симонзложение
<i>С. А. Никитин</i>	Блум, де Ман, Миллер, Хартман
<i>А. Л. Никифоров</i>	Карнап, Постпозитивизм, Протокольные предложения
<i>Д. М. Носов</i>	Отчуждение
<i>Б. Нуржанов (Алма-Ата)</i> ...	Неогегельянство
<i>А. П. Озурцов</i>	Мангейм, Мерстон, Метафизика, Онтология, Плюрализм, Социология знания, Социология науки, Шелер
<i>Михаэла Отт (Берлин)</i> <i>(Michaela Ott, Berlin)</i>	Делёз
<i>А. И. Панченко</i>	Армстронг, Бунге, Марголис, Научный материализм
<i>А. М. Перлов</i>	Дрей, Идеальный тип
<i>В. Я. Петрухин</i>	Левин-Брюль
<i>А. И. Пигалев</i>	Розеншток-Хюссн
<i>Вольфганг Пирхер (Вена)</i> <i>(Wolfgang Pircher, Wien)</i>	Археология знания I, Дискурс I, Письмо
<i>В. Н. Порус</i>	Айдукевич, Котарбиньский, Критический рационализм, Кун, Лесневский, Лукасевич, Львовско-варшавская школа, Научный реализм, Пирс, Решер, У. Селларс, Твардовский, Философия техники, Флек
<i>В. Е. Просин</i>	Арон, Маклюэн, Мейнонг, Тоффлер
<i>Б. И. Пружинин</i>	Агасси, Интернализм, Философия науки, Экстернализм

- Н. Н. Пугачев* Конвенционализм, Неопозитивизм, "Третий мир" в эпистемологии, Франк, Эпистемология
И. А. Рай Отчуждение, Неогегельянство
М. Рубение (Рига) Конституирование, Ландгребе, Эпохе
А. М. Руткевич Антипсихиатрия, Босс, Бинсвангер
М. К. Рылин Р. Барт, Батай, Бланшо, Клюсовски, Леви-Строс, "Тель Кель", Шизоанализ
В. Н. Садовский Бергаланфи, Бет, Бресуэйт, Бухаль, Вуджер, Гемпель, Грюнбаум, Кернер, Лоренцен, Миттельштрасс, Пиаже, Поппер, Рапопорт, Суппес, Уоткинс, Харре, Хессе, Штегмюллер
М. И. Салазкина Психологизм и антипсихологизм, Эмпиризма догмы
К. А. Свастьян Кассирер
К. Б. Сигов (Киев) Игра
Т. Ю. Сидорина Аналитическое и синтетическое, Берлин, Демаркации проблема, Консервативная революция, Лессинг, Масарик, Мунье, Научно-исследовательская программа, Операционализм, Пуанкаре, Регулятивные принципы, Римский клуб, Физикализм, Швейцер
В. А. Смирнов Философская логика
Т. Содейка (Вильнюс) Блаух, Видельбанд, Идиографический метод, Лангер, Коген, Наторп, Неокантианство, Номотетический метод, Риккерт, Файхингер, Функционализм
А. В. Соколова Адлер, Райх
Е. Е. Соколова Крюгер
З. А. Сокулер Натель
Г. Г. Соляева Франкфуртская школа, Хоркхаймер
В. И. Стрелков Камю, Левинас, Страх, Экзистенция
Е. Е. Суворцева Другие сознания
А. А. Сыродеева Бауман, Рорти
Г. М. Табризия Хейзинга, Шпенглер
Саша Тамм (Берлин) Дарендорф
(Sascha Tamm, Berlin)
Т. М. Тузова Сартр
Стивен Тулмин Самоизложение
(S. Toulmin, Los-Angeles)
Чарльз Тейлор (Монреаль) Самоизложение
(Charles Taylor, Montreal)
Гюнтер Фигаль (Тюбинген) Адорно, Хайдеггер, Юнгер
(Gunter Figal, Tübingen)
В. П. Филатов Биехвиоризм, Бриджмен, Венский кружок, Витализм, Габитус, Гештальт-теория, Гештальт-теория, Другие сознания, Джастификация, Добжанский, Естественная установка, Икскуль, Ингарден, Консенсус, Лавджой, Малкольм, Мид, Научное сообщество, Нельсон, Неявное знание, Объяснение, Планк, Позитивизм, Тоталитаризм, Фундаментализм, Шлик, Элкана, Эмпатия, Этнос науки
И. В. Филатов Блауг, Зомбарт, Индивидуализм и холизм (в социальном познании), Кейнс, Мизес, Фришмен, Хайек
А. Ф. Филиппов Дриш, Луман
Петер Фишер (Лейпциг) Гелен
(Peter Fischer, Leipzig)
Клаус Хамбергер (Вена) Психоанализ II
(Klaus Hamberger, Wien)
Томас Хюбель (Вена) Беньямин
(Thomas Huebel, Wien)
Рюдигер Циль (Берлин) Элиас
(Ruediger Zill, Berlin)
В. С. Черняк Гонсет, Дюэм, Койре, Кун, Мейерсон, Мейджер, Нормальная наука, Парадигма, Холтон
Е. Л. Черткова Эволюционная эпистемология
В. С. Швырев Неопозитивизм, Франк
Вильгельм Шмид (Берлин) Фуко
(Wilhelm Schmid, Berlin)
Карл Штокрейтер (Вена) Фрейд
(Karl Stockreiter, Wien)
Н. С. Юлина Аналитическая философия, Поппер, Сантаяна

Переводчики:

- А. Иващенко* Бурлье, Тулмин, Тейлор
А. Михайловский Ролз, Хайдеггер, Юнгер
Е. Милахова Адорно, Арент, Альтюссер, Беньямин, Блох, Власть, Гендерные исследования, Дарендорф, Делез, Дискурс I, Идеология, Лефорт, Лукач, Лакан II, Паточка, Письмо, Психоанализ, Фрейд, Фуко, Элиас

Список сокращений

нем., англ., амер., греч., лат.	и др. национальности
европ.	европейский
проф.	профессор
ун-т	университет
напр.	например
пер.	перевод
соч.	сочинение, сочинения
в.	век
вып.	выпуск
см.	смотри
в кн.	в книге
кн.	книга
т.	том, тома
ч.	часть
др.	другой
и проч.	и прочее
т.д.	так далее
т.е.	то есть
т.к.	так как
т.н.	так называемый
т.о.	таким образом
т.п.	тому подобный

Названия городов (в библиографии):

М.	Москва
Л.	Ленинград
СПб.	Санкт-Петербург
Пг.	Петроград
В.	Берлин
L.	Лондон
P.	Париж
N.Y.	Нью-Йорк
Fr./M.	Франкфурт-на-Майне
R.	Рим
W.	Вена
Ill.	Иллинойс
Mass.	Массачусетс
Camb.	Кембридж

Современная западная философия

Словарь

Портреты на форзаце:

Слева (сверху вниз): Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр
Справа (сверху вниз): Б. Рассел, Л. Витгенштейн, П.К. Фейсрабенд
В центре: Иммануил Кант

Издательство ТОО «Остожье».

119034, Москва, Остоженка, 4.

Лицензия на издательскую деятельность

ЛР № 070512 от 9 июня 1997 г.

Подписано в печать 12.06.98 г. Формат 60x84 1/16.

Уч.— изд. листов 40,8. Усл.— печ. листов 31,62.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Классификатор 953130.

Отпечатано в ТОО «Рязоблтипография».

390023, г. Рязань, ул. Новая, 69/12.

Заказ № 1734, тираж 15000 экз.