

Максимов С.И.

“ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА” И “ОБРАЗ ПРАВА”: К КОНСТИТУИРОВАНИЮ ПРЕДМЕТА ПРАВОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Феномен права теснейшим образом связан с человеком, его сущностью, смыслом человеческого бытия. “Ответы на все философские вопросы права, — пишет представитель правового экзистенциализма Э. Фехнер, — предопределяются ответом на вопрос о смысле человеческого бытия” [6, S. 278]. Соотнося право с собственно человеческим в человеке, с его экзистенцией как подлинным, внутриличностным бытием экзистенциализм подошел к праву с позиций человеческого взгляда на него, открыв, тем самым новые антропологические горизонты в его исследовании.

Другой представитель правового экзистенциализма (экзистенциальной феноменологии), В. Майхофер, подчеркивал, что право существует потому, что существуют люди, потому, что есть человек как социальная личность, который нуждается в праве. “Основанием и целью всякого права, — писал он, — является... непосредственность способов бытия, в которых выражена самобытность его бытия с другими” [8, S. 125].

Но конечно же, не экзистенциализм впервые открыл “человеческое измерение” права. Любое правопонимание опирается на соответствующую концепцию природы, или сущности человека. Особенно ярко эта связь выражалась в классической философии права XVII - XVIII веков. В ней учение о человеке всегда имело непосредственный нормативно-презюмциальный смысл, т.е. вывод о природе человека (добры люди, или злы, или нейтральны, движимы мотивом себялюбия) являлся тем постулатом, на котором должна основываться вся культура обращения с человеком [4, с. 112]. Представления о природе человека выступали как последние основания для суждений об общей правомерности властных решений, антропология всегда несла в себе общий критерий правомерности.

В этом нет ничего удивительного, ибо право — есть продукт творчества человека, выражение его сущностных сил, его “образ и подобие”. Поскольку в праве воплощаются сущностные силы человека, то в нем могут быть выделены моменты, без которых человек как определенным образом устроенное существо жить не может. В этом заключается суть антропологической позиции по отношению к праву — представить последнее как то без чего человек не может, с одной стороны, и выявить в структуре человеческого бытия такие моменты, которые во внешнем выражении дают правовые отношения (право) — с другой стороны. Это обстоятельство делает возможной собственно правовую антропологию.

Как известно, философской антропологией называется часть философии, в которой изучается человек как особый род сущего, осмысливаются проблемы человеческой природы и человеческого бытия, анализируются модусы человеческого существования, выявляется потенциал антропологической картины мира. Выделяются три значения философской антропологии: первое — как область философского знания (так область собственных антропологических исследований выделялась еще И. Кантом), для которого человек самый главный предмет философского познания, ибо он сам для себя есть последняя цель; второе — определенное философское направление, основанное М. Шелером, А. Геленом, Х. Плессером, стремящееся дать целостную картину человека в единстве философских интуиций и научных данных о человеке; третье — особый метод мышления, делающий акцент на анализе человека в конкретной ситуации. Не связывая себя с определенным философским направлением (“философская антропология”), мы акцентируем внимание на выделении особого антропологического измерения традиционных феноменов философской рефлексии, понимая философскую антропологию довольно широко: как область философского знания о человеке, характеризующегося особым методом постижения мира и основных объектов философского познания сквозь призму специфически человеческого бытия.

Философская антропология является фундаментом современной моральной и правовой философии [2, с. 28]. Именно апелляция к сущности человека позволяет обосновать идею права, критерий справедливости, т.е. решить фундаментальный вопрос философии права. Данное обстоятельство позволяет выделить в рамках философии права такой раздел, как правовая антропология.

Одним из основателей юридической антропологии, построенной на рациональных началах, был Гуго Гроций. Последний в природе человека выделил склонность, влечение к общежитию, независящее от идеи пользы. Идея права, по Г. Гроцию, связана с указанием на назначение человека. С его точки зрения, то, что сообразно с сущностью человека является моральным, а то, что поддерживает мирное и стройное общежитие, является правомерным. Поскольку же такое стремление к общежитию есть склонность, заложенная в человеческой природе, то и идея права является идеей моральной, как одно из проявлений сущности человека.

О юридической антропологии как составной части философии права, “науки, изучающей человека всесторонне как существо социальное” упоминает в своих лекциях по истории философии права еще П. Юркевич. Как уже подчеркивалось, обоснование идеи права, самой возможности философии права П. Юркевич видит в том, что: 1) человек может определяться не только внешними, эмпирическими причинами, но и сознанием, идеей; 2) человек подчиняется правилам и обычаям, содержание которых легитимируется (оправдывается) нравственно и религиозно; 3) человек имеет способность суждения о достоинстве тех правил, которым он повинует. А философия права, методически исследующая постоянные и существенные основания форм положительного права, оказывается возможной потому, что человек имеет способность рассуждать, философствовать о том, что право и что нет [5, с. 57-58].

Правовая антропология тесно связана и правовой онтологией, но отнюдь не тождественна ей. Поэтому утверждения о том, что правовая антропология и есть правовая онтология будут неверными. Правовая антропология является более фундаментальной дисциплиной, поскольку она указывает на основания права в человеческом бытии. Однако отношения между этими разделами философии права не являются отношениями логического следования, а скорее — отношениями аналогии. Действительно, характер бытия права может быть определен лишь в сравнении со способом бытия человека. Но в правовой антропологии вопрос правовой онтологии: почему вообще существует право (как оно возможно?), приобретает форму вопроса о том, в чем состоит специфическая позиция человека по отношению к праву (какую специфическую позицию занимает человек по отношению к праву?). Поэтому исследование природы человека в правовой антропологии является не самоцелью, а носит прикладной характер, оно имеет целью раскрыть “основной закон бытия права”, т.е. обосновать правовую онтологию. На этот момент обращал внимание философ права А. Кауфман, который подчеркивал, что структура и способ бытия права, его закономерности могут быть описаны по аналогии со способом и структурой бытия человека [7, S. 218].

Исходя из этого, правовую антропологию можно определить как учение о способе и структуре бытия человека или более кратко — учение о праве как способе человеческого бытия.

Правовая антропология как новое (для нашей культурно-исторической ситуации) видение права является альтернативой сциентистского, функционально-инструментального подхода к праву. По сути дела, это есть подход к праву с позиций учения о природе (сущности) человека, который преодолевает односторонность классических концепций естественного права.

Если с точки зрения структурно-функционального подхода нормы — продукт лишь общественного строя и никаких иных нормообразующих источников быть не может, то правовая антропология решает проблему альтернативного источника норм, дающего опору критической способности суждения в отношении земной власти, ограничивающего ее монополию в смыслообразующей и ценностной сфере. Поэтому проблемой правовой антропологии выступает природа личности, обуславливающая антропологические границы

применения “новых технологий” в праве. Именно такой подход заложен в основных международных документах, фиксирующих права человека.

Если согласиться с функционально-социологической точкой зрения о том, что сущность человека выступает как квинтэссенция общества на определенном этапе своего развития, тогда следует признать и то, что и прав у человека столько, сколько данное общество на данном историческом этапе своего развития может и готово ему представить. Ибо право не может быть выше “экономического строя общества” и заложенных в нем возможностей. Тем самым, на пути признания Всеобщей декларации прав человека и идеи правового государства ставились барьеры не просто идеологического, а философско-методологического характера. Человек тем самым оказывался без всяких опор для какого бы то ни было противостояния тому, что делает или пытается с ним делать “его” общество. Не имея опор ни внутри себя, ни во вне, ни в “горних сферах”.

В этой связи как социальная, так и правовая реформа должна рассматриваться, прежде всего, как антропологическое движение, как восстановление нормативных условий для реализации способностей, заложенных в природе человека. Если марксистский сциентизм в свое время развенчал самоценность и автономию духовной среды и поставил ее под знак экономического интереса и классовой пользы, то требуется настоящая духовная революция, коренной пересмотр мировоззренческо-методологических основ, новая картина мира. Правоведение должно поэтому вести борьбу за решительную гуманизацию права под знаком альтернативного социологическому детерминизму антропологического видения права.

Одной из центральных проблем правовой антропологии является исследование вопроса об антропологических предпосылках правовой теории. Исследование этого вопроса оказывается возможным потому, что существует закономерность корреляции “образа человека” и “образа права”. Суть ее заключается в том, что тот или иной “образ права” (или “картина права”, правовопонимание), а также определяемая им правовая система ориентируются на определенный “образ человека” (или концепцию сущности, природы человека) и от него ведут свой отчет как от исходной точки.

Рассмотрим, как решается вопрос об антропологических основаниях правовой теории тремя ключевыми фигурами новоевропейской философии права — Т. Гоббсом, Ж.-Ж. Руссо, И. Кантом — и каковы были практические последствия такого решения.

Согласно Т. Гоббсу, человек — это абстрактный индивид — равный таким же, как и он, абстрактным индивидам. Он стремится удовлетворить свои потребности и желания, руководствуясь исключительно своими интересами. Казалось бы, позиция довольно реалистическая. Действительно, а чем же еще может руководствоваться и руководствуется в своей практической жизни человек, как не своими корыстными интересами? Но способен ли такой “разумный эгоист” сделать право способом своего бытия, т.е. постоянно воспроизводить и отстаивать в своих действиях как нечто, без чего он не может? Очевидно, что нет.

Напомню, что концепция Гоббса лишь формально может быть отнесена к естественно-правовому мышлению, смысл которого заключается в гуманизации правопорядка. Его “абстрактный индивид” вместо “воли к праву”, как сказал бы И. Ильин, имеет всего лишь “волю к порядку”. “Естественный закон”, которому подчиняет свои действия такой индивид, — это правила благоразумия, запрещающего делать то, что при данных обстоятельствах пагубно для жизни. “Естественный закон”, *lex naturalis*, есть предписанное или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни” [1, с. 117]. Он не имеет безусловного характера, а является лишь условно-историческим требованием, т.е. необходимость его выполнения вытекает из “условий жизни” — из одинаковой для всех опасности.

Онтология Гоббса — это онтология механического (материалистически-объективистского) детерминизма. Человек для него — существо материальное, и мотивом его действий является стремление к самосохранению. Объективизм Гоббса проявляется в следующих двух моментах: 1) необходимость правопорядка, т.е. общих для всех людей норм, обуславливается лишь требованиями жизни, осуществляется под угрозой страха, перед

насилием со стороны таких же индивидов; 2) этот страх оправдывает механическую силу искусственной личности — государства, соединяющую индивидов в одно целое. В итоге субъектом правопорядка оказывается совершенно immoralный, эгоистический индивид, стремящийся превратить другого в средство и договаривающийся с ним лишь под угрозой собственной безопасности.

Следовательно, образу человека, исходящего исключительно из собственных интересов, ориентирующегося на поиски выгоды и счастья, соответствует такой образ права, где собственно правовая реальность подменяется реальностью государственных предписаний. Подмена права государством превращает индивида в средство в руках деспотической государственной машины.

Для философско-правовых теорий XVIII века или эпохи Просвещения характерно выделение особой правовой реальности, отличной от реальности административно-бюрократических государственных установлений и динамически противопоставленной последним. Основная смысловая направленность этих теорий — утвердить примат права (в форме неотъемлемых прав человека) по отношению к возведенной в закон воле государя.

Однако философия права Просвещения, провозгласив идею прав человека, моровоззренческо-методологически оказалась неподготовленной для адекватного ее обоснования. В результате того, что антропологические основания этих теорий не были приведены в соответствие с их новой смысловой направленностью, просветительские требования права оказались декларированными.

Свою теорию общественного договора Руссо строил на тех же антропологических основаниях, что и Гоббс. Индивид у него также руководствуется мотивом личного благоразумия, стремлением к самосохранению и счастью. Хотя индивид предпочитает правовой порядок деспотической государственности, но не на безусловных моральных основаниях, а подчиняясь сознанию опасности, которая ему угрожает со стороны этой государственности. Только к соблюдению общих норм не только государство принуждает индивидов, но и само принуждается на индивидуальной негосударственной волей. Воля народа ставится выше всякой законности и начинает приобретать те же черты, что и монархический произвол Гоббса. В итоге право теряет свою самостоятельную реальность и низводится до кодификации нового произвола. Только монархический деспотизм заменяется деспотизмом диктаторским.

Самый главный дефект данного “образа человека” заключается в том, что у индивидов не оказывается безусловной надситуативной воли к сохранению нового правопорядка и опять для поддержания этого порядка нужна неограниченная, не связанная законом власть. При этом за массу мыслит и принимает решения “просвещенная элита”, которая наставляет массу и насильно принуждает ее к истине.

Как теоретический анализ, так и опыт истории заставляют с тревогой смотреть на нынешнюю ситуацию, усматривая в ней параллели. Хватит ли у “постсоветского” человека воли к сохранению новой правозаконности, к исполнению роли самостоятельного хранителя этой воли? Во всяком случае, следует помнить, что на почве представлений о человеке как “разумном эгоисте” утвердить примат права по отношению к возведенной в закон воле верховного правителя попросту невозможно. И если индивид не знает никаких других побудительных сил, кроме влечений, а в иерархии этих влечений стремление к счастью и благополучию доминирует над всеми другими, то такой индивид при столкновении с реальностью норм, ценностей императивов (“собственно человеческой сферой”) оказывается неуверенным, дезориентированным и неминуемо начинает искать авторитарной опеки [3, с. 206].

Объективистской позиции Гоббса и Руссо противостоит субъективистская позиция Канта, которая тоже может быть охарактеризована как “персоналистический деонтологизм”. Его исходным пунктом стало учение о человеческом индивиде как о существе, принципиально способном стать “господином себе самому” и потому не нуждающемся во внешней опеке при осуществлении ценностного нормативного выбора. Этот человек не разумный эгоист, а моральное существо. Это означает, что автономия (нормативная независимость) или способность быть “господином себе самому” выступает исходным и основным смысловым моментом права. И хотя это всего лишь идеальное свойство человека, но оно полагается в

качестве природного, тем самым задает критерий правомерности решений власти. В социальном плане морально автономный индивид характеризуется как субъект, который способен по праву противостоять экспансии любой чужой воле, возведенной в закон. Такой правовой индивид (личность) — оказывается “правомочным истребователем права” и “радикальным законопослушником”. Критерием же правомерности решений власти является признание со стороны власти за каждым индивидом этого качества. Это то, что называется презумпцией “исходного доверия”.

Два постулата: “люди обладают характером” и “люди бывают бесхарактерными” представляют собой антропологические основания неотъемлемых прав человека и процессуальных гарантий их осуществления. Следовательно, только образ человека морального оказывается способным легитимировать право как безусловную ценность, не сводимую ни к каким иным ценностям. Индивиды, принявшие порознь решение жить в соответствии с категорическим императивом, делают возможным и право, и всякие соглашения на основе взаимной выгоды. Субъективизм (идеализм) Канта проявляется в убежденности в том, что образ мысли определяет состояние общественных отношений. Поэтому, если индивид действительно желает избавиться от бездейственных общественных отношений, он должен, в первую очередь, категорически запретить себе образ мыслей, характерный для агентов этих отношений, а также культивировать в себе образ мыслей, характерный для субъекта правоотношений. Философско-правовая теория И. Канта является классическим образцом соответствия “образа права” и “образа человека”.

Положительный опыт обоснования права путем нахождения адекватных антропологических посылок правовой теории особенно важно учитывать в процессе выработки обоснования концепции правовой реформы, а также ее осуществления. Ведь результат трансформации правовой системы во многом будет определяться тем, на какой образ человека она будет сориентирована.

Список литературы:

1. Гоббс Т. Левиафан. М., 1936.
2. Рикер П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопр. философии. - 1996. - № 4.
3. Соловьев Э.Ю. Теория “общественного договора” и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974.
4. Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992.
5. Юркевич П. История философии права. Введение // Философская и социологическая мысль. 1996. №3-4.
6. Fechner E. Rechtsphilosophie. Tübingen, 1956.
7. Kaufmann Arth. Die ontologische Struktur des Rechts // Die ontologische Begründung des Rechts. Bad Homburg von der Höhe, 1965.
8. Maihofer W. Sein und Recht. Frankfurt a. Main, 1954.

Воропай Т.С.

СЕКС И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ (несколько слов о романе О.Забужко «Полевые исследования в области украинского секса»)

Прежде чем говорить о сексе, поговорим вначале о смысле, который вкладывается сегодня в понятие «национальная идентичность». Предикат «национальная» сделал термин «идентичность» особенно популярным. Сочетание «национальная идентичность» - излюбленное клише средств массовой информации, оно используется всюду, где авторы имеют целью затронуть патриотические чувства граждан или потолковать о «розбудові держави». Основные интуиции политический дискурс черпает из Гердера, немецких романтиков и метафизики гегелевского образца.

Несмотря на новую политическую риторику, в разговорах о «национальной идентичности» явно проступает старая как мир процедура овеществляющего гипостазирования или, если использовать более современную англоязычную кальку, реификации. Под национальной идентичностью сегодня явно или неявно понимается некая *изначальная сущность*. Нация понимается как нечто изначально данное, всегда-уже-присутствующее. В соответствии с этим не только политический, но и философский дискурс навязывает идею о предсуществовании, внеисторическом и естественном наличии «национальной идентичности» (1, 48-50). Работ, где отстаивается подобная позиция, сегодня не счесть. Одна из них - книга профессора социологии Лондонского университета Энтони Смита «Национальная идентичность» (2). Национальная идентичность мыслится здесь как *условие самой себя*, а национальное единство вырастает из этнических, или, как теперь говорят, примордиальных целостностей. Одна из глав в книге Э.Смита так и называется - «Этническая основа национальной идентичности».

В действительности мы здесь сталкиваемся с эссенциалистским, реифицирующим мышлением, которое превращает изменчивые отношения в неизменные сущности. Нация, национальное приобретают статус субстанции. «Шаткие основания реифицирующего теоретизирования по поводу национальной идентичности становятся явными там, где его представители берутся за созидание всеобъемлющих концепций «национального бытия» и «национального сознания», - пишет В.С.Малахов. - В поисках субстанции нации - «национального» как такового - авторы этого типа восходят к этническому измерению общественно-человеческого существования. В результате в их понятийном арсенале появляется очередная сущность. Например, «этничность», или «этнос» (1, 49). В результате в массовое сознание внедряется идея об этническом измерении как главном экзистенциальном модуле человека.

Справедливости ради следует сказать, что в философской антропологии существует и прямо противоположная тенденция. Многие ученые обоснованно отмечают, что в условиях растущей глобализации политических, экономических и культурных процессов понятие национальной идентичности остается в высшей степени неопределенным.¹ Некоторые антропологи считают, что в этих условиях речь может идти только о воображаемой, мнимой идентификации. Во множестве современных антропологических исследований недвусмысленно утверждается тезис о фиктивном (сконструированном, культурно и исторически опосредованном) характере наций. Одним из наиболее радикальных критиков самого понятия

¹ Геллнер Э. Нации и национализм. - М., 1992; Берк П. Язык и идентичность в Италии начала Нового времени// Новое литературное обозрение. - М., 1999. №36; Verdery K. Whither 'Nation' and 'Nationalism'// Mapping the Nation. - London, New York, 1996; Hall St. Culture, community, nation// Cultural Studies. - 1993. - Volume 7. - N1; Hobsbawm E.J. and Ranger T. The Invention of Tradition. - Cambridge, 1983.

«нация» является Эрнст Геллнер. Основной его тезис состоит в том, что не нации порождают национализмы, а наоборот, национализмы - нации (3). В ряде работ, близких по духу Геллнеру, отмечается символический, «имагинативный» характер всякой националистической терминологии и риторики. Так, английский антрополог Стюарт Холл в блестящей статье «Культура, сообщество, нация» развивает положение, которое наверняка не понравилось бы отечественным сторонникам «национальной идентичности»: «Национальное государство никогда не было только политической сущностью. Оно всегда было символическим образованием - «системой репрезентации», которая вырабатывала «идею» экзистенциальной нации как «воображаемого сообщества», с которым мы могли бы себя идентифицировать и которое, посредством этой воображаемой идентификации, конституировало своих граждан как «субъектов» (в обоих смыслах фукольдской «субъектности»)» (4, 355). Для утверждения и безопасности этого «воображаемого сообщества» нужны сильные культурные институты, которые были бы способны объединить и сгладить все реальные различия и все культурное многообразие в воображаемое единство.

Известный английский философ и антрополог Раймонд Вильямс, правда еще до распада «социалистического лагеря», неоднократно заявлял, что в условиях современной Европы понятия «национально-культурной идентичности» является абстракцией. Капитализм разрушил и подорвал «естественные» традиционные сообщества, стимулируя бесконечные миграции и дислокации населения и утверждая искусственные (то есть никак не вырастающие из природы или сущности «нации») порядки. Коварство капитализма Вильямс усматривает в том, что он, с одной стороны, неумолимо вызывает потребность в перемещениях людей, а с другой, выдвигает против этих перемещений заслон якобы для защиты национальной идентичности. «Жестокость протекции заключается в том, что капиталистические государства снова достигают успеха, мобилизуя патриотические чувства в своих собственных интересах» (5, 184). Считая национальную идентичность абстракцией, Вильямс употребляет вместо этого понятие «социальная идентичность», которая состоит, по его мнению, в «актуальных и испытанных социальных взаимосвязях». Именно социальные взаимосвязи, а не «национальная идентичность» являются, согласно Вильямсу, основной базой для идентификации и культурной принадлежности. С Вильямсом вполне солидарен современный французский социолог Ален Турен, считающий, что «разговоры о выборе между универсалистским разрушительным модерном и сохранением своего культурного своеобразия для той или иной нации или группы всего лишь прикрывают определенные интересы или стратегию господства. Все уже вступили в модерн» (6, 27).

Об опасностях «воображаемой национальной идентичности» пишут сегодня многие ученые. П.Нидермюллер отмечает, в частности, что «диктатура воображаемого сообщества» в переходных условиях Восточной Европы неизменно сопровождается «утратой рациональной интеллектуальной и критической способности» (7, 30). Современное общество основано не на этнической, не на национальной, а на функциональной дифференциации, что хорошо видно на примере экономики. Нация, по мнению немецкого антрополога, «не может быть ничем иным, как маркером идентичности, основанной на консенсусе коллективных ценностей».

Сколь бы идиллически не выглядели культурная однородность и гомогенность, реальный мир наполнен неоднородностью и многообразием. «С тех пор, как культурное разнообразие стало неотделимым от судьбы современного мира, а этнический абсолютизм - регрессивной чертой позднего модерна, наибольшую опасность представляют формы национальной и культурной идентичности - новые или старые - которые пытаются обезопасить *свою* идентичность, практикуя замкнутые варианты культуры или сообщества...и отказываясь решать сложные проблемы, которые возникают, если пытаться жить, не закрывая глаза на различия» (4, 361). Нельзя не согласиться со Стюартом Холлом, который считает, что способность *мириться с разнообразием* будет главной отличительной чертой XXI века.

Приводя многочисленные аргументы сторонников концепции «фиктивности» нации и национальной идентичности, я меньше всего хотела дискредитировать или приуменьшить

важность национального критерия для сознания и самосознания общества и личности. Мысль, в которой мне хотелось привлечь внимание в этой статье, состоит в другом. Ниоткуда не следует, что национальная идентичность имеет только этнические корни, как ниоткуда не следует и то, что национальная идентичность и культурная идентичность являются взаимозамещаемыми понятиями, - как этого хотелось бы сторонникам «национализма с человеческим лицом». Более того, культура, которая питается *только* национальными истоками, живет *только* своим «национальным» и беспрестанно пестует и лелеет миф о национальной идентичности - всегда обречена: на провинциализм, вторичность, неслышанность. Такая культура никогда не становится мировой. Да, «Божественная комедия» Данте была написана на итальянском языке, бросив беспрецедентный вызов латинизированному европейскому средневековью, но разве «итальянскость» этой поэмы сделала ее величественным памятником мировой культуры?

«Национальное», будучи запертым в себе, воздвигнув невидимые границы между собой и всем остальным миром - трагично и безысходно, ибо само себя съедает, его точит червь комплекса неполноценности по отношению к более талантливому или более удачливому «национальному», и чем острее комплекс, тем яростнее взлетают лозунги самого себя заклиняющего национализма. Его, этого комплекса, не избежал никто - даже самые великие. «І хай не кажуть москалі, що я їх языка не знаю», - оправдывался Тарас Шевченко по поводу написанного им русскоязычного произведения.

Убедительной иллюстрацией тезиса о внутренней противоречивости и драматичности замкнутого на себя «национального сознания» может служить роман Оксаны Забужко «Полевые исследования в области украинского секса», вышедший в Украине пять лет назад и сразу получивший шумную и скандальную известность.

Роман этот - чистейшее проявление отечественного постмодернизма, так сказать, постмодернизма в славянском варианте («І ми, Химко, люде...»). «Национальным по форме» этот роман делает, прежде всего, обилие ненормативной лексики, но, как и в романах русского собрата по перу О.Забужко Виктора Пелевина, лексика эта достаточно органична в ткани произведения и не вызывает раздражения даже у самого строгого национал-пуританина, если он только не лишен начисто художественного вкуса. Детище Оксаны Забужко было обречено на успех - уникальное языковое мастерство автора (стихия языка живет в романе как бы своей самостоятельной жизнью), эротический сюжет с обилием табуированных сцен, потрясающая искренность, бесспорный литературный дар. Возникают нескромные ассоциации с «Лолитой» В.В.Набокова и «Тропиком Рака» Генри Миллера. Да и как иначе прорваться в XX веке к литературному успеху, если не нарушить всех и всяческих табу? Да их, этих табу, кажется, уже и не осталось.

В нашу задачу не входит ни анализ поэтики «Полевых исследований», ни, тем более, анализ содержательного плана романа. Здесь уже вовсю потрудились журналисты; заботливо собранный дайджест отзывов приведен во втором издании романа (8). Разброс журналистских мнений о романе огромен: от «дневника домохозяйки с филологическим образованием» до «первой последовательной попытки украинской литературной откровенности». Но нас роман Забужко интересует не столько как роман, сколько как документ - не зря же автор выбрала для него вполне социологическое название - «Полевые исследования». Да и в самой ткани произведения автор нет-нет да и забудет знаменитое бартовское, что автор-де умер и станет за воображаемую кафедру перед воображаемыми «леди и джентльменами», профессионально имитируя научное выступление на представительном международном симпозиуме: «...да и что там толочь воду в ступе, тема моего сегодняшнего выступления, леди и джентльмены, - как и обозначено в программе, «Полевые исследования в области украинского секса», и, прежде чем перейти к ней, хочу поблагодарить всех вас, присутствующих и отсутствующих, за ничем не оправданное внимание к моей стране и моей скромной особе, - вот чем-чем, а вниманием мы до сих пор избалованы не были: попросту говоря, подышали, на фиг никем не замеченные...» (8, 29). Ну, насчет скромности, автор явно преувеличивает. Список достоинств романной героини Оксаны Забужко довольно внушителен и нетривиален: от «чудесных ног», которым могли бы

могло позавидовать диоровско-сен-лораноские модельки, и «умного, здорового и красивого тела» до «пронизывающего **сквозного видения**» (выделено автором - см.: 8, 16), которое просвечивает сквозь беспросветно национальный секс - пророческими снами, стихами, мистическими видениями. Героиня Забужко демонстрирует нам национальный характер нового типа: талант, ум, образование, независимость, бешеная энергия, азартный «волчий гон за жизнью», позволяющий периодически получать гранты и стипендии и совершать бесчисленные *followship*'ы по Америкам и Европам и, таким образом, нести миру украинскую «национальную идею» во всей ее чистоте и нетленности.

И хотя на самом-то деле роман о большой и несчастной, если не сказать трагической, любви, эротическое в нем - вторично, национальное - первично. Героиня предана национальной идее всеми фибрами души - и на сознательном, и на бессознательном уровне. И если бы Деррида умел читать по-украински, он наверняка не отказал бы себе в удовольствии деконструировать «Полевые исследования» - так явно в романе прочитывается то, что автор «не имел в виду» сказать, но что сказалось, даже если не прибегать к особо «тщательному прочтению», уводящему в лабиринты интертекстуальности, бесчисленные контексты и подтексты.

Напомним в двух словах фабулу романа. Героиня, дочь дважды судимого «украинского националиста», в детстве ставшая жертвой робких сексуальных домогательств отца (о, бесчисленные экземпляры Гумберта Гумберта!), но испытывает к нему не осуждение, а комплекс жалости, стыда и любви - и такой же комплекс испытывает она по отношению к родине - Украине. (Напрашивается сама собой методика психоаналитической герменевтики: героиня бессознательно олицетворяет себя с Великой Матерью Землей - «где я, там и Украина», а с другой стороны, оправдывая отца, она, опять же бессознательно, оправдывает Мужчину как такового, если и только если он является носителем украинского языка. Но мы не пойдем по этому фрейд-лакановскому пути, ибо искать скрытые эротические символы нет нужды, все они в романе лежат на поверхности и охотно демонстрируются ошеломленному читателю).

Национальное, свое, родное связывается героиней прежде всего с бессмертной и волшебной стихией языка; все, кто говорит на другом языке - «чужие», будь-то русские, американцы, югославы или поляки. С любовью долго не получается, все поклонники какие-то русскоязычные, корявые, пародийные и как бы «недоделанные», не под стать героине. Не той крови, короче. И вот, наконец, тридцатичетырехлетняя героиня встречается мужчину своей мечты. Читателю даже не приходится гадать, чем пленил эмансипированную поэтессу провинциальный и закомплексованный сорокалетний художник-неудачник. Разгадка дана авторским курсивом: «...то был первый *украинский мужчина*» (8, 29). Дальнейший сюжет прост, как правда. Поэтическое восприятие героини наделяет своего первого «украинского мужчину» романтическим ореолом эдакого национал-супермена, но он оказывается: а) в сексуальной сфере - клиническим садистом, б) в бытовой сфере - тем, что украинское просторечие называет «кутутом», хотя и с претензией. В этом, собственно, и состоит суть драмы. Страдание героини, по замыслу автора, должно леденить душу, вызывать сочувствие и сострадание. Вместо семейного рая национально-сознательных и духовно-раскованных украинских интеллигентов, который мечтается героине, вопреки ее эмансипированному духу, - насилие и унижение, разочарование и катарсис.

Но героине почему-то не сочувствует ни национально-сознательная пресса, которая называет ее Медузой-горгоной и Геростратом в юбке, ни национально-несознательный читатель. Ни тем более мужская половина писательской братии, этническим своим нутром болезненно воспринимающая перемену акцентов в традиционных социально-сексуальных ролях. Мучительные сексуальные страдания героини воспринимаются с крайней эмоциональной незаинтересованностью, похожей на ту, какую мы испытываем по отношению к набоковским героям. Но с маньеристскими персонажами Набокова ясно, они - люди-марионетки, люди-приемы, целиком находящиеся в авторской власти. В «Полевых исследованиях» зазор между автором и героиней - минимален. Здесь не столько

постмодернистские, сколько национальные игры и ходы. Героиня не может выйти за границы своего национально-гипостазированного и национально-реифицированного сознания. И оно мстит ей, ибо становится судьбой. Мстит последовательно, логично и вполне справедливо. И вместо драмы изувеченной любви, мы, в «ясном свете разума», видим трагикомедию национальной ограниченности, которая кусает себя за собственный хвост.

Обратимся к тексту. Национальный патриотизм героини лишен, на первый взгляд, всякого розового романтического флера, который мы видим, к примеру, на идеалистическом пейзаже среднестатистического украинского живописца прошлого века. Украинцы, собственно, ни то- ни се, ни Азия, ни Европа. «Европа успела заразить нас мутной горячкой индивидуальной страсти, верой в собственное «могу!» - однако оснований для его оправдания, четких структур, которые бы это «могу!» подхватывали и держали, мы никогда не создали, болтаясь столетиями на дне истории, - наше украинское «могу!» одинокое и потому бессильное» (8, 24). Прошлое Украины темно и печально, как и ее настоящее, и ясное дело, героиня, как и все мы, «устала не быть в этом мире», о котором тот же среднестатистический американец слыхом не слыхивал: «I am Ukrainian». - «Where is that?». Да и современная «незалежна», хотя и молилась наша героиня за независимость горячо и истово самому Господу Богу (смотри стр. 23), не вызывает у нее слез умиления: «в твоей бедной забембаной стране - стране управленцев в обвислых штанах и усыпанных перхотью пиджаках, оплывших писателей, способных читать лишь на одном языке, да и с того умения неспособных извлечь пользу, и быстроглазых жучков-бизнесменов с повадками бывших комсомольских секретарей, - все это как-то ни к чему не крепилось, провисало недотыкомное и разве что только до прилива желчи дровичло, своей туманной, зашифрованной в незнакомых именах и реалиях недосыгаемостью, натошпанных домашних самоучек (почему-то неизменно - на куцых, жокейски вывернутых ногах: порода что ли такая?), плесневеющих где-нибудь в областной публичной библиотеки имени Гремينا в ту минуту, когда ты имела нахальство (или может, глупое счастье, думалось им?) бродить по Гарвардской «Вайденер»... (8, 31-32).²

Избранник героини выгодно выделяется на этом безрадостном фоне украинской национальной элиты: и ноги у него не кривые, и ростом Бог не обидел, и украинскому языку его не надо обучать, и главное, он разделяет с ней главное смысложизненное желание - вырваться, выломаться из колеи, «из этой вековечной украинской *обреченности на небытие*». Но выломаться из опостылевшей безвременной национальной колеи этакой крылатой парой как-то не получается. Если бы наша героиня вспомнила вовремя ахматовское «есть в близости людей особая черта /ее не перейти влюбленности и страсти...», она бы здравым украинским глазом смекнула, что над небытием ни парами, ни тем более соборно не взлетают, а только путем индивидуального прорыва. И хотя отважная и неутомная героиня умудряется даже вытянуть своего герметиста-концептуалиста Миколу из его родного захолустья в страну неограниченных возможностей, европеизировать «украинского мужчину» не удастся. То ли порода сказывается, то ли галоша в колее застряет. А лететь самой не под силу. Язык, стигма и клеймо, спасение и проклятие, ввинчивает назад в родную национальную колею. «...Но у тебя нет выбора, золотце, не потому, что не сумела бы сменить язык, - распрекрасно сумела бы, если бы немножко поморочилась, - а потому, что заказано тебе - на верность мертвым, всем тем, кто так точно не хуже мог бы писать - по-русски, по-польски, кое-кто и по-немецки, и прожить совсем другую жизнь, а вместо этого швырял себя, как дрова, в догорающий костер украинского, и ни фиги из того не получалось, кроме изувеченных судеб да нечитанных книг, но однако сегодня есть ты, которая через всех этих людей переступить - неспособна, неспособна и все, искорки их присутствия нет-нет да и прорываются в повседневном, в общем-то испепеленном бытии, и это и есть твоя семья, родовое твое древо...» (8, 34). Цитата эта - бальзам на душу любому национал-радикалу и

² Позднее, уже став национальной знаменитостью, Оксана Забужко несколько смягчила свое мнение об украинском национальном характере. «Наша национальная идентичность перестала быть ущербной, - сказала она в одном из интервью, очевидно имея в виду свой личный вклад в быстрый прогресс national identity. - Но вообще весь ужас и весь юмор конца века заключается в том, что нет ни одной нации, которая бы не страдала комплексом неполноценной идентификации». - См.: «Столичные новости». 1999, № 42-43. С.27.

национал-максималисту. Никаких манифестов УНА-УНСО и активистов «Просвіти» рядом не падо. Но историка культуры она не убеждает. Историк знает, что не язык как субстанция, а смысл, не литера, а дух служит пропуском в мировую классику. Не потому ведь не услышаны и нечитаны, что писали по-украински, а потому что мир концептов часто «не тянул» на мировое внимание. Не в языке дело, господа, а в том - что и как на этом языке говорится, а планка высоковата, тут и Шиллер с Гете, и Толстой с Достоевским, и Рильке с Мандельштамом. Что, однако не помешало в конце XX века дать Нобелевскую премию по литературе русско-американско-еврейскому космополиту Иосифу Бродскому, которого даже и Оксана Забужко не отказалась бы включить в «свою» антологию мировой поэзии XX века, предварительно нарисовав донельзя окарикатуренный то ли портрет поэта, то ли свой собственный (9, 400).

Но вернемся к тексту «Полевых исследований». «Украинский выбор» определяется автором достаточно жестко, «это выбор между *небытием и бытием, которое убивает*», а потому «вся литература наша бедолашная - лишь крик придавленного балкой в обрушенном землетрясением доме: я здесь! я еще живой! - но глядишь, спасательные команды что-то долго поспешают, а самому - как выкопаться?» (8, 40). Самому, известное дело, никак. Страх влияния как определяющий движущий импульс художника, в котором убеждает нас Гарольд Блум в одноименной книге, сильно преувеличен. Вся культура стоит на плечах гигантов, в конечном счете, на плечах друг у друга, а гиганты избираются Богом, как известно, не по национальному, а по одному ему, Богу, известному признаку. Корни и крона давно уже перемешались, мы все *уже* вступили в модерн, а плачем-рыдаем о какой-то национально-девственной самобытности. Не бытие убивает национальную культуру, а ложно понятая, насквозь мифичная национальная идентичность убивает саму себя страхом вступить в равноправный диалог с миром других, страхом опять попасть в зависимость, страхом стать в конце концов современной. Национальный идеал - это то, что мы скажем завтра, а не то, чем мы были вчера. «Прогрессивный идеал всегда более абстрактный, неестественный и «ненормальный», поскольку он требует неверности по отношению к традиции, - так пишет К.Г.Юнг. - Прогресс, понужденный волей, это всегда судорога. Хотя отсталость ближе к естественности, но все же ей постоянно угрожает неприятное пробуждение» (10, 360). Но для автора «Полевых исследований» изменить традиции, сколь бы омифологизированной эта традиция не оказалась, немыслимо. С другой стороны, завет Рембо о том, что «надо быть безусловно современным», ей тоже не чужд. Постмодернистская поэтика соединяется с архаичнейшим сознанием, в котором оппозиция «мы» - «они» выпирает из всех углов.

Героиню Оксаны Забужко сгубил миф, миф, так сказать, национально-сексуальный. В своем избраннике она увидела киплингского «мужчину-победителя». «Украинец - и победитель: чудеса, ей-богу, во сне не приснится...» (8, 53) и столь желанной и вожаемой была эта победительность, что простила она ему в любовно-национальном экстазе и хамоватость, и «мистечковую» недалекость (одна прямая речь героя чего стоит!), и ярко выраженные садистские наклонности. И кого в конце концов *изнасиловали* (в романе, правда, употреблено более крепкое слово), причем не единожды, - героиню или национальную идею? - вопрос для будущего поколения деконструкторов.

Литература

1. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью//Вопросы философии. М., 1998. №2.
2. Сміт Е.Д. Національна ідентичність. Київ: Основи, 1994.
3. Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1992.
4. Hall St. Culture, community, nation// Cultural Studies. - 1993. - Volume 7. - N1.
5. Williams R. Towards 2000. London, 1983.
6. Турен А. Критика модерна//Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия. РЖ/ РАН ИНИОН. М., 1999. №1.
7. Niedermueller P. Politics, Culture and Social Symbolism// Ethnologia Europaea. 24. - 1994.
8. Забужко О. Польові дослідження з українського сексу. Київ: Факт, 1998.

9. Забужко О. Прощання з імперією: кілька штрихів до одного портрета // Дух і Літера. Київ, 1998. № 3-4.
10. Юнг К.Г. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание. М., 1997.

Заблоцький В.П.
СУЧАСНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ПОЛІТИЧНОЇ
ІДЕОЛОГІЇ
(ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ)

Проект ідеології як науки.

Біля самих витоків. Ще за первинним задумом "батька – засновника" науки "ідеології" А. Дестюта де Трасі ця дисципліна (тобто ідеологія) повинна була стати новою "наукою наук" (тобто своєрідною філософією, свідомо оберненою на пізнання світу ідей), теорією теорій, наукою про ідеї (які повинні нарешті бути зрозумілими у своєму первинному вигляді, – рафінованому, очищеному від напластунків і затьмарюючих ілюзій). Де Трасі мріяв, що нова наука стане такою теорією ідей, із допомогою якої людство зможе нарешті обрати шлях, який найбільшою мірою відповідатиме вимогам розуму, доцільності, людяності. Загальновідомі суперечки між де Трасі і Бонапартом, який зневажливо поставився до далекосяжних утопічних планів «першого ідеолога» [1]. Саме Наполеон (як вважають) надав слову «ідеологія» поширеного згодом пейоративного забарвлення і тлумачення (як якоїсь «штучної» системи мислення, яка спотворює свідомість, «заважає» нормально діяти та ін.). З тих часів ідеологія ототожнюється із претензіями на раціональне опанування соціуму. Ідеологічний підхід до явищ вбачається у підкоренні "ідейно запрограмованій" інтерпретації соціальних відносин, у штучному поширенні ідеологічного світобачення на коло явищ, які немовби то "безперечно" повинні розглядатися поза межами ідеологічних матриць.

Ідеології як «продовження революції іншими засобами». У будь-якому разі «триумфальна хода» ідеології почалася. Вочевидь це почало відбуватися із подіями Великої Французької революції і нагальною потребою осмислити її досвід у зв'язку із перспективами розвитку, змін і тектонічних зрушень у соціальному ландшафті як Старого, так і Нового Світу. З одного боку, цей процес уособлював процес секуляризації суспільної свідомості, її (свідомості) емансипації від утискуючих умов (вимог) богословської догматики. Вже Реформація і світоглядна революція, яку започаткував протестантизм, створювали умови для плідного плюралізму світоглядних установок, форм етосу і поведінки. Промислова революція і пов'язані з нею багатоманітні технологічні інновації створили передумови для досить різкого прискорення суспільного розвитку, руйнування і мертвлячої усталеності феодального світоустрою.

Важливо зауважити, що це стосувалося не тільки Європи, яка була осердям, двигуном як технологічної, так і світоглядної акселерації. Резонанс від поштовху прискорення відчутно вплинув на становище і історичну долю більшості народів на обріях ойкумени. З цього моменту на «вісь часу», на вістря прогресу стали «нанизуватися» етноси і культури, держави і цивілізації, – а Велика Французька революція виступила своєрідною пороговою подією. Значення цієї епохальної революції в тому, що вона продемонструвала, що «Старий порядок» закінчується, що він агонізує, що вже наявні сили, які спроможні завдати йому останнього удару. При цьому «Старий порядок» – це дещо набагато значуще, ніж тільки обскурантизм французької католицької церкви і недалекоглядність, скажімо, якогось конкретного Людовика. «Старий порядок» – перш за все своєрідна метафора всеосяжного і відносно передбачуваного існування в межах зрозумілого простору і контрольованого часу, в «ландшафті» визнаних ієрархій і в умовах стабільного тяжіння «соціальної гравітації».

Виникав «Новий порядок» – разом із вкоріненням поняття прогресу і критеріями ефективності, із широкою експансією економіки і економічного способу мислення в усі сфери суспільного буття, із комунікативною революцією (руйнація всіляких перешкод, перепон і бар'єрів на шляху спілкування, впровадження нових комунікативних норм, які навіть примусово втягували людину у шалений вир існування, випробувань і досягнень – разом із новими формами відчуження, спотворення і цивілізованого канібалізму).

Потяг до осучаснення соціального існування, до прискорення поступального розвитку (одна з рис індустріального прогресизму), свідоме намагання сприяти емансипації в усіх її вимірах і формах – усе це зумовило кристалізацію ідеології як специфічного феномену суспільного самопізнання, самоскерування і самоствердження (як на рівні суспільному, так і на рівні індивідуальному). Отже, ідеології покликані до життя потребами різноманітної і багатопланової соціальної практики перетворень, соціальних змін і трансформацій. Їхнє осердя складає питання про швидкість, засоби і напрямки суспільного розвитку. Кожна ідеологія або складає сама по собі такий проект, - або ж є реакцією на якісь інші проекти розвитку.

Ідеології як «Велике Єдине». Вчення про ідеології розвивається переважно носіями тих чи інших ідеологічних вподобань, і це не дивно, - адже людина не може не бути представником тих чи інших ідеологічних поглядів (навіть у разі, якщо вона проголошує своє буття «поза ідеологіями», «поза партіями»). Як справедливо зауважив К. Гаджиєв, проблемам боротьби (точніше, війни) ідеології присвячено велику літературу, яка, «на жаль, сама переважно виявилася полонянкою цієї боротьби і тому не завжди спроможна належним чином висвітлити сутність проблеми, яка нас цікавить (питання про співвідношення політики і ідеології. – В.З.)» [2, 339].

Акцентування уваги переважно на ідеологічному партикуляризмі є цінним з точки зору вивчення самотності, розуміння своєрідності і неповторності тієї чи іншої ідеологічної течії, взятої в усій її «окремості», обособленості і конкретиці. Набагато менш уваги (і це можна вважати не виправданим) приділяється дослідженню виникнення і існування ідеологій на рівні з'ясування не випадковості, необхідності ідеологічного. Вочевидь недостатньо досліджується контекст ідеологічної цілісності – де усі ідеології розглядаються у взаємозв'язку, складному і суперечливому переплетенні, де вони взаємно визначають одна одну, впливають одна на одну, «перетікають» одна в одну, репрезентуючи багатоманітні і непередбачувані - але із чіткою внутрішньою логікою - інверсії, конвергенції і дивергенції. Ось чому завдання створення такої «теорії теорій» (або ж науки про ідеологію) залишається актуальним до сьогодні.

Чи можлива наука про ідеологію? Відповідь на це питання слід почати з того, що така наука (дисципліна) необхідна. Сучасна теорія політичних ідеологій репрезентована величезною кількістю робіт, які присвячені розгляду феномену ідеологічного з найрізноманітніших точок зору [3]. Здається, що нема такої найекзотичнішої і найнеймовірнішої думки, яка не висловлювалася б кимось раніше. В той же час не можна сказати, що дослідження ідеологічного має чітко визначені концептуальні засади, які дозволяли б побачити за багатоманітністю і багатоголоссям ідеологічних проявів якесь загальне, базисне підґрунтя – усе, що дає змогу говорити про «невипадковість», необхідність ідеологічних феноменів, про функції (місця) політичних ідеологій в житті суспільства.

Отже, на порядку денному, як і два століття тому, стоїть питання про те, щоб створити таку нарешті науку про ідеї і ідеології. Нею може стати окрема «ідеологознавча» дисципліна, озброєна особливим методом наукового дослідження, який дозволяв би виявляти і аналізувати сутність, значення і структури ідеологічних феноменів. Зрозуміло, автор цих рядків визнає наукову цінність і значущість усього, що зроблено в галузі дослідження ідеології представниками філософського, соціологічного, психологічного знання. Наявний доробок дає усі підстави вважати, що наукове вивчення ідеології і ідеологічного повинне піднятися на новий щабель.

Така наука про ідеологію може носити назву, яка співпадатиме із головним об'єктом дослідження: «наука ідеологія». Це аж ніяк не означатиме, що ставиться на порядок денний питання про необхідність і можливість існування якоїсь «наукової ідеології», «обов'язкової» для суспільства і нав'язуваної шляхом тиску і примусової індоктринації.

Більш академічним і відповідаючим існуючим традиціям є визначення нової дисципліни як феноменології ідеології. Ідеологія (як наука), або феноменологія ідеології мусить визначити (окреслити) свій об'єкт – скажімо, феномени ідеології і їхній вплив на суспільство, соціальне буття ідей. У фокус такої феноменології повинні потрапити як генеза і становлення ідеологій, так і їхня внутрішня будова, рухома і мінлива морфологія, творення і відтворення ідеологічного середовища, джерела, тенденції і закономірності розвитку ідеологій – їхні флуктуації, експансії, занепади, згорання тощо. Предмет феноменології ідеології вбачається у відстеженні

закономірностей генези, становлення, функціонування і розвитку ідеологій. Нагальним є питання про розробку і поширення відповідного категоріального апарату, із допомогою якого можна було б описувати і трактувати ідеологічні явища. Р.Рорті писав: «Французька Революція показала, що весь словник соціальних відносин і весь спектр соціальних інститутів можна замінити майже протягом одного дня» [4, 22].

Ідеологію краще необхідно розуміти як специфічний різновид дискурсу, як певний комунікаційний процес, як згоду навколо того чи іншого словника. Відносно значення останнього той же Р.Рорті (стосовно ліберальних суспільств) висловився вельми дотепно: «Думка, що ліберальні суспільства зв'язуються разом філософськими опініями, здається мені незгарбною. Ліберальні суспільства зв'язуються разом спільними словниками і спільними надіями. Словники звичайно паразитують на надіях в тому розумінні, що основна функція словників полягає у розповіді історій про майбутні вигоди, які компенсуватимуть сьогоднішні жертви» [4, 119]. Зрозуміло, що йдеться не тільки про необхідність розуміти ідеологічні дискурси «зсередини», - треба створювати категоріальний апарат для аналітичних процедур із ідеологічними феноменами. Адже багато в чому такий аналіз є ледь не тотожним аналізу способу ідеологізування. С. Жижек слушно зауважує з цього приводу: «Трапилось так, що під аналізом ідеології перш за все розуміють аналіз того способу, яким вона функціонує як дискурс, спосіб тоталізації, трансформації серією плаваючих визначальних у цілісне поле введенням, інтервенцією тих чи інших «вузових точок». Коротше кажучи, той спосіб, яким дискурсивні механізми конституюють поле ідеологічного значення» [5, 130].

Подорож у terra ideologica: хто очолюватиме експедицію?

Проблема предмету ідеологознавства. Немає сумніву, що становлення і розгортання предмету феноменології ідеології може враховувати специфіку інтереса і фах дослідника. Кожна соціальна наука може зробити свій вагомий внесок у вивчення нашої проблематики. Скажімо, відповідне зосередження уваги на соціологічному зрізі може (і бажано, щоб це відбулося) призвести до становлення соціології ідеології, яка в рамках феноменології ідеології досліджуватиме буття ідеології на різних поверхах соціуму, ідеологічні субкультури і утворення, соціальний вплив ідеології, її соціальне значення, соціальну місію. Історики можуть запропонувати цікавий ретроспективний розгляд становлення ідеологічного багатобарв'я, розповісти про розквіт і занепад (іноді, здається, не тільки тимчасовий) впливових колись течій. Отже, можна небезпідставно вважати, що предмет «ідеологознавства» характеризується рисами синтетичності, міждисциплінарності. І в той же час цей предмет є конкретним, не співпадаючим із предметом інтересу жодної з існуючих наук, що репрезентують соціальне знання.

Ідеологія і соціальна психологія. Але не можу погодитись, скажімо, із думкою, що взагалі ідеологія як така повинна досліджуватися засобами психології і вважатися частиною предмету соціальної психології. Візьмемо, наприклад, позицію М.М. Слюсаревського, який дотримується саме такої точки зору: «...Дихотомію ідеології і соціальної психології слід визнати хибною. Вони співвідносяться між собою не як частини цілого, а як частина і ціле. І питання це аж ніяк не термінологічне. Змінюється сама парадигма розгляду ідеології. Ідеологія, в її дійсному суспільному бутті, постає не як щось відокремлене від суспільної психології (хоча й пов'язане з нею), а як її рівень та компонент і тим самим перетворюється на об'єкт дослідження психологічної науки» [6, 19].

Як на мою думку, проблема співвідношення ідеології і суспільної психології повинна вирішуватися ледь не діаметрально протилежним чином, - і це має суттєве значення для розуміння специфіки феноменології ідеології. Соціально - психологічні феномени складають важливий елемент ідеологічного, його (ідеологічного) частину - але аж ніяк не ціле. Ідеологічне - новий системний і якісний рівень у порівнянні із соціально - психологічним. Соціально-психологічний «матеріал» переплавляється у тиглі ідеологічних структур на ідеологеми, концептуальні мережі і точки зору, - і вже хоча б внаслідок цього ідеологія не може бути зведена до проблематики соціально-психологічного. Якщо ж взяти сутнісні аспекти, то, гадаю, не потребує особливих доказів, що аксіологія, ціннісні виміри соціального буття не є об'єктом уваги

соціальної психології (хоча й можуть бути певною мірою нею досліджувані). До речі, саме через це міркування важко погодитись із намаганнями абсолютизувати соціально-психологічні підходи у поясненні соціальної поведінки, звести цю поведінку, зокрема, до “психології натовпу”. Особливо з художньою переконливістю змальовує містику натовпу С. Московичи: “Розум кожного відступає перед пристрастями усіх. Він виявляється неспроможним володарювати над ними, оскільки епідемію неможливо зупинити власною волею. Я повторюю і наполягаю на цьому... Кожного разу, коли люди збираються разом, їх охоплюють одні й ті самі емоції. Вони (люди. – В.З.) об’єднуються у якійсь вищій переконаності. Вони ідентифікують себе із персоною, яка звільняє їх від самотності, і поклоняються їй. Таким є у стислому вигляді процес перетворення співтовариства індивідів на колективного індивіда” [7,59-60]. Не ставлячи на меті “спростувати” теоретичні схеми Г. Ле Бона, Г. Тарда, Е. Канеті, Х. Ортеги-і-Гасета і С.Московичи (та, відповідно, багатьох їхніх послідовників), зауважимо, що врахування потенції масових рухів, стимулювання їхньої активності (причому не має суттєвого значення, що ця активність може бути здебільшого ірраціональною) складає важливу характеристику ідеологій. Інспірування маси (натовпу) є актуалізацією ідеологічних уявлень і потягів, - *але не однією тільки “психологією”!* Апеляція до інстинктів, до невимовних глибин “почви” (неоязицтво, неоведизм та ін.), “народного духу”, до “революційного ентузіазму” та почуття справедливості, до ірраціональних мотивацій – це може надзвичайно характерним чином свідчити про ту чи іншу ідеологічну течію, але було б хибним твердження, що сутність цих ідеологій в цілому може бути поясненою тільки на рівні психологічному.

Типовою схемою психологізації ідеологічного є, скажімо, тлумачення ідеологій як “світських релігій” тим же С. Московичи: “Кожна нація створила собі таку. І саме як світські релігії, скажімо, як різноманітні соціалістичні світогляди, які підняли і надихнули гноблені маси в усьому світі і продовжують це робити... Вони містять у собі догму, священні тексти, якими керуються, і героїв у якості святих... Така світська релігія точно відповідає певним психологічним потребам – потребі у визначеності, регресії індивідів в масі і таке інше – і більш нічому іншому... Головне, її вважають спроможною мобілізувати людей, звертаючись до їхньої відданості цінностям – свободі, справедливості, революції і таке інше – або ж спільнотам – французів, трудящих тощо... Проникаючи у пори масового суспільства, вона (світська релігія. – В.З.) стає суттю людського життя, енергією свободної віри, без якої усе вмирає”. Світські релігії покликані забезпечити людині всеохоплююче бачення світу, такий світогляд, “де для будь-якої проблеми є рішення”. Інша функція світської релігії полягає, за думкою Московичи, у гармонізації відносин між людиною і суспільством, примирення в ньому соціальних і антисоціальних тенденцій [7, 415]. Погоджуючись в цілому із висновками про велике значення релігійного фактору в житті суспільства і віри як такої (вона може бути і позарелігійною), визначимо усе ж таки наведену точку зору як своєрідний психологічний редукціонізм.

Ідеологія і політика. Треба визнати гранічну значущість ідеологічного в соціальному житті і виокремити відповідну проблематику з корпусу традиційного соціально-філософського знання і політичної науки. Важко заперечувати, що переважним чином питаннями дослідження ідеологій займається політична наука, але це не означає, що політичний спосіб мислення спроможний вичерпно задовольнити завдання ідео-аналізу. Ідеології використовуються в політиці, їхній домінуючий спосіб буття – саме у якості політичних ідеологій. Але ж магічно-перетворююча сила політики в тому і полягає, що вона спроможна вкрай політизувати геть усі – без винятку! – сфери соціального буття, підкоряючи усе струмам і каналам домінування, впливу і влади. Згадаймо хоча б світ великого спорту, зокрема, футбол – він давно вже перестав бути просто грою, - на зеленому полі вирішуються вже не тільки проблеми суто спортивні. Гра міцно інтегрована у «велику» політику, і скрізь, де є велика гра, треба шукати «велику» політику. Так само і ідеології. Їхній універсальний і універсалізуючий зміст охоплює весь світ соціального, - політичні потреби поточного моменту можуть знайти в «тілі» ідеології будь що, спроможне задовольнити примхливі вимоги кон’юнктури. Але феномен ідеології набагато ширший і далекосяжний, ніж тільки політика це може репрезентувати. Політичне використання ідеології прагматизує відношення до неї, примушує трансформувати ідеологічні тонкощі і складнощі у прості схеми і популістські гасла – дивлячись на них, важко не глузувати з приводу “блиску і

«аморфності» рівня ідеологів-фахівців. Але ж потреби практики примушують свідомо відмовитися від чіткості і впорядкованості, намагаючись досягти не логічності насамперед, а «мультимедійної» переконливості (коли йдеться не про логіку доказів і невідпорність аргументів, а скоріше про цілісний образ пропонованого виборцям майбутнього, - сконструйованого, може, її з уявлень про минулість).

Основні підходи до феномену ідеологічного. Можна констатувати, сказати, що у розгляді ідеологічного існує кілька основних течій.

По – перше, це *deskриптивна* феноменологія ідеології, яка приділяє головній уваги систематизації ідеологічних феноменів. Як і будь – який інший різновид пізнавальної діяльності, який претендує на ануковість, «ідеологознавство» передбачає описання явищ, їхню систематизацію (з подальшою типологізацією). Характерною рисою, притаманною цьому напрямку, є зосередження уваги на зовнішньо – атрибутивних розбіжностях, які існують між ідеологічними течіями, на виявленні стійких компонентів в ідеологічному матеріалі, вивчає форми, структури і елементи різних ідеологій і ідеології в цілому.

Цей різновид феноменології (точніше, підходу до феноменів ідеології) залишає поза увагою глибинну первинну цілісність, притаманну ідеологічному процесу. Автор цих рядків дотримується точки зору (можна вважати її гіпотезою), згідно якої серцевинну основу ідеологічного процесу утворює емансипаторська метаідеологія розвитку, базисну структуру якої утворює триада лібералізм – консерватизм – соціалізм. Взаємозв'язок, взаємовплив і суперечлива єдність цих ідеологій визначає специфіку ідеологічного процесу в суспільстві [8]. Визначення кожної базисної складової ідеологічної триади принципово неможливо без з'ясування її співвідношення із іншими. Це викликано референтною природою ідеологій. Через це плідним і перспективним можна вважати розробку релятивістських концепцій ідеології.

Типологічна феноменологія ідеології репрезентує наступну ступінь аналізу і ставить на меті виявлення і вивчення різних типів ідеології (здебільшого без постановки питання про те, чому існують саме такі, а не якісь інші типи і форми ідеологічного). На рівні ідеологічної «таксономії» головне питання полягає у тому, які саме системоутворюючі основи повинні бути покладені до основи типологізації. Не підлягає сумніву, що специфіка різних ідеологічних дискурсів визначається принципово різною аксіологічною структурою, первинним неспівпадінням основоположної аксиоматики. Зрозуміло, що в рамках цієї статті не ставиться завдання розглянути хоча б головні принципи і можливості типологізації ідеологій. Ідеології можуть бути спрямованими на приватний індивідуалізм, виокремленість і індивідуальне існування (виживання) окремих індивідів як самодостатніх акторів. Такі різновиди ідеології (утилітаризм, різноманітні версії індивідуалізму, діанетика та інші проекти особистого врятування і самоствердження) інтерпретують «великий соціальний світ» як середовище, яке протистоїть (в особі інших) суб'єкту ідеології, малює базисний образ «Я – концепції» і образ «Іншого», задає модель відношення до цього світу – і, у кінцевому підсумку, обрії персонального життєвого проекту (конформізм, прагматизм, волюнтаризм, титанізм і інші версії експансії «Я» назовні). Соціетальність таких ідеологій індивідуалізована, вона звернена на особисті канали розповсюдження і реалізації. Здебільшого ж ідеології є відверто соціо-центричними, спрямованими на потреби і інтереси тих чи інших рівнів соціальної консолідації (етноідеології, класові ідеології), на різні сфери соціального існування (ідеологія війни, господарчі ідеології та ін., - хоча, на мою думку, такі ідеологічні явища завжди є елементами більш загальних і універсальних конструкцій). Ідеології можуть охоплювати різні (неспівпадаючі) рівні соціального буття, передбачаючи відповідні вектори і зміст соціальних практик (комунітаризм, муніципалізм, регіоналізм, сепаратизм, різноманітні течії і різновиди націоналізму та ін.) [9]. Нарешті, можна вести мову про гео-ідеології, зорієнтовані на глобальні, наднаціональні і транснаціональні рівні соціального буття.

До типологічного напрямку феноменології органічно тяжіє також *ідеологічна компаративістика*, коли ставиться на меті порівняння і пошук критеріальних розбіжностей між класами, групами і відгалуженнями тих чи інших ідеологій.

Нарешті, можна вести мову про *феноменологію ідеології у прямому розумінні* цього слова – саме вона повинна ставити на меті з'ясувати сутність, значення и структури (морфологію)

ідеологічних явищ і використати для цього методологічні принципи філософської феноменології. Про завдання і перспективи такої інтерпретативної феноменології ідеології нижче.

Феноменологія ідеології: проблематика як перспектива.

Що про визначення і розуміння ідеології. Фахівців з проблем ідеології, на мою думку, повинна об'єднувати думка про ідеологію як основну і визначальну (по відношенню до інших) форму існування самосвідомості суспільства, як базисну модель («матрицю») розуміння громадянами основних засад і цінностей суспільного існування (зокрема, того соціального ладу, в умовах яких вони існують), орієнтирів і механізмів соціального розвитку.

Це робить ідеологію універсальною і всеохоплюючою мотивуючою системою. У найбільш такому найбільш загальному розумінні визначив ідеологію Л. фон Мізес: «Суспільство є наслідком людської діяльності. Людська діяльність скеровується ідеологіями» [10,187]. Рамки даної статті не дають можливості докладно розглянути проблему співвідношення понять «ідеологія» і «політична ідеологія», «доктрина», «соціальний світогляд» та ін. Ідеологія – певна система ідей і поглядів, які стосуються соціального буття, пояснюють це буття і передбачають (явно чи опосередковано) той чи інший образ людини і її поведінки. Як вже про це йшлося вище, треба перш за все виходити з холістичного розуміння ідеологічного контексту. Взаємозв'язок ідеологій утворює цілісну морфоструктуру метаідеології. Ідеології ж в цілому можна визначити як динамічні компліментарні системи. Кожна з них окремо – частина цілого, і саме в такій якості повинна перш за все сприйматися (комплетивність ідеологій – кожна з них є елементом цілісного ідеологічного ландшафту).

В широкому розумінні синонімом ідеології є словосполучення «соціальний світогляд». Навіть у випадку, коли йдеться про, скажімо, релігійну ідеологію, соціальна складова буде не тільки «наявною», але й багато в чому визначальною, системоутворюючою. Ідеологічний спосіб бачення світу задається аксіологічною аксиоматикою, згідно якій ті чи інші положення зважаються ключовими і основоположними – і не піддаються сумніву (тобто їх не можливо «спростувати» логікою фактів або доказів, бо саме в рамках цього ідеологічного дискурсу тільки й можна визначити, що можна вважати «фактом» або доказом, а що – категорично ні).

Про структуру ідеологічних феноменів. Отже, в широкому розумінні слова ідеологія репрезентує картину і тлумачення соціальної дійсності, які скеровують людину на певну лінію поведінки, на певну діяльність і конкретні вчинки і дії. Недостатньо сказати, що ідеологія є «сукупністю ідей, поглядів і концепцій» (як звичайно це роюлять у більшості словників і підручників) – вкрай важливо зрозуміти як внутрішню будову (морфологію) ідеології на загальносоціальному (загальнонаціональному рівні), так і її структуру на рівні окремих течій рамках якої людина може знайти:

- певний образ соціальної дійсності (*ідеологічна онтологія*, селективний, вибірковий образ соціального середовища);
- певну структуру соціальних ідей і цінностей (*ідеологічна аксіологія*);
- певне розуміння людської природи, певний образ самого себе як соціального актора – свій особистий життєвий проект (*ідеологічна антропологія* до цього ж «підрозділу» належать обґрунтування особистісних еталонів, схвальних стереотипів поведінки, енергетики соціального темпераменту)
- нарешті, ту чи іншу програму діяльності (*ідеологічна праксеологія*), яка так чи інакше впливає з означених вище компонентів (конструктів).

Усі ці складові ідеологічного організму (як окремої ідеологічної течії, так і суспільної ідеології як цілого) неподільно пов'язані між собою, проникають одна в одну і взаємно визначають одна одну. З одного боку, ідеологічний спосіб світорозуміння (а тлумачення соціального світу є ідеологічним за своєю природою, «за визначенням») наскрізь аксіологізований. З іншого боку, особистісні еталони задають стиль соціальних практик, на

здійснення яких скеровує ідеологія, - тобто цінності набувають немовби то інструментального характеру.

Суттєво значущий аспект ідео-аналізу становить дослідження *ідеологічної хронософії*. Треба зазначити також, що у будь-якому разі феномен ідеологічного містить у собі певну концепцію історичного часу (образ минулого і майбутнього, *ідеологічну хронософію, історіософію*), - навіть у тому разі, якщо ідеологія вочевидь ігнорує таку історичну, історіософську складову, це є її важливою характеристикою. Є ідеології здебільшого скеровані у майбутнє (футуристичні, проєктивні). Типовим прикладом є, скажімо, лібералізм як уособлення осучаснення соціальної дійсності, як соціальна енергія іновацій і змін.

Ідеологічна топологія - ще одна визначально значуща складова (конструкт) об'єкта, який нас цікавить. В складі ідеології сутнісно важливе місце займають аспекти розгляду соціального простору - як з точки зору тлумачення і обґрунтування соціальних відстаней (дистанцій), що існують (мусять існувати - або ж мусять бути скасовані) між окремими громадянами чи групами, так і з точки зору визначення і тлумачення поняття «Батьківщина», «патріотизм», «рідна земля» та інші базові поняття, із допомогою яких задається мережа координат для різних форм і версій ідентичності.

На своєму найвищому рівні феноменологія ідеології мусить, на мою думку, звертатись до теорії феноменів, тобто вивчати і намагатися пояснити, збагнути сутність і значущість фактів, тлумачити причини і якісні характеристики ідеологічного процесу - розкривати необхідність і загальні закономірності ідеологічного життя суспільства, своєрідний "Логос" ідеологій - намагаючись відтворити структуру, що лежить в основі різних партикулярних форм ідеологічного життя и динаміку ідеологічних форм.

Таким чином можна буде розраховувати на те, що ідеологія буде осмислена концептуальним чином як незборима, самовідтворювана і органічно притаманна соціальному буттю людини духовну форму, мотивуючу і рушійну силу соціальної динаміки, самосвідомість суспільства. Дослідження в галузі феноменологій різних рівнів дозволить визначити загальний напрямок системних досліджень ідеологій, репрезентувати їх як певну органічну цілісність. Саме так відокремлені одне від одного штудії окремих фахівців можуть бути перетворені на єдину дисципліну, яка охоплює із необхідним ступенем узагальнення вивчення усієї багатоманітності ідеологічного світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Зрозуміло, що у строгому розумінні слова де Трасі не був таким вже й "першопроходцем". І Лок, і Кондорсе, і Конді'як, і Бьорк (обмежимося цими іменами, але список, звісно, ними далеко не вичерпується) сприяли тому, щоб з'явився ідеологічний спосіб бачення світу (соціального буття і розвитку).
2. Гаджиев К.С. Политическая философия. - М.: Экономика, 1999. - 606с. (Системные проблемы России)
3. Перш за все йдеться про праці західних авторів. Вкажемо, наприклад, такі праці: Balaban O. Politics and Ideology. A Philosophical Approach.- Aldershot, Brookfield etc.: Avebury, 1995; Bracher K.D. The Age of Idelogies. A History of Political Thought in the Twentieth Century.- Cambridge: Methuen, 1984; Contemporary Political Ideologies / Ed. by R.Eatwell and A.Wright. - L.: Pinter Publishers, 1993; Dictionary of Modern Political Ideologies / Ed. by M.A.Riff. - Manchester: Manchester University Press, 1987; Freedden M. Idelogy and Political Theory. A Conceptual Approach. - Oxford: Clarendon Press, 1998; Hawkes D. Ideology.- L.& N.Y.: Routledge, 1996; Ideas that Shapes Politics / Ed. by M.Foley.- Manchester, N.Y.: Manchester University Press, 1994; Kumlicka W. Contemporary Political Philosophy. An Introduction.- Oxford: Clarendon Press, 1995; Larrain J. The Concept of Ideology.- L.: Huthinson, 1979; Macridis R.C. Contemporary Political Ideologies .- 5 - th. ed.- N.Y.: Harper Collins Publ., 1992; Mezzaros I. The Power of Ideology.- N.Y., L., Toronto, Sydney, Tokyo: Harvester Wheatsheaf, 1989; New Political Thought: An Introduction/ Ed. by A.Lent. - L.: Lawrence & Wishart, 1998; Political Ideologies: An Introduction. - 2-nd ed. - L.& N.Y.: Routledge, 1994. Therborn Y. The Ideology of

- Power and Power of Ideology.- L.: Verso, 1980; Vincent A. Modern Political Ideologies.- Oxford, Camdridge: Blackwell Publishers, 1992 та багато інших . Серед праць вітчизняних авторів відзначимо книжку В.С.Лісового: Лісовий В.С. Культура - ідеологія - політика.- К.: Видавництво імені Олени Теліги, 1997.
4. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – Пер. с англ. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282с.
 5. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236с.
 6. Слюсаревський М.М. Ідеологія як рівень суспільної психології та проблема її «взаємин» з освітою і психологічною наукою // Психолого-педагогічна наука і суспільна ідеологія: Матеріали методологічного семінару Академії педагогічних наук України, 12 листопада 1998 р. – К.: Гнозис, 1998 – С.17 – 27.
 7. Московичи С. Век толп. исторический трактат по психологии масс. – Пер. с франц. – М.: Центр психологии и психотерапии. – 1998.- 480с.
 8. Заблоцький В.П. Політичні ідеології: природа, морфологія, сутність // Схід.- 1998.- № 6.- С.3-11.
 9. Саме виходячи з урахування цієї ідеологічної стратифікації треба «конструювати» ті чи інші проекти суспільної ідеології. Докладніше про це: Заблоцький В.П. Суспільна ідеологія України: філософія і концептуальний дизайн // Схід. – 2000. - № 1. – С.24 – 30.
 10. Von Mises L. Human Action. A Treatise on Economics. – 3-rd ed. – Chikago: Contemporary Books, 1966. – 907pp.

Радіонова І. О.

РЕЦЕПЦІЯ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ВИХОВАННЯ ТА ОСВІТИ

Філософія екзистенціалізму і зокрема її філософсько-педагогічні можливості починають освоюватись американською суспільною свідомістю у 60х роках, одразу ж перетворюючись на альтернативу прагматичним та біхевіористським концепціям. Значний внесок у популяризацію екзистенціалізму у США внесли філософи емігранти з часів другої світової війни. Завдяки їх педагогічній та науковій діяльності екзистенціалізм стає досить впливовою течією американської філософії.

Історія засвоєння ідейного арсеналу екзистенціалізму суспільною свідомістю США свідчить, що американська громадськість, а також філософи-фахівці ознайомились насамперед з соціологізованим варіантом екзистенціального мислення, до якого входить також педагогічна рефлексія. Це, як слушно зауважує К. Ю. Райда, висуває на передній план проблему культурологічних синтезів, у надрах яких розгортається екзистенціально орієнтована філософсько-педагогічна думка (2, с.64). Одразу ж зауважимо, що екзистенціальне мислення як таке з його інтенціями та провідними значеннями, на перший погляд, суперечить вузловим моментам американської суспільної свідомості, що є соціально-оптимістичною за своїм світоставленням. Екзистенціальна ідея у лоні американського менталітету зазнає, як буде показано далі, суттєвих трансформацій. Насамперед кидається в очі прагнення доместикації, приручення норовистої ірраціональної думки, спроба розглянути її з позицій утилітаризму, визначити діапазон "корисного" застосування. Такий підхід до рецепції екзистенціалізму робить його приреченим на спрощення, яке у контексті американської духовності розглядалось як процес популяризації ключових положень екзистенціалізму. До речі, останнє висувається як суттєва вимога введення екзистенціального мислення до педагогічної теорії. Спрощенню концептуальних побудов американського варіанту екзистенціалізму сприяла також і ситуація суперництва з комуністичною ідеологією та притаманними їй догматизованим марксизмом. Адже у 60х роках – а саме тоді відбувається інтенсивне опрацювання екзистенціалізму в США – марксизм висував претензії на монополізацію теоретичних проблем людини, її формування та відчужених форм існування. Отже, екзистенціальна філософія перетворюється на ефективне знаряддя в ідеологічній боротьбі. М. Бедфорт, видний популяризатор цієї течії, зокрема наголошує, що розбудову екзистенціально орієнтованих концепцій слід розглядати як роботу, що підпорядкована завданню "створення перепони проти інтелектуальної експансії комунізму... З позицій ділеми американської освіти може бути плідним педагогічне застосування екзистенціалізму, навіть якщо він не дає рецептів розв'язання існуючих проблем, то діє як каталізатор, що сприяє подальшому мисленню, яке має повернутись у такий спосіб, щоб перетворитись на педагогічне духовне виробництво" (3, с. 12).

М.Бедфорда акцентує дуже важливий момент у рецепції екзистенціалізму: спонукальну функцію, яка у подальшому сприятиме утворенню специфічно американського різновиду постекзистенціального мислення. Останнє як історико-філософський феномен тільки починає висвітлюватись у сучасних дослідженнях. Так, К. Ю. Райда досить детально розкриваючи впливовість екзистенціальних ідей на американське психолого-педагогічне мислення, лише побіжно висвітлює даний момент, який набуває, на нашу думку, першорядного значення (2, с.10-18,64). Те, що одержало у межах американської історії філософії назву екзистенціалізму має специфічні відмінності, обумовлені американською ментальністю. Сам по собі цей факт дає підстави для роздумів над впливовими чинниками, що сприяють оформленню та визначенню змістовних пріоритетів теоретичного мислення. Однак принциповим, на нашу думку, є те, що саме філософсько-педагогічна сфера американського теоретичного мислення стала відкритою для ідей континентального екзистенціалізму. Ретельність дослідження змушує нас також

звернутись до естетики, яка у 60х роках також починає досить активно використовувати ідейний скарб екзистенціалізму. Однак в американській естетиці таке звернення підпорядковане насамперед розв'язанню теоретичних завдань, у той час, як філософія виховання та освіти намагається за допомогою згаданого вище "каталізатора" знайти перспективне рішення для практичних завдань. Тут йдеться про пошуки способу розширення дослідницького об'єкту теоретичного мислення за рахунок внесення до нього того, що набуло назву "неявного знання", а також екзистенціальної інтуїції, котра функціонально розглядається як різновид певної інтелектуальної розвідки (1). Одним із перших можливості використання екзистенціалізму в теорії виховання та освіти досліджує Дж.Кнеллер. Його праця "Екзистенціалізм та виховання", як підкреслює М. Бедфорт, мала сигнальне значення для переорієнтації американської філософської думки (3, с.23). Це слід розуміти не так, що усі американські філософи після виходу у світ творів Кнеллера стали прихильниками європейського екзистенціалізму. Такої моди на екзистенціалізм як у повоєнній Європі тут не було. Засвоєння підставових ідей даного філософського напрямку йшло як комплементарний варіант до існуючої прагматичної та біхевіористської парадигми. Своє дослідження Дж.Кнеллер починає з визначення витоків екзистенціального мислення, наголошуючи на тому, що зміна способу філософування у Західній цивілізації у цілому відбулась під впливом двох визначених подій – французької та американської революції, які визначили поворот до людської особистості та свободи. Якщо американська традиція розглядала нові проблеми переважно функціонально-інструментально, то європейська традиція, з якої походить екзистенціальне мислення, відштовхується від визначення підвалин людського буття. Всупереч американській традиції екзистенціалізм, як підкреслює Кнеллер, має своє коріння в європейському скептицизмі, який виступає протилежністю оптимістичній світоглядній орієнтації. Остання мала принципове значення для формування американської нації та здійснення стратегії виживання. Отже, потреба у скептицизмі як світоглядній альтернативі виникає не тільки за скрутних соціальних обставин, а й у ситуації стагнації, роздоріжжя, коли у суспільній свідомості дається взнаки брак критичної рефлексії.

Кнеллер привертає увагу американських інтелектуалів до проблеми занепаду духовності через непомірне захоплення матеріальним добробутом, посиляючись на "авторитети", а саме: К'єркегора, Ніцше, Тургенєва та Достоевського (4, с.10-11). Вже перелік цих світових імен вказує на те, що американський дослідник хоче зазирнути за тіньовий бік американської ідеології, щоб показати те, що не вписується в усталені схеми американської мрії. Протиставляючи екзистенціально-орієнтований світогляд його прагматичному та натуралістичному різновиду, він прагне популярно визначити відмінність відправних моментів екзистенціального філософування від підходів, домінуючих в американському мисленні. "Люди, - пише він, - не є піддослідними тваринами, вони не є підпорядковані біологічним стимулам, вони не є інтелектуальним коефіцієнтом. Людське буття є самосвідомим буттям, людина є істотою, яка здатна усвідомлювати свій внутрішній стан, інтеріорізувати свої життєві умови та володіти собою у справжньому розумінні цього слова" (4, с.11). Кнеллер прагне привернути увагу американських дослідників до переважно нових для американської свідомості характеристик людського буття. Однак принципово новими їх назвати не можна.

В американському суспільствознавстві безперечно наголошувався духовний характер людського буття, однак фрагментарно і несистематизовано. З метою систематизації провідних ідей екзистенціалізму у контексті засадничих ідей американської ідеології. Кнеллер виділяє суттєві риси екзистенціального мислення, які за його задумом, покликані сприяти переструктуризації людинознавства та педагогічної науки, а також утворити систему нових методологічних принципів. Власне це, за Кнеллером, дає підстави "кваліфікувати екзистенціалізм як філософію" (4, с.25). Від себе додамо, як філософію в її американському розумінні. До потенційно "корисних" рис екзистенціалізму у даному випадку зараховуються поруч з методологічними орієнтирами також змістовні моменти та способи репрезентації концептуальних побудов. Насамперед до найсутнішої продуктивної риси і сам Кнеллер і його послідовники відносять екзистенціальний досвід (existential experience). Тематично це розкривається через провідні поняття-метафори екзистенціалізму – гайдеггерівське "існування перед обличчям смерті", ясперсівське поняття про "буттєву тендітність", досвід Сартра про

"цінотворність" буття(4, с.25). Усі ці висловлювання, значення яких наголошує Кнеллер , є суб'єктивним досвідом, нехтування яким вплинуло на стан освіти та виховання у США. Так, М. Бедфорд вважає великою заслугою Кнеллера, що він вніс проблематику екзистенціального досвіду до американської філософії освіти та виховання і ширше сприяв її впровадженню до педагогічної практики (3, с.23). Адже саме Кнеллер першим вказав на необхідність внесення проблематики, пов'язаної з смертю, значенням людського життя, екзистенціальних цінностей до навчальних планів та програм американських шкіл та інших навчальних закладів. Екзистенціальний досвід в американському витлумаченні –це не стільки досвід відчуждення, скільки досвід сфрустрованої людини , поведінка якої потребує і піддається корекції. Цей суттєвий момент роз'яснює, чому американські екзистенціальні концепції у цілому позбавлені трагічного забарвлення притаманного європейським концепціям, що відверто виступали з претензіями на катарсис типу давньогрецьких трагедій.

Таким чином, завдяки екзистенціалізму американська філософія виховання та освіти перетворилась на ефективну форму самокритики , що у значній мірі посилює евристичний потенціал філософсько-педагогічних концепцій.

Література:

1. Вейц М. Роль теории в искусстве// Американская философия искусства.-М., 1997.С. 53-55.
- 2.Райда К. Ю. Историко-философские исследования постекзистенциального мышления.-К.,1998.
- 3.Bedford M. Existentialism and Creativity. – N.Y.-L., 1972.
- 4.Kneller .F.G. Existentialism and Education.-N.Y.,1958.

Марчук М.Г.

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ЦІННІСТЬ ІРРАЦІОНАЛЬНОГО

Проблема співвідношення раціонального та ірраціонального завжди була чи не найбільш інтригуючою, складною та загадковою в історії філософії. Починаючи від Геракліта, який уперше чітко протиставив Логос і чуттєве знання, а також елейців, зокрема, Парменіда, який остаточно дискредитував останнє, традиція раціоналізму й інтелектуалізму ніколи не переривалася, знаходячи своє закономірне доповнення та своєрідну компенсацію в різноманітних формах ірраціоналізму й антиінтелектуалізму.

Самоусвідомлення, духовне самовизначення людства не могло не спричинитися до універсалізації так званого "чистого" мислення, опосередкованого досконалою, несуперечливою логікою, сумірною з абсолютним Логосом. Тотожне з єдиним, вічним і незмінним буттям *ratio* протиставлялося безпосередньому чуттєвому, емпіричному досвіду, який усіляко принижувався і недооцінювався, позаяк інструментом чуттєвості вважалася "нижча" (вульгарна, примітивна) потенція душі, причетна до такого ж недосконалого, вічно мінливого, неістинного світу.

Ця дихотомія стала відтоді центральною філософською проблемою, провокуючи постійне протиставлення та непримиренну боротьбу діаметрально протилежних позицій, підходів і парадигм. Але хотілося б звернути увагу на те, що ще в античності були закладені основи принципово іншого способу розв'язання даної проблеми, який, на жаль, так і не був зреалізований до кінця у жодній з найбільш відомих нині класичних і новітніх філософських систем. Ідеться, зокрема, про Платона, який казав про третю (середню) частину душі, так званий "шалений дух". Останній може бути союзником або розуму, або чуття, на свій розсуд актуалізуючи ті чи ті потенції. Не важко вгадати у цій метафорі волю як автономну, хоч і необхідно пов'язану з іншими, силу (потенцію) людської душі, здатну поєднати між собою здавалося б абсолютні протилежності.

Арістотель як засновник теоретичної (наукової, філософської) етики, залишаючись вірним інтелектуалізові своїх геніальних попередників, уже прямо апелює до свободи волі, доводячи, що моральність визначається не стільки інтелектуальними (діаноетичними) потенціями особистості, скільки оптимальним співвідношенням або розумним узгодженням їх з інтенціями і здібностями, які стосуються характеру, темпераменту людини. І хоча найвищим блаженством (або щастям), на думку Арістотеля, є теоретична, філософська діяльність, характер його морального вчення вже не суто інтелектуалістичний, позаяк етика, на відміну від філософії та інших наук, має в Арістотеля не стільки теоретичний, скільки практичний характер. Можна навіть стверджувати, що раціоналізм у даному випадку вже корелюється з інтелектуально забарвленим ірраціоналізмом.

Звідси і бере початок означена тема. Не торкаючись інтелектуалізму суто епістемологічного, тобто власне філософського раціоналізму в усіх його різновидах і ликах, спробуємо з'ясувати деякі аспекти інтелектуалізму ірраціонального, специфічна роль якого у становленні повноцінного, всебічного, універсального світогляду надзвичайно велика і важлива.

Ірраціональний інтелектуалізм... Це важко мислити разом, так само як, наприклад, зрозуміти, що справжнє сумління не може бути чистим, або що не позбавлена сенсу віра в Бога, навіть якщо він і не нагороджує праведних, і не карає грішників. Нераціонально? Так, але в житті далеко не все підкоряється суворим закономірностям. Навіть атоми (у вченні Епікура) спонтанно відхиляються від раціонально заданого курсу. Намагання зрозуміти, осмислити і висловити цей трансцендентний щодо глузду феномен - ось у чому сенс ірраціонального інтелектуалізму. В епістемології він матиме справу, наприклад, з інтуїцією та герменевтичним розумінням, в етиці - з імперативом доброї волі та моральним почуттям, в естетиці - з архетипами несвідомого та геніальністю творця і т. ін.

Нагадаємо, що раціоналізм (від. лат. *rationalis* - розумний) - загальнофілософський напрям, заснований на абсолютизації розуму як основи світу і самої можливості духовно-практичної взаємодії з ним. Людина володіє конгеніальним цьому абсолюту інтелектом, який адекватно

пізнає властивий світові порядок і його раціональний смисл. Інших, тобто нерациональних, не сумірних розумові смислів, даний світогляд не визнає. Гегель, як відомо, рішуче виступав проти “постизації” філософського логоса, який покладається не на необхідність справи, що холодно розгортається, а виставляє на показ довільні комбінації уяви і через брак поняття вважає себе споглядальним і поетичним.

Раціональне у філософії Нового часу було синонімом здорового глузду, розсудкового, дискурсивного мислення, вільного від усяких елементів інтуїтивного, емоційно-образного, індивідуально-особистісного, ціннісного світорозуміння. Класичний раціоналізм, який виріс на подібних ідеологічних засадах, абсолютизував інтелектуальний аспект універсального ratio. Наука (математичне природознавство) тут уявляється парадигмою раціональності взагалі. Проте віра у безмежні можливості раціонально пізнавати і цілеспрямовано перетворювати дійсність урівноважувалася (в межах того ж таки здорового глузду) прихованим сумнівом у можливості науки остаточно досягти цієї мети. Ірраціоналізм, отже, сама його можливість є так би мовити alter ego раціоналізму. Тому й не дивно, що закономірною реакцією на зухвалу самовпевненість інтелекту стала ірраціональна манера філософування, започаткована так само ще в античності.

Філософська раціональність не збігається з науковою. Вона поширюється на пізнання цілісності буття в усіх його сутнісних виявах, включаючи смисл і цінність. Наукова раціональність інколи характеризується як “пояснююча”, на відміну від “розуміючої” (герменевтичної) раціональності гуманітарних наук і спекулятивної раціональності філософії. Небезпідставні також припущення, що сама наука до певної міри ірраціональна з огляду на те, що між елементами наукового знання не завжди можна виявити логічні зв'язки. Окрім того, наука немислима без аксіом, які вона бере без необхідного обґрунтування.

Сьогодні виникла нагальна потреба інтелектуальними ж засобами здолати згадану вище дихотомію, знайти шляхи практичного відновлення втраченої цілісності, поєднати взаємовиключаючі тенденції. Потяг до системної завершеності знання, де кожен окремий елемент узгоджений з іншими і системою в цілому, де зреалізоване прагнення до логічної чіткості та ясності термінології, вільної від впливу непередбачуваної суб'єктивності тощо, не може тепер ігнорувати зростаючого розуміння недискурсивності творчого мислення, спонтанності вільної думки, коли несподівані й глибокі асоціації втілюються не в однозначну термінологію, а в образну, живу, переповнену різноманітними емоційно-ціннісними елементами мову.

Саме в цьому головна відмінність сучасної філософії від класичної. Вона прагне здолати амбівалентність мислення, закорінену в традиції. Постмодерна культура намагається реабілітувати цінність ірраціонального, що не слід ототожнювати з антиінтелектуалізмом. Ірраціональне філософування розширює можливості самого дискурсивного мислення. “Невербальний ratio, відчутність і еротизм, sexus і сексизм як джерела й вихідні метафори філософування, перехід у базових пізнавальних чуттях від зору та слуху до дотику, тактильності, відродження на цій основі інтересу до донаукових і позанаукових форм осмислення дійсності, - такий підхід має, поза сумнівом, колосальний креативний потенціал, який дає потужний стимулюючий імпульс інтуїції, науковому пошуку, аргументації” [4, 35]. Але чи можна у такий спосіб наповнити “порожній глузд” екзистенційною змістовністю або ж, навпаки, “сліпе переживання” зробити зрячим? Чи може філософія реально поєднати логічне і недискурсивне мислення, і якщо так, то чи буде вона після цього раціональною?

Річ не у тім, аби здолати антиномію “раціональне - емпіричне” за допомогою “волюнтаризму”, чи антитезу довести до синтезу, а в тому, щоб самоповага теоретичного розуму не переростала в “інтелектуальний шовінізм”, як і навпаки, самокритика його не набувала форм “інтелектуального мазохізму”. Прикладів останнього чимало. Згадаймо хоча б один із них. П.Фейєрабенд основну небезпеку для культури, гуманізму, прогресу добачає в пануванні Розуму. “Зрештою, - пише він, - саме Розум включає в себе такі абстрактні чудовиська, як Повинність, Обов'язок, Мораль, Істина і їхніх більш конкретних попередників, богів, які використовувалися для залякування людини й обмеження її вільного та щасливого розвитку. Тож нехай він буде проклятий!..” [5, 322].

К. Поппер, на відміну від Фейєрабенда, возвеличує розум, інтелектуальний потенціал науки. І хоч обидва мислителі сповідують ідеал "відкритого" (Поппер), "вільного" (Фейєрабенд) суспільства, проте по-різному оцінюють роль у ньому наукового пізнання. Поппер вважає раціональну (Велику) науку взірцем відкритого суспільства. На відміну від закритого суспільства, де раціональна особиста відповідальність індивіда регламентується соціальними заборонами, табу, колективістськими принципами і віруваннями, у відкритому суспільстві "індивідууми змушені приймати особисті рішення" [2, 218]. Проте це не знімає з них особистої відповідальності за такі рішення. У науці вільна діяльність усе ж таки контролюється й оцінюється з боку "відкритої спільноти вчених", у межах якої діють певні закони раціонального міркування. Демократизм у даному випадку не заперечує Диктатури Розуму.

Тим не менше, монополія науки на раціональність піддана сумніву. Сьогодні все впевненіше ставиться питання про раціональність ненаукових форм свідомості. Сама екзистенція не цілком ірраціональна. Водночас і розум (ratio) не зводиться лише до глузду. Об'єктивна структурованість релігії, міфології, мистецтва, моралі також може бути охарактеризована як раціональна, позаяк ці форми духовності мають свою специфічну мову, сумірну з логікою наукового мислення. З іншого боку, раціональність історична, тісно пов'язана зі змінами соціального контексту. Наука не стільки відображає, скільки конструє свої об'єкти, але при цьому історично мінливі норми пізнавальної діяльності все ж таки узгоджуються з загальною нормою раціональності.

Наукова раціональність усебічно досліджувалася, тоді як раціональність інших форм свідомості - відносно відкрита філософська тема. Ще тільки розпочинається її всебічне осмислення. Мова йде про питання, пов'язані зі специфічною логікою нормативно-ціннісного мислення. Оскільки наука власними теоретичними засобами неспроможна світоглядно інтегрувати знання, вона шукає допомоги у філософії, релігії, міфології, мистецтві.

У контексті логічно-категорійного системотворчого дискурсу ми маємо справу з об'єктивністю світу, вираженою за допомогою теоретичних конструкцій, тоді як у сфері естетично-образних, емоційно-насичених, інтуїтивно-сміслоутворюючих форм філософування - з безпосередністю переживання самої причетності людської екзистенції до безмежності Всесвіту. За допомогою формально-логічного мислення цієї мети не досягнути. "Якщо одне усуває те, що інше покладає, - зазначав Кант, - то вони протилежні одне одному" [1, 97]. "Від сукупності їх в одному суб'єкті не виникає ні того, ні того, й отже, наслідком є *нуль*" [там же]. Але виявляється, що й "усі первні Всесвіту, якщо додати ті, що узгоджуються між собою, та відняти ті, що протилежні один одному, дають результат, який дорівнює нулю" [там же, 114]. Саме тому філософія не задовольняється "чистим" розумом, осмислюючи його нераціональні потенції.

Інтелект - лиш один із вимірів духовності, а не окрема її форма чи тип. Взаємодіючи зі світом, особистість осягає його всім своїм єством, актуалізує всі свої потенції, а не тільки інтелектуальні. Так само чуттєвість і воля не самодостатні. Лише в абстракції вони існують автономно. Усякий феномен духовного світу людини, будь то математична формула, моральний учинок або ж естетичний образ, як правило, є результатом синтетичної діяльності душі, проте співвідношення інтелектуальних, чуттєвих і вольових інтенцій у кожному випадку буде, звичайно, різним, що свідчить про фактичну спеціалізацію духовної діяльності та про можливості її компенсуючої гармонізації.

Термін "інтелект" у перекладі з лат. (intellectus) означає "розуміння", "пізнання", "глузд". Отже, інтелектуалізм - це намагання зрозуміти незрозуміле, пізнати непізнаване, перекласти на мову здорового глузду те, що саме собою не очевидне тощо. Інтелект є дискурсивно-поняттєвою, логічно-впорядковуючою потенцією мислення, чітко спеціалізованою функцією цілісного розуму, суть якої зводиться до порівняння й оцінки елементів досвіду за принципом "істина - облуда". За цим же принципом інтелект оцінює також інші потенції мислення, називаючи їх ірраціональними. Але поняттєвий дискурс не є самодостатнім. Якщо філософська думка не враховує ніяких інших способів смислоутворення, крім логічно-інтелектуальних, її можливості неминуче звужуються.

Ще донедавна вітчизняна філософія по суті уникала самого терміна “інтелект”, оскільки він вважався ідеалістичним, віддаючи перевагу поняттю “мислення”. Останнє можна було глумити не як потенцію людської душі, а як природну функцію високоорганізованої матерії, що не суперечило догматам пануючого тоді в гуманітарній сфері діалектичного та історичного матеріалізму, зокрема його засадничій ідеї про суспільно-історичну та практичну детермінованість сутності людини, усіх виявів і форм її духовності. З цього ж ідейного “палацдарму” здійснювалася “нищівна” критика будь-яких інших варіантів осмислення сутності, структури і функцій духовної реальності як анти- чи псевдоінтелектуальних (тут уже терміном не потребували), обмежених, “метафізичних” тощо.

Проте новітній, неklasичний, нетрадиційний інтелектуалізм розвивався в основному на Заході, зокрема представниками філософії життя, феноменології, неотомізму, інтуїтивізму, наукового реалізму, психоаналізу, екзистенціалізму та ін. Традиційний раціоналізм і справді зійшов зі сцени після так званої “позитивістської революції” (а потім і закономірної у таких випадках “контрреволюції”) у філософії. Та це ще не означає, що розум, інтелект, здоровий глузд остаточно були переможені “темними” інстинктами і непізнаними силами душі. Якщо б і мала місце така перемога, то її небезпідставно можна назвати пірровою. Щось нещире і навіть фальшиве відчувається в самій претензії мислителя дискредитувати розум.

Ірраціоналізм у жодному разі не принижує значення інтелектуальної діяльності, не відмовляється від осмисленого ставлення до дійсності. Більше того, він став законним спадкоємцем класичного раціоналізму, привласнивши значну частину його традиційної проблематики, зокрема онтології, гносеології, філософську антропологію та ін. Звинувачення в антиінтелектуалізмі, релятивізмі та інших смертних гріхах, які приписуються ірраціоналізму, не завжди справедливі. “Ми, анти-платоніки, - пише Р.Рорті, - не можемо дозволити собі називатися “релятивістами”, оскільки така назва видає за розв’язане - і дуже важливе - питання, а саме питання про придатність того словника, який ми успадкували від Платона й Арістотеля. Наші опоненти схильні стверджувати, що відмовитися від цього словника - означає відмовитися від раціональності, що бути раціональним - це саме й означає поважати розрізнення абсолютного та відносного, знайденого і зробленого, об’єкта і суб’єкта, безумовного й умовного, реального та уявного. Ми, прагматисти, відповідаємо, що якщо саме це і тільки це називати раціональністю, тоді ми, поза сумнівом, ірраціоналісти. Але, звичайно, ми одразу ж додаємо, що бути ірраціоналістом у цьому розумінні зовсім не означає бути нездатним до якоїсь розумної аргументації...” [3, 17]. Інтелектуальний (тобто власне філософський) ірраціоналізм, або, інакше кажучи, ірраціональний інтелектуалізм у ХХ столітті запропонував освіченому, цивілізованому людству найцікавіші, найоригінальніші філософські концепції.

Раціоналізм для неопозитивістів зводиться до узгодженості наукових теорій. Динаміка знання в такому його трактуванні - послідовна зміна систем наукових висловлень, яка цілком зумовлена логічними перетвореннями або теоретично інтерпретованими результатами досвіду. При цьому будь-які причини змін, які виходили за межі вказаних чинників, у тому числі соціологічні, політичні, психологічні, ціннісні, просто не бралися до уваги як такі, що не стосуються питання про раціональність. Однак у філософії науки визрівало розуміння, що подібна теорія наукової раціональності дуже далека від того, що насправді відбувається в науці.

Методологічний потенціал неопозитивістської концепції справді вельми обмежений і тому постало питання про створення більш адекватної теорії наукової раціональності, котра враховувала б історичний аспект універсальної нормативності. Поставивши перед собою таку мету, філософи науки йшли до неї кожен по-своєму. Т.Кун без жалю жертвував усякими концепціями наукової раціональності, віддаючи перевагу реальному процесу мінливості їх історичних форм. І.Лакатос більш обережно ставився до питання про критерій наукової раціональності, небезпідставно побоюючись релятивізації та ірраціоналізації методології науки. Ст.Тулмін інакше сформулював основне питання філософії науки - з’ясувати розвиток людського розуміння взагалі, що не вичерпується науковим пізнанням. Введене ним поняття соціально-історичної та психофізіологічної “матриці” людського розуміння відкривало перспективу не тільки епістемологічних, а й соціологічних, культурологічних, психологічних, аксіологічних досліджень раціональності.

Коли ірраціоналістів звинувачують у тому, що, мовляв, розмірковуючи про специфічно світоглядний сенс і призначення філософії, вони вступили у глибоку суперечність із класичною, перевіреною віками філософською традицією, то критика ця, напевне, виправдана тільки частково, бо вони повстали не проти розуму як такого, а лише проти так званого "чистого" інтелектуалізму гегелівського чи позитивістського гатунку, проти догматичної абсолютизації "науковості" філософського, метафізичного знання.

Отже, ірраціоналізм небезпідставно можна вважати сучасною формою інтелектуалізму, або новітнім, некласичним раціоналізмом. Лише у цьому сенсі він "ір-", тобто "не-" (не такий) "раціоналізм". І дійсно, якщо гегелівську "діалектику абстракцій" вважати вищим досягненням, а, отже, й взірцем істинного раціоналізму, тоді сучасний інтелектуалізм уже за визначенням буде ірраціональним, оскільки він спрямований передусім на реальне, конкретне, духовно насичене, повноцінне буття - основу філософських узагальнень, а не, навпаки, на якесь абстрактне, абсолютне, вічно актуальне чисте мислення, що нібито лежить в основі раціонально влаштованої дійсності.

Якщо традиційний раціоналізм, як з'ясувалося, насправді був наївним догматизмом, який спонукав до конструювання світової схематики за допомогою онтологізації категорій чистого розуму, то нетрадиційний, некласичний раціоналізм, який, очевидно, через непорозуміння отримав назву ірраціоналізму, - набагато більш витончений світогляд, який в основу філософської картини світу кладе онтологічну інтерпретацію процесу актуалізації всіх духовних потенцій особистості. Це була досить ризикована, гідна подиву відчайдушна спроба теоретичного (інтелектуального) осягнення найбільшої таємниці буття - духовних можливостей і реальних обмежень людини в Універсумі, тобто потенцій не тільки інтелектуальних, а й чуттєвих, і вольових, які не менш важливі, хоч і нераціональні. В цьому й відгадка парадоксального на перший погляд словосполучення "іраціональний інтелектуалізм".

Багато сказано й написано про нібито вороже ставлення представників ірраціоналізму до розуму та заснованої на ньому науки, про їхній так би мовити "інтелектуальний лудизм" і т. ін. Але чи не було в цілому справедливих звинувачень і на адресу тверезо мислячих учених-раціоналістів? Хіба не використовувалися досягнення науки і техніки для масового знищення людей? Хіба не науково-технічний прогрес є причиною більшості глобальних і передусім екологічних проблем сьогодення? Мова йде не про аморальність наукової діяльності взагалі, а про обмеженість раціоналістично-сциєнтистського мислення, першою ознакою якого саме і є спроба уникнути мук совісті: мовляв, учений не несе відповідальності за те, що хтось там скористався його відкриттям і накоїв лиха.

Соціальні, економічні, політичні та інші умови істотно впливають на характер використання інтелектуального потенціалу суспільства. Цивілізація, навіть якщо вона всебічно, послідовно і на демократичних засадах розвиватиме культуру, науку, освіту, не застрахована від негативних наслідків прогресу. Причина, очевидно, в іншому - втраті абсолютних ціннісних орієнтирів. Надмірна раціоналізація мислення, спрямованого лише на зовнішні, суспільно значущі цілі, веде до деформації внутрішнього світу особистості, до атрофії совісті, почуття прекрасного. Саме тому питання про інтелектуальну цінність ірраціонального має сьогодні таке велике значення.

Література

1. Кант И. Опыт введения в философию отрицательных величин // Кант И. Собр. соч. - Т. 2. - М., 1964.
2. Поппер К. Открытое общество и его враги. - Т. 1. - М., 1992.
3. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. - М., 1997.
4. Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии, 1999, № 10.
5. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. - М., 1986.

Жеребкин С.В.

«НЕВОЗМОЖНО ЗНАТЬ СЛИШКОМ МНОГО О НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ»: ПАРАДОКСЫ ФЕНОМЕНА СУБЪЕКТИВАЦИИ

Основным парадоксом феномена субъективации, обнаруженном в постсовременную эпоху, является следующий парадокс: оказывается, процедура субъективации может осуществляться вне всякой соотнесенности с традиционной функцией самосознания как функцией "я". Собственно, этот тезис в философии постмодернизма является основной формулировкой отличия постклассической эпохи от классической, где, как известно, процедура субъективации понималась исключительно через формирование функции «я» в процессах самосознания.

В терминах постмодернистской философии стратегия субъективации вне функции «я» получила название «субъективация через аффект» (аффект, как известно, из-за интенсивности телесного субъективного переживания не позволяет сформироваться функции единого рационального «я»), в то время как стратегия субъективации через выделение функции «я» получила название «субъективация через желание» (в которой основной логической структурой является структура отношения «я» и «Другого»).

Кроме того, особенностью постмодернистского философствования является обнаружение того факта, что обе вышеназванные формы субъективации признаются принципиально несовпадающими внутри одной субъектной конструкции: соотношение между ними строится по принципу или/или. В соответствии с выбором в качестве ведущей одной из двух вышеназванных основных стратегий субъективации в философии постмодернизма выделяются и две основные стратегии философствования: к первому типу принадлежат философские концепции таких современных мыслителей как Фуко, Делез, Лиотар, Бодрийар, ко второму типу - таких мыслителей, как Лакан, Деррида, Барт.

Одновременной - парадоксальной и достаточно неожиданной - особенностью постмодернистской философии является актуализация наследия классической философии: если логические основания философской системы Жюль Делеза, например, во многом базируются на реинтерпретации логических конструктов античной философии, в частности, философии Платона и Стоиков, то философская система Жака Деррида - на реинтерпретации философии Руссо и французских просветителей. Особое место в этом общем процессе постмодернистского использования классических философских ресурсов занимает активная реинтерпретация немецкой классической философии, которая, как оказывается, не только интенсивно переосмысливается в философских концепциях всех без исключения постмодернистских авторов, но и обеспечивает философию постмодернизма ее основным логическим и концептуальным содержанием (литература по этому поводу обширна, но особенно показательны, например, работы Славоя Жижека: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and Critique of Ideology* (Durham: Duke University press, 1993); *The Invisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London, Verso: 1996); *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe* (Paris, 1988) и другие.) В частности, постмодернистские интерпретации феномена субъективации связывают первую стратегию субъективации - субъективацию через аффект - с философией основоположника немецкой классической философии Канта (как известно, функция «я» или функция самосознания в их современном контексте не являются центральными в философской системе Канта), а вторую - субъективацию через желание - с философским наследием Гегеля (немецкая классическая философия после Канта действительно делает понятия «я» и «самосознания» одними из центральных в философии, а гегелевская *Феноменология духа* признается в этом контексте образцом логического конструирования механизма самосознания, который в современных известных философских интерпретациях приравнивается к механизму желания (см. Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel* (Ithaca and London: Cornell

University Press, 1980), Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston, Northwestern University Press, 1974) и др.) В результате наиболее известной логической схемой в реконцептуализации философии Гегеля в современной философии является логическая схема отношения «я» и «Другого» (интерпретируемая самим Гегелем, в частности, через известную диалектику раба и господина и получившая развитие в виде диалектики отношения «я» и «других» у Сартра или «я» и «Другого» в диалектике желания Лакана), в то время как наиболее известной логической схемой субъективации в реконцептуализации философии Канта является понятие «дизъюнктивного синтеза» как внутри структуры субъективности, так и в отношении между посюсторонним эмпирическим субъектом и трансцендентными порядками реальности в виде категорического императива или императива чистого разума (понятия «дизъюнктивного синтеза» или «мира без другого» в философии Делеза).

а) Парадоксы субъективации в философии Канта

По мнению Жана-Франсуа Лиотара, процедура субъективации у Канта определяется отношением субъекта к инстанции *возвышенного* как «объекта, вознесенного на уровень «невозможной Вещи». В качестве возвышенного Лиотар определяет такой трансцендентный объект в философии Канта, при созерцании которого субъект может постигнуть лишь исключительно невозможность, перманентную неудачу его репрезентации. Другими словами, возвышенное, в качестве которого выступают «трансцендентальный идеал», «категорический моральный императив» и другие «высшие» инстанции трансцендентальной философии, обозначает отношение некоего посюстороннего, эмпирического, чувственного объекта к *Ding an sich*, то есть к трансцендентной, трансфеноменальной, недостижимой вещи в себе. Парадокс возвышенного, по мнению Лиотара, состоит в том, что разрыв, отделяющий феноменальные, эмпирические объекты опыта от вещи в себе, непреодолим - то есть субъект в процедурах субъективации в принципе не способен понять законы чистого разума или морального категорического императива [7, 65-67].

Для Канта наиболее очевидными примерами возвышенных объектов реальности являлись бесконечная вселенная и нравственный закон - образы «абсолютно великого» и «абсолютно могущественного», которые мы хотя и можем помыслить, однако всякое представление определенного объекта, предназначенного для того, чтобы «дать увидеть» эти абсолютные величину или мощь, кажется нам абсолютного недостаточным. Для Лиотара характерным примером дизъюнктивного отношения к возвышенному объекту служит постмодернистское произведение искусства, художественная ценность которого заключается не в нем самом, а в представлении о существовании непредставимого объекта. "Дать увидеть, что имеется нечто такое, что можно помыслить, но нельзя увидеть или дать увидеть: вот цель современной живописи - пишет Лиотар." [2, 317]

Позицию субъекта на этом уровне отличает особый опыт аффектированной чувственности, который является парадоксальным опытом субъективации как «успешного представления возвышенного объекта посредством неудачи» [3, 203]. Славой Жижек называет этот тип аффекта субъективации «энтузиазмом возвышенного», спровоцированного трагической и безнадежной субъективной невозможностью постижения законов трансцендентального идеала, и отличает его от противоположной гносеологической стратегии - «безрассудного заблуждения, полагающего, что мы можем непосредственно увидеть или постигнуть то, что находится за пределами чувственного» [3, 203], которая развивается в посткантовской немецкой философии.

Наиболее яркой иллюстрацией субъективации через аффект «энтузиазма возвышенного» может служить творчество современников и адептов Канта - «бурных гениев» («штюрмеров») - представителей литературного направления «Бури и натиска» (ранний Гете, Шиллер, Ленц, Клингер), которые в своей драматургии изображали ситуацию трагического, аффектированного субъекта, действия которого строятся по одному-единственному, если перефразировать знаменитое лакановское «чувствую, но не понимаю», правилу - «действую, но не понимаю», потому что априорным условием положения этого субъекта в мире является принципиальное непонимание законов происходящего, то есть, в терминологии Канта, законов чистого разума,

морального категорического императива или способности суждения. Другими словами, субъект штюрмеров несчастен, но в принципе не может понять причины своего несчастья. Соответствующей кантовской метафизике литературной конструкцией в драматургии штюрмеров является повторяющаяся завязка сюжета - а именно помещение литературного героя в трагические и трансгрессивные обстоятельства реальности. Например, знаменитый шпалеровский Карл Мор становится разбойником не потому что он «плохой субъект», а потому, что таковы обстоятельства реальности, поставившие его в данное положение: Карл Мор оговорен и отвергнут отцом; злоключения гетевского Вертера начинаются тогда, когда ему отказывают в службе, а гетевский Гец фон Берлихинген совершает экстремальные действия в результате пережитого предательства. В результате такой сюжетной завязки герои штюрмеров обречены на решительные действия (действия «бури и натиска») без всякой возможности осмысления его законов и закономерностей, целей и задач. Разрыв между недостижимыми и априорными законами трансцендентального идеала и аффектированными действиями субъекта в драматургии штюрмеров обеспечивает маркировку процедур субъективации в предельно «патологической» форме - например, в форме преступления, насилия, убийства: именно эти показатели субъективации оказываются наиболее частыми характеристиками действий героев в драматургии штюрмеров.

Однако что является неизбежной характеристикой субъективации через аффект в ситуации «дизъюнктивного синтеза» - то есть когда действия субъекта не подчиняются законам формирования единой структуры рационального, ответственного за свои действия «я»? Этой неизбежной характеристикой кантовского субъекта является характеристика моральной вины и наказания субъекта со стороны морального закона, которая отражена во второй критике Канта. Отсюда сюжетные парадоксы неизбежного и безжалостного наказания аффектированных героев в драматургии штюрмеров: например разбойник Карл Мор делает все для того, чтобы наказание стало для него неизбежным и в конце-концов сдается властям; он даже заботится о том, чтобы какой-нибудь бедняк получил вознаграждение, обещанное властями за его голову. Точно также герой пьесы Якоба Ленца *Гувернер* (1774) Лейфер доходит до экстремума в переживании чувства собственной вины перед абстрактным, непостижимым и безжалостным нравственным законом за свое нерациональное аффектированное действие - соблазнение ученицы, в результате которого предельным актом субъективного самонаказания становится отчаянный жест самокастрации как жест предельного неверия субъекта в то, что у него есть шанс быть полноценным нравственным субъектом, как того требует абстрактный категорический императив.

Парадоксальность кантовского метафизического проекта субъективации состоит в том, что в ситуации отрицания сознательной, рефлексивной и ответственной субъективной репрезентации Кант, тем не менее, в отличие от гносеологического проекта раннего Просвещения, ставит перед субъектом априорно невозможную задачу - задачу субъективной реализации. Поэтому Кант и формулирует новую, поистине провокативную гносеологическую задачу для просветительского типа субъективации: не просто реализовать принципы Высшего Разума, а побудить индивидов пользоваться своим собственным разумом. «Думай самостоятельно!», «полагайся только на свой собственный разум, освободись от всех предрассудков, не принимай ничего без разумных оснований, ко всему относись критически...» - таков, согласно Канту, должен быть подлинный девиз Просвещения. В то же время Кант, как уже было отмечено, одновременно формулирует запрет на осуществление по видимости постулируемого принципа субъективации в своей знаменитой работе *Что такое Просвещение?* (1784) - «Рассуждайте сколько угодно, и о чем угодно только повинуйтесь!», формулируя тем самым фундаментальный гносеологический и онтологический разлом в самой сердцевине проекта Просвещения. Иначе этот парадокс сформулирован в следующей трансгрессивной для субъекта логической формуле - как самодостаточный субъект теоретической рефлексии, обращающийся к просвещенной публике, ты можешь мыслить свободно, подвергать сомнению любой авторитет, но как подданный, ты безусловно обязан подчиниться вышестоящей власти [1, 27].

Этот онтологический разлом в структуре субъективности принадлежит к самой сути философского проекта Просвещения и определяет гетерогенную конструкцию кантовской субъективности, которую никогда не удастся полностью «собрать» в процедуре дисъюнктивного синтеза» и которая поэтому делится на следующие известные кантовские гетерогенные сегменты: рассудок и чувственность; норма и девиация; моральный категорический императив и «патологические» эмпирически формы субъективности и т.п. Именно поскольку кантовский моральный закон задает субъекту слишком высокий нравственный барьер, который субъект никогда не может преодолеть, эмпирический субъект, как показано у Канта в *Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного* (1764) или в драматургии штюрмеров, всегда выступает как «патологический», девиантный субъект, в основе мотивов которого в конечном итоге лежит эгоистическое наслаждение, а не моральный закон. Именно в этой плоскости рассматривает кантовский моральный символизм Жиль Делез, который отмечает, что моральный закон в *Критике практического разума* является пустой формой, так как не говорит нам, что именно мы должны делать, а всего лишь говорит, «ты должен», предоставляя нам самим выводить отсюда бога, то есть объект этого чистого императива [4, x-xi]. Делез сравнивает данную ситуацию с ситуацией в *Исправительной колонии* Кафки, где представлена не теоретическая, а чисто практическая детерминация субъекта: закон не известен, так как в нем нет ничего, что можно было бы «знать». Единственно, что субъект узнает из Закона посредством своего собственного тела, это то, что он виновен, неизбежно виновен.

в) Парадокс субъективации у Гегеля

Основы современной концепции субъективации через структуру желания заложены гегелевской *Феноменологией духа*, в которой оппозиция феноменального и трансцендентного бытия помещается внутрь структуры самосознания и моделируется как отношение «я» и Другого, то есть самосознания и Абсолютного духа. На эту особенность структуры самосознания у Гегеля обратил внимание еще Александр Кожев, который в своей интерпретации диалектики раба и господина показал, каким образом «я» в гегелевской структуре самосознания одновременно обретает и утрачивает себя в инстанции Другого [7, 3-30]. Но если Кожев и экзистенциалисты представляли Другого как партикулярную, живую фигуру, «человека для другого человека», с которым «я» вступает в борьбу за признание, то у Лакана гегелевский Другой/Абсолютный дух трактуется как «место означающего», то есть никогда не является реальным, а только символическим объектом.

Однако парадоксом гегелевской процедуры субъективации, фиксируемой в философии постструктурализма и постмодернизма, оказывается признание того, что хотя функция «я» как функция самосознания последовательно реализует себя в этапах восхождения самосознания до стадии Абсолютного духа, условием процесса субъективации оказывается абсолютная заданность его Абсолютным духом. Перефразируя Лакана, желание «я» (самосознание) оказывается «желанием Другого» (Абсолютного духа); не случайно Гегель, как известно, критиковал Фихте за волюнтаристскую, на его взгляд, концепцию фихтеанской субъективности. При этом постмодернистская философия отмечает две основные особенности гегелевской концепции субъективности:

- принципиальный факт отличия структуризации "я" (через и с помощью механизмов желания) от классических процедур структуризации "я" в актах самосознания: если последние осуществляются через акты сознания и рефлексии в терминах значения, то первые - через внерефлексивные механизмы желания в терминах означивания;

- субъективацию как чисто негативную характеристику субъективности, так как в результате гегелевский субъект является именно «ничем», чисто формальной пустотой, которая остается таковой после того, как субстанциальное содержание полностью наполнилось своими предикатами-определениями. В «субъективации» субстанции ее компактное в-себе диссоциировалось в множественность партикулярных предикатов-определений ее «бытия-для-другого», а «субъект» оказывается тем самым X, пустой формой «контейнера», которая остается после того, как все ее содержание «субъективизировалось».

В современной философии на основе гегелевской логической схемы субъективации как отношения «я» и Другого строится известная концепция субъективности как желания Лакана. В качестве символического, воображаемого объекта Другой у Лакана является объектом желания «я» - недостижимым, утраченным объектом, который невозможно присвоить. Примером утраченного символического объекта у Лакана, как известно, является понятие фаллоса, который одновременно выступает привилегированным означающим, посредством которого «я» находит свое означаемое только в каком-то «другом». Лакан в терминах своей философии повторяет знаменитый парадокс гегелевского закона отрицания отрицания как закона желания: как только объект желания присваивается, он перестает быть Другим и одновременно перестает выполнять фаллическую функцию привилегированного означающего.

Таким образом в структуре субъективности Лакана, основанной на гегелевской диалектике «я» и Другого, также формируется двойственность, но по другой причине, чем у Канта. Это не двойственность трансцендентального разрыва, в котором «я» субъекта переживает перманентную катастрофу репрезентации, а двойственность посредством включения в структуру субъективности Другого. По Лакану, любая субъективная идентичность - это лишь мираж, сформированный образом себя через восприятие моего «я» другими. Момент возникновения двойственности в структуре субъективности Лакан, как известно, обозначает как «стадию Зеркала», когда ребенок впервые воспринимает свое «я» как отчужденное, то есть «другое», навсегда помещая тем самым «друговость» в структуру субъекта.

Пример перехода от структуры дизъюнктивного трансцендентального разрыва к структуре двойственности внутри субъективной структуры - творчество романтиков, а именно, романы Тика и Новалиса, со структурой которых Жан Ипполит сравнивает структуру *Феноменологии духа*. [5, 11-12] Путь сознания в *Феноменологии духа* Ипполит сравнивает с романтическим путешествием, когда субъект («я») должен пожертвовать своими первоначальными убеждениями ради вступления на путь абсолютного знания (Абсолютного духа) - так же, как герои романтиков жертвуют своим «я» ради поэтического мира, причем, в процессе этой символизации у романтиков ключевую роль играет фигура Гения как «идеального Другого». Мир романтиков - не реальный, а символический мир желания, который всегда, с одной стороны, является утраченным миром, в котором все значения «я» выступают как фантастические, но, с другой стороны, которые одновременно являются реальными для субъекта в силу их опосредованности фигурой Гения/Другого.

Чувства субъекта, описанные в *Феноменологии духа*, так же как и чувства, которые переживают персонажи романтиков, в отличие от кантовского «энтузиазма перед лицом возвышенного», определяются феноменом желания как "несчастливого сознания" и как основным феноменом процедуры субъективации, состоящей из чередования состояний «я» и «не-я», катастроф и возрождений, надежды и отчаяния, веры и разочарования. При этом форма Абсолютного, Бесконечного бытия противостоит субъекту уже не как трансцендентное, а как Иное, представленное в фигуре Другого как форме его собственного инобытия.

Итак, постмодернистский проект философствования, базирующийся на концептуальных логических схемах немецкой классической философии, выделил две основные стратегии субъективации в современной культуре. Однако конец 90-ых годов 20 века ставит современную философию перед новым фундаментальным парадоксом - постановку под вопрос не различных форм субъективации в современной культуре, а саму эту процедуру как таковую. Именно данный концептуальный поворот в философии и характеризует, например, философскую систему, пожалуй, наиболее известного философа конца 20 века Славоя Жижека. В контексте данной статьи характерно, что новая философская проблематизация также возникает на основе логических схем и долго остававшихся непроясненными парадоксов немецкой классической философии, в пространстве реинтерпретации которых и возникает новый фундаментальный философский вопрос: как вместо *предположительно* действующего или *предположительно* желающего (переформулировки известного постмодернистского *subject supposed to know*) возможен субъект, *существующий* лишь *предположительно*?

Литература

1. Кант, Иммануил, «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», в И. Кант, *Соч. в 6-ти томах*, т.6, (М.: Мысль, 1966)
2. Апотар, Ж.-Ф., «Ответ на вопрос: что такое модерн?», в *Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук* (Москва: Ad Marginem, 1994)
3. Жижек, Славой, *Возвышенный объект идеологии* (Москва: Художественный Журнал, 1999)
4. Deleuze, Giles, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties* (London: The Athlone Press, 1984)
5. Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston: Northwestern University Press, 1974)
6. Lyotard, Jean-Francois, *Die Analytik des Erhabenen (Kant-Lektionen, Kritik der Urteiskraft)* (Wilhelm Fink Verlag, 1994)
7. Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1980)

Шаповал В.Н.

НОРМАТИВНОСТЬ И АНОРМАТИВНОСТЬ СВОБОДЫ

Проблема соотношения свободы и регулирующей её нормы неоднократно рассматривалась в философско-правовом дискурсе. В частности, у И. Канта, она звучит в связи с его попытками дать философское определение права, которое отличалось бы от юридического его понимания, и при этом было бы достаточно точным и обоснованным. Философ говорит о том, что то понятие права, которым пользуются юристы, является односторонним, поскольку не учитывает многих условий конкретного проявления свободы в условиях социума. С другой стороны, правовое начало, так же как и начало нравственное, по Канту, имеют априорный характер, имплицитно содержат в себе принципы, заложенные в категорическом императиве. Отсюда возникает известное определение права, которое приводится в «Метафизике нравов»: право есть ограничение свободы каждого условием согласия её со свободой других, согласно всеобщему закону. Свобода и норма, таким образом, специфическим образом соединяются в праве.

В позиции Канта установление взаимосвязи между этими двумя понятиями выходит на анализ понятия права. И в этом есть своя логика. Кантовская позиция базируется на предположении об особой роли свободы в жизни отдельного индивида и человеческого сообщества в целом. С его точки зрения, следует говорить об универсальности её роли в жизни общества. Со того времени, как Кант обосновал эту мысль, решающее значение при анализе всего комплекса вопросов, связанных со свободой, стало отводиться практическому разуму, а исследование свободы из области метафизики было перемещено преимущественно в область практической философии. Однако не допускается ли серьезная ошибка, когда мы таким образом подходим к анализу свободы? Не происходит ли здесь редукция свободы к её отдельным формам? Рассматривая всё многообразие форм её проявления в мире, и учитывая, что она носит трансцендентальный по своей сути характер, всё же можно предположить, что исследование свободы допустимо далеко не только в рамках практической философии, возможна также метафизика свободы, возможен её трансцендентальный анализ.

В связи с указанным аспектом проблемы, прежде всего, необходимо остановиться на следующем моменте: является ли свобода обозначением такого состояния человека, которое характеризуется полным отсутствием каких-либо внешних и внутренних препятствий для проявления человеческой воли? Тем, что, стоит выше всякой логики, коренится, по словам Н.А. Бердяева, в бессосновности или в безначальности мира – *Ungrund*. Или же она, как обращал на это внимание Г. Гегель, связана с принципом единства и целостности универсума, какой-то общей логикой мира, является одним из выражений этой логики, а именно, способом существования и проявления человеческого духа?

Если справедливо первое, тогда свобода радикально противоположна любой норме, она выступает выражением принципиальной анормативности, и её рациональное осмысление, в таком качестве, вряд ли возможно. В этом случае она может быть постигнута скорее на путях непосредственного, чувственного, индивидуального опыта, экзистенциального переживания. Если верно второе, если свобода имеет непосредственную связь с единым принципом мира, у неё есть свой закон и своя логика, то она может быть связана с рациональными сторонами человеческого духа, и эта её внутренняя логика с необходимостью ведет к введению понятия нормы.

Норма есть выражение некоего общего, среднего уровня для множества объектов, принадлежащих данному классу. Если говорить о норме человеческого поведения, то здесь следует иметь в виду то, что в данном случае речь может идти о таком поведении, которое удовлетворяет общепринятым требованиям, ценностям и идеалам, независимо от того, каково их происхождение.

Понятие «норма поведения» перекликается с понятием «нормативного поведения», хотя не в полной мере совпадает с ним. Поведение живых существ вообще, и человека в частности, характеризуется определенной упорядоченностью, закономерностью, нормативностью, то есть, не является чем-то беспорядочным и хаотичным. В нем присутствует свой смысл и своя логика, оно подчиняется определенным правилам и законам. Живя в обществе, человек с необходимостью должен пребывать в системе определенных социальных норм, принимать в качестве значимых определенные социальные ценности, выполнять требования моральных требований и юридических законов. Отклонение от норм влечет за собой немедленное применение санкций, начиная от морального осуждения и заканчивая юридическими наказаниями. Такой способ действий, такой характер взаимоотношений между индивидом и социумом, выработанный многовековой практикой, считается достаточно эффективным для поддержания целостности и относительной стабильности общества, обеспечения воспроизводства его структуры и функций.

Всякая система стремится к поддержанию постоянства, стабильности своего наличного состояния. Но это постоянство, этот «гомеостазис» может быть достигнут различными путями: либо через замкнутость, отторженность от окружающего мира, либо через открытость миру. Согласно известному второму началу термодинамики, если система является замкнутой, то в ней неизбежно возрастают энтропийные процессы, ее стабильность обеспечивается за счет упрощения структуры, и в перспективе она переходит на более низкий уровень, становясь более простой и примитивной. Теряя свои основные качества, она, по сути дела, на каком-то этапе перестает быть сама собой, переходя в совершенно иное измерение.

Поддержание заданной структуры и функций, прогрессирующая стабильность системы находится в прямой зависимости от степени её открытости. Всякое постоянство и стабильность, в сущности, могут быть только относительными. Стремление к абсолютному равновесию — например, абсолютная истина, абсолютное счастье, абсолютное добро — возводят существенные барьеры на пути развития, возникают реальные предпосылки обратного процесса, возрастания энтропии, регресса и разрушения.

Свобода сама по себе является чрезвычайно противоречивым феноменом. Она может выступать как созидательной, так и разрушительной силой, либо элементом создания новых ценностей и новых отношений, либо фактором, ведущим к их деструкции. Вопрос о том, каковы условия различных форм ее проявления, как добиться того, чтобы она служила не целям разрушения, а выполняла бы свою конструктивную функцию является важной проблемой?

Свобода может стать безграничным, ничем не сдерживаемым проявлением человеческой воли. Тогда она превращается в страсть, всплеск диониссийства, стихию, не знающую никаких ограничений и берегов. Свобода в такой форме, свобода как своеволие допустима лишь как краткий момент. Она не может стать длительной, всеобщей, или повсеместной. Стихия, выплеснувшаяся наружу, должна рано или поздно снова вернуться в свои берега. Выработке принципов и канонов, которые показывали бы, какие барьеры должны быть возведены на пути стихийной свободы, и регулировали бы ее существование в соответствии с некими более высокими, чем она сама, ценностями, в частности, и служит институт нормативного регулирования человеческих взаимоотношений.

Но, одновременно с этим, свобода является условием автономной деятельности личности, само-деятельности. В таком своем виде она является необходимым условием творчества, позволяет создавать по законам возвышенного и прекрасного. Нормативная регуляция человеческих взаимоотношений в обществе всегда должна оставлять определенный зазор, люфт для такого поведения, которое не вписывалось бы ни в какие нормы, пространство для спонтанных проявлений человеческой активности, для его свободы. Именно это обстоятельство выступает в качестве того условия, которое позволяет реализовываться целям саморазвития человека и общества.

Проценко А.Ф.

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ РАДИКАЛЬНОГО КОНФЛИКТОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Беря во внимание бурный рост обзорно-критических работ, претендующих на обобщение и анализ состояния современных теорий конфликта, представляется целесообразным рассмотреть философско-мировоззренческие аспекты лидерского статуса поведенческой проблематики в координатах «конфликт-гармония» [1].

Интенсивные процессы дифференциации и интеграции в области изучения социальных конфликтов своеобразно сочетаются в комплексных исследованиях, которые осуществляются на разных уровнях, в зависимости от степени взаимосвязи научных методологий, методов, теорий.

История развития взглядов о природе конфликтного поведения позволяет вести речь о комплексно-вспомогательных исследованиях (конкретная наука с помощью других), которые предстали, в основном, как борьба двух направлений: натуралистического детерминизма и социального конструктивизма. Представители первого исследовали конфликт как биологическое явление, представители другого — как явление социальное. Известны также попытки соединения этих направлений в одно — конечно, на уровне развития науки своего времени. Достаточно упомянуть в рамках социологии гипотезы внесоциальной обусловленности конфликтов — биологическую (такие воззрения свойственны многим сторонникам социал-дарвинизма) или же психологическую (отдельные концепции, выросшие на базе классического психоанализа). К этому примыкают и версии, расширяющие горизонты социальной конфликтности за границы человеческой природы, т. е. акцент смещается в сферу социальной обусловленности, а причины конфликтов усматриваются во внутренних противоречиях функционирующего общества. В данном случае в качестве конфликтообразующих (конфликтогенных) факторов называют неравенство или социальную дифференциацию; социальную систему ценностей или доминанты социальных изменений — экономические (К. Маркс), технологические (О. Тофлер), демографические (Г. Броди), урбанизацию (М. Адлер) и др. Это обусловило наличие в социологии конфликта различных теорий (в ряду известных назовем, к примеру, «конфликтную модель общества» Р. Дарендорфа, или же «концепцию позитивного конфликта» Л. Козера), где главную конкуренцию составляют процессный и структурный подходы. Первый ближе к диалектической традиции, а точнее к Марксовым обращениям в понимании социальных конфликтов, ибо обращается внимание на их роль как причины динамического и радикального изменения общества. Второй же констатирует перспективы Зиммеля, занимаясь главным образом анализом позитивных функций конфликта в обществе. В результате можно назвать три типа моделей, образовавшихся на базе монометодологий: а) ориентированные на динамику и цикличность конфликтов (действия/контрдействия, фрустрации) — процессные модели; б) ориентированные на факторы, влияющие на предмет конфликта и поведение агентов (статусное положение, несовместимость интересов) — структурные модели; в) ориентированные на синтез (распределения движущих сил и последовательных событий) — системные модели развития.

Необходимо подчеркнуть, что обсуждение проблем конфликта в рамках монодисциплинарного подхода показало не только ограниченность исторического поля исследования конфликта, но и необходимость в использовании принципа методологического плюрализма. Преимущества последнего видятся: в привлечении широкого диапазона разнообразных методов и теорий; в развитии альтернативных концепций и подходов; в актуализации социокультурного и аксиологического аспектов; в изучении конфликтной проблематики как специфически философской и общегуманитарной.

Современное интеграционное исследование конфликтов, где отдельные науки взаимодействуют друг с другом на качественно новой основе, отличается двумя известными формами синтеза (полидисциплинарности). Во-первых, это комплексно-кооперативное

изучение конфликтных процессов в обществе, где используется широкий спектр методологических подходов, объединяются теоретические и методические средства. Наибольший интерес представляют конвергентные процессы соперничающих направлений — «традиционного» или «классического» и «модернистского» или «сайентистского». Первый использует исследовательский арсенал, почерпнутый из социологии, истории, права и др. Второй апеллирует к новейшим математическим методам и методикам, интенсивно использует логическо-математические средства (теорию игр, теорию систем, теорию вероятности) и электронно-вычислительную технику.

Как показывают работы последних лет, наметилась важная тенденция к интеграции обществоведения и естествознания с тем, чтобы полученные результаты свести в целостную теоретическую концепцию конфликта, принципы которой можно было бы использовать при решении жизненных проблем. В русле такого построения конфликтуалистического знания обращают на себя внимание не только приращение нового знания в рамках концептуальных схем «общей теории конфликта» (К. Боулдинга, А. Рапопорта) и «частных теорий конфликта» (Р. Фишера, К. Райта), но и разработка вопросов глобального моделирования. Последнее предполагает анализ гносеологически неисчерпаемых конфликтных систем, причем каждая из них характеризуется множеством качественно различных свойств, связей, отношений, частей. Изучение такого рода «бесконечномерных систем» (В. Лекторский) путем применения междисциплинарного подхода могут быть сформулированы как на языке теории (теориологии), так и на языке управленческой практики (праксеологии). Наконец, нельзя не вспомнить и те трудности, которые сопряжены прежде всего со снятием «внешнего» противоречия рационального и иррационального «посредством выхода за пределы логики» (Б. Рассел) и решение которых, видимо, не в абсолютизации «чистой» рациональности или иррациональности, а в плоскости гармонического сочетания в основаниях самой интерпретационной деятельности.

Во-вторых, полидисциплинарность постижения социальной конфликтности своеобразно проявляет себя в комплексно-интегративном изучении, которое предполагает объединение подходов и методов отдельных наук в более общую, единую теорию, образующуюся на стыке двух или нескольких наук, как, например, военная конфликтология, педагогическая конфликтология и другие. Другими словами, в результате междисциплинарных связей делается попытка создать новые по своей природе и качеству методы, методики, концепции. Типичным примером является «синтез конфликтологических проблем с положениями юридической науки», поэтому и «назрела потребность в разработке дисциплины, которая могла бы быть названа **юридической конфликтологией**» [3, 4].

Не ставя своей целью давать оценку научных достоинств исследовательских методов и техник в этой области, укажем лишь на их фрагментарность и однообразие в характере подходов к проблемам единой теории конфликтных отношений, и к тому же дискуссии замыкаются узким кругом аналитической модели конфликта. Это ведет, в свою очередь, к консервации неопределенности в интерпретационном поле социальной конфликтности, снятие которой возможно при наличии теоретико-познавательных принципов, (ре) конструируя последние из потенциала философских идей.

Изучение социальной конфликтности как явления нуждается в своих собственных концептуально-методических средствах, которые не дублировали бы средства других областей знаний, а творчески их использовали бы и дополняли качественно новыми элементами, выдвинули на авансцену системно-комплексное изучение. Это касается реализации комплексного подхода при исследовании конфликтов как по горизонтали, так и по вертикали (вся цепь эмпирических исследований, общетеоретический анализ и теоретико-прикладные знания). Не случайно хрестоматийным стало утверждение, что есть «все основания говорить о создании самостоятельной комплексной науки **конфликтологии**, предметом которой является изучение природы, причин, механизмов конфликтов в человеческом обществе, а также разработка путей их предотвращения и разрешения. Конфликтология связана с социологией, психологией, юриспруденцией, теорией игр и другими дисциплинами» [2, 6]. Следует сразу же подчеркнуть, что эпицентром разногласий стали исторически значимые контroversы, которые

правомерно представить в виде вопросов: «Что есть конфликтология?», «Какова природа конфликтологии как науки?», «Как далеко распространяются притязания конфликтологии?» и др. Иначе говоря, силовые линии теоретических и практических проектов парадигм конфликта все явственней проступают в виде нового облика конфликтологической науки. Думается, уже можно зафиксировать ведущую тенденцию в понимании концептуальной структуры конфликтологии как науки. Прежде всего — теоретическая конфликтология со своим арсеналом методологических идей, концептуальных схем, теорий; практическая конфликтология, вооруженная мощным технологическим обеспечением; нормативно-прикладные отрасли конфликтологии, реализующие силу науки в предметно-практической форме. Основными базовыми элементами дисциплинарного комплекса конфликтологии можно назвать: 1) историологию конфликта, актуализирующую задачу синтеза идей «конфликтности — кооперативности» с идеями «рациональности — нерациональности» в межчеловеческих отношениях; 2) теориологию конфликта, позволяющую по-новому взглянуть на понятийный аппарат конфликтоведения (как единства знания и ценностей), а также показать особенности концептуальной революции в методологиях исследования общественных конфликтов; 3) праксеологию конфликта, призванную обеспечивать построение прогностических моделей социальной конфликтности и решение конкретных конфликтных ситуаций, а также разрабатывать методы обучения искусству «реагирования» на конфликт.

Есть также основания утверждать, что конфликтология выходит на уровень теоретико-методологической рефлексии. Суть ее заключается, во-первых, в активно предпринимаемых попытках решения методологических проблем социальной конфликтности на интеграционном стыке гносеологии, аксиологии и теории практики. Проблема конфликта ставится как задача единого, слитного теоретического и практического разума. Стратегию конфликтологического движения должно, на наш взгляд, составить рассмотрение всякого социального конфликта как нравственно-ценностного парадокса. Во-вторых, остается принципиальным определение ключевых понятий, совокупность которых (в системном виде) должна стать понятийной основой как конфликтологии, так и дисциплин, изучающих различные формы социальных столкновений. Несмотря на обширную литературу по проблемам конфликтного поведения, существует острая необходимость дальнейшей разработки принципиальных вопросов, не нашедших пока удовлетворительной теоретической рефлексии. Это касается в первую очередь исходного родового понятия «социальный конфликт» и его видовых определений. Нам представляется, что важным аспектом понимания конфликта есть то, что он может складываться, функционировать и проявляться при обязательном наличии по крайней мере трех моментов: 1) необходима причина или повод, стимулирующий его возникновение или воспроизводство; 2) средство, с помощью которого он реализуется и принимает объективную форму своего существования; 3) субъекты-носители, кто своей деятельностью (действиями) создает и поддерживает наличие этого типа взаимоотношений. При этом всякий конфликт обладает двумя сторонами единой сущности. Прежде всего он включен в систему общественных отношений большего порядка, ибо сам конфликт есть не что иное, как взаимодействие сложных социальных систем. Вместе с тем он выступает определенным звеном, полюсом по отношению к системе, в которой разворачивается. Поскольку конфликт включен в систему общественных отношений, постольку он обладает реляционной сущностью, которая выражает его место и роль в отношениях между субъектами (личностями и общностями). Реляционная сущность, как выражение конфликта в его практическом измерении, сопряжена с важнейшей его стороной — субстанциональной. Это его характеристика с точки зрения качеств субъектов конфликта. Здесь правомерно обозначить прежде всего элементы: а) мотивационный (отражает противоречивость интересов); б) коммуникативная культурность (знание и применение оппонентами регулятивных норм); в) осознанность (оценочное отношение к предмету разногласий и личностная ориентированность); г) биопсихологическая сторона. Каждый из элементов можно дифференцировать как по горизонтали, так и по вертикали. Итак, конфликт, в единстве двух сторон его сущности представляет собой специфическую систему, обладающую признаками, несводимыми ни к каким категориям, которые отражают динамику общественного развития.

Для большей ясности сказанного выше отметим, во-первых, что лидерский статус конфликтной проблематики при изучении общества обусловлен как потребностями социальной практики, так и логикой научного познания, которая требует горизонтальной и вертикальной интеграции комплексных исследований.

Во-вторых, комплексное изучение человеческой конфликтности осуществляется на различных уровнях исследования (комплексно-вспомогательном, комплексно-кооперативном, комплексно-интегративном и системно-комплексном), что с необходимостью ведет к конституированию конфликтологии как науки.

В-третьих, для современной интеллектуальной атмосферы примечательным является то обстоятельство, что конфликтоведение все более определенно становится проблемным центром познания человеческого поведения, независимо, на каком языке оно выполняется — политико-экономическом или нравственно-правовом, гуманитарно-культурном или естественнонаучном.

В-четвертых, стратегия научных программ конфликтологического исследования крайне тесно обнаруживает связь с современной философской мыслью. Не будет преувеличением, если скажем, что в осуществлении концептуальной революции, которая коснулась всего знания конфликтуализма, существенная роль должна принадлежать философии. Ее назначение состоит прежде всего в решении ряда аксиологических проблем, связанных: с недостаточным учетом реальной целостности конфликта; отождествлением понятий «конфликт» и «конфликтность»; возрастанием роли ценностей в интеграции и дезинтеграции действий социальных субъектов и необходимостью создания глобальной этики в эпоху информационной цивилизации.

Литература

1. Конфліктологія: історія, теорія, практика. Каталог виставки. Харківська державна наукова бібліотека ім. В. Г. Короленка. — Х., 1999.
2. Уткин Э. А. Конфликтология. — М., 1998.
3. Юридическая конфликтология. — М., 1995.

Корабльова Н.С. “ОСНОВНИЙ ІНСТИНКТ” І РОЗОТОТОЖНЮВАННЯ СУБ’ЄКТА

Інстинкти, а особливо “основні”, завжди були справою інтимною і приватною. У розпізнаванні цих інстинктів людство випрацювало інстинкт сорому і цнотливості, який став нормою цивілізованого співтовариства. Легітимація зведення людської сутності до “основного інстинкту”, є намаганням вибити “постав” і позбавити цивілізацію живильного коріння. Живить це коріння інтелектуальна еліта, яка, як відомо, здатна відповісти на “виклик” історії (А.Тойнбі). Занепад еліти сприяє моральній деградації духу народу, який ця еліта уособлює. Звідси і проблема відповідальності за здатність народу “вистояти у бутті” (М.Гайдеггер). Філософія, яка виступає генератором струменів в культурі, здійснює смисловий синтез, надаючи їй стабільності і динамізму, робить її здатною до впорядкування й творення нових смислів, стимулює суттєві зрушення в людині і в культурі. Як духовне утворення вона формує людську здатність до перевернення буденного існування у переживання життєвого світу, надає існуванню життєвої продуктивності. Людина, прилучаючись до кола філософських знань, демонструє свою здатність до творення життєвих форм політики, культури і т.ін. відповідно до вимог часу.

Сьогоднішні нормативно-ціннісні уявлення, які є підґрунтям соціальних дій, задає “філософ поверхні”. Його філософія покинула висоту трансцендентного, глибину субстанції та акциденції і предписала поверхню. Цей “філософ поверхні”, який епатажно іменує себе “кільцем і блохою”, не сміє спрямовувати погляд у “зоряне небо над головою” чи “всередину”, відшукуючи внутрішній закон філософії серця. Він протестує проти розуму класики, універсалізації суб’єкта розототожнюванням останнього. Головним досягненням цих намагань є деструктування, тобто руйнація того, що несло ідеали і смисли. Аргументуючи необхідність цієї процедури намаганнями вижити в умовах кризи класичної парадигми, хоча б у вигляді уламків, оголошує постмодерний дискурс єдиною можливою формою існування сутності.

Цей процес супроводжується філософською емансипацією несвідомого З.Фрейда навіть через заперечення (“Анти-Едип”), вивільняючи суб’єкт з-під кодів і правил. Хоча, як відомо, фрейдизм виник з клінічної практики і З.Фрейд мав справу з хворими людьми, дискурс клініки перетворився на дискурс філософії, а медичні терміни на філософські поняття. Поіменована культурологічною персоналією хвора особа, аномальна людина стає культурною нормою. Легітимовані дискурсами тілесні практики служать засобом конструювання (руйнування) соціальних політичних тіл [1]. Подібні практики виступають не однобічним людським досвідом, а аргументом неуніверсальності суб’єкта, який до цього не сумнівався у своїй здатності нескінченного пізнання суцього і моделював цілісність власного існування.

Констатуючи відсутність людини в епістемологічному тлумаченні як об’єкта пізнання, М.Фуко ввів у філософію так звану “периферію”, яка останнім часом так розрослася, що поглинула “центр”, перелилась за межі філософії і стала загальнокультурним надбанням. Шлях до цього торувала сама філософія. Так, наприклад, екзистенціалізм, шукаючи смислове підґрунтя, констатує практично нескінченні смислові глибини “обтяження буття в його засадах” (М.Гайдеггер), не зміг спростувати самих буттєвих засад у пошуку самовизначення і самопізнання людини. Намагаючись захистити цю очеретину, що хитається під поривами вітру, розумом (Б.Паскаль), вогнем віри (С.К’єркегор), віднайти “душу часу” (К.Ясперс), екзистенціалізм прокладав шлях до деконструкції класики. Покладаючи свої теорії відкритими для подальших концептуалізацій, філософія ХХ століття спровокувала “смерть” суб’єкта і людини.

Людина соромиться могутності розуму и хизується ницістю і інстинктивною розбещеністю. З епістемі суб’єкта зникла свідомість, її місце посіло несвідоме з його принципом довільної конститутивності мови. Емоційно-афективні, тілесні характеристики більше не підпорядковуються вимогам розуму, а інстинктам, якими керує “основний”. Лаканівська операція переосмислення людини через призму мови і несвідомого як епістемі уособлена у вислові “Я там, де я говорю”.

вказує на місце суб'єкта в філософії між означуваним і означаючим, реальним і символічним. Десуб'єктивуючи суб'єкт таким чином, філософія перетворює його на функцію, детерміновану факторами символічного, того хто означає. Людина як суб'єкт говоріння ототожнюється з несвідомим, завдяки якому зберігає свою включеність в соціальний, культурний, біологічний контекст, репрезентуючи несвідоме.

Психоаналіз З.Фрейда, еволюціонуючи в шизоаналіз Ж.Делеза і Ф.Гваттарі, супроводжувався пошуками місця для "мертвого суб'єкта". В концепції "машинного несвідомого" цей суб'єкт несвідомого перетворюється на "безшлюбну машину", яка покликана зняти протилежності між частинами "виробництва бажань" "працюючими органами" у пошуках самоідентифікації. Точки смислового синтезу самоідентифікації утворюються тим несвідомим Бажанням, яке проникає через "тіло без органів" і актуалізується різними видами діяльності і споживання, керуючись лише принципом задоволення. Таким чином, всі потреби, про які так багато писали і говорили філософи, зведені до одного інстинкту, який означений як "Основний" [2]. Цей своєрідний гедонізм "Мащини Бажань" стає етичною нормою в системі, позбавленій етичних диференціацій.

Звівши людське існування до одного лише факту існування, а бажання – до "основного інстинкту", "одномірна людина" прийшла до кризи бажання. Це і є та "операція" на операції "з напером і олівцем", продукована теоретиком, яка створює новий вимір реальності [3, с.17,73]. В новоутвореній реальності знімається антиномія між суб'єктивними потребами суб'єкта і потребами, вкоріненими в людській природі, завдяки яким він може розвиватись як мисляча і діюча істота. Зникає проблема сутності суб'єкта та не зникає бажання пізнання власної природи, традиційне для філософії, починаючи з закликів: "пізнай себе", "людина – міра всіх речей", і закінчуючи бажанням стати суб'єктом за допомогою введення поняття "смерть суб'єкта". Поставивши проблему "смерті суб'єкта", М.Фуко не відкинув проблему пошуку більш глибоких підстав людської сутності. Використання таких соціокультурних утворень як механізми мови чи суспільного виробництва для поєднання своїх дій із смислами і є намагання відновити втрачену суб'єктність. Тим самим відбувається не ліквідація суб'єкта, а переосмислення класичної системи суб'єкт-об'єктних відносин в напрямку форм суб'єктивації.

В цьому пошуку філософської думки, яка вивільнила себе від пошуків істини, справжнього буття, феноменологічних очевидностей, конститується людський досвід як соціокультурне утворення типів нормативності і форм суб'єктивності. Ці звивини думки і знання уособлені в мові, яка "знехтувана у дискурсії і відновлена у всій пластичній силі її могутнього впливу, відкинута до крику, тілесних мук, матеріальності думки, до плоті" [4, с.401]. М.Фуко спрямовує свій пошук у напрямку подолання позиції протиставлення людини світові через заперечення трансцендентальних наративів. Відбувається парадигмальна зміна у розумінні висхідного для філософських досліджень уявлення про позицію людини у світі. Ця позиція еволюціонує в напрямку "людини бажаної" як однієї з можливих форм суб'єктивації людини "нашого часу" і її маніфестацію як розототожнюваного суб'єкта, який потрапив у ситуацію нерозрізнювання добра і зла, якому до смаку дискурси "поверхні".

Інтелект в умовах ринку, перетворившись на товар, хоче бути модним товаром, а тому намагається внести свій посильний вклад в справу перемоги сексуальної революції, забувши абеткову істину, що "революції сміються над революціонерами", а в історії спрацьовує "хитрість розуму". В минулому, вульгаризована на потребу масам, доктрина марксизму творила реальність. Сьогодні її творить "людина маси", зачарована новими дискурсами і модними інтелектуальними доктринами, які стали загальним читивом і дають індульгенцію для наймаргінальніших практик різного кольору: від голубого і рожевого до червоного і коричневого. Збита з толку модними дискурсами людина – хороший об'єкт для деструктування духовної влади, тобто влади над людським духом. Така людина потрапляє в полон до апологетів "основних інстинктів", які програмують стійкі інтелектуальні і емоційні реакції, що несуть переконливу і маніпулюючу силу, розповсюджують аморальну свідомість, яка оснащена імунітетом проти власної аморальності. Тією мірою, якою вони стають доступними для нових соціальних класів, вони впливають на свідомість і стають способом життя, "перевизначаються раціональністю даної системи" [3,с.16]. Прийняття правил гри передбачає щось більше, ніж зміни у звичних мислительних схемах.

Новий спосіб мислення з використанням модного арсеналу демонструє неможливість точного означення поведінкових реакцій особи у координатах ненормальних мислення нормальної людини, коли не робота душі і не її спасіння стали турботою, а вміння “продати себе” чи “виставити на продаж”. В пошуках модної “упаковки” рентабельніше звернутись не до високої культури людства, а до продюсерів і іміджмейкерів. Перетворившись на підмостки сцени, політичне суспільство вимагає від особи видовищності, ефектності, епатажності, апеляції до інстинктів. Людська істота як гайдеггерівська порожнина здатна впустити будь-які смисли, для яких визначальними є не понятійні, а інструментальні взаємодії. Спровоковані цинічною деконструкцією, маніпулюючими смислами, загальнолюдські цінності перетворилися на цинічні маніпуляційні оцінки у цій взаємодії, насаджувані методом згвалтування. Поруйнований таким чином індивід, опинившись в межово критичній ситуації, катастрофічно втрачає уявлення про власну ідентичність і поринає в русло психологічних експериментів з власною свідомістю, незупиняючись навіть перед психотропними засобами. Тут же на сцену виходять апологети психоделічної революції, а у особи з'являються проблеми не лише з ідентичністю. Все знаходить своє виправдання і своїх апологетів, які підсовують Его “компенсаторні проекти”. І сюрреалістичні метаморфози з ідентичністю дешифрує не лікар хворого пацієнта, а філософ постмодернізму, означивши це “культурним типом”.

Постмодерністські орієнтації ворожого ставлення до розуму насправді є використання розуму у власних цілях. Адже тільки розум може все виправдати на відміну, скажімо, від серця, яке жахається сумніву і неможливості його подолати. Людина як онтологічний суб'єкт одинична. Тіло всіх однакове, а душа дана індивідуально, творена персонально. Тіло, як і природа, не має трансцендентного виміру, воно бездуховне. Знедуховляючи людину, ми робимо всіх однаковими маркірованими. Позбавлення людини трансцендентних елементів високої духовності прискорює ентропійну смерть соціальної системи. Західна філософія і філософська антропологія спрямовані на суще, нормально повсякденне, а не на належне. Їх запозичення веде до розповсюдження соціального і політичного утопізму, позбавлення внутрішньої логіки і змістовних інтенцій формуванні національного духовного життя. Ускладнені риторикою і запозиченнями тілесні практики Заходу ведуть до варваризації культури. На одну з причин варваризації вказує Х.Ортега-Гассет. Це те, що суспільство піддається впливу ірраціональних людей. На національному ґрунті про це веде мову М.Шлемкевич, характеризуючи ситуацію “моральної кризи” “розваленості етносу”[5]. Значить варто шукати власні шляхи відродження душі поза “основними інстинктами”, це в змозі зробити тотожний суб'єкт та його розум і душа.

Література

1. Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці. - К., 1998.
2. Делез Ж., Гваттарі Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едип. К., 1996.
3. Маркузе Г. Одномерный человек. - М., 1994.
4. Фуко М. Слова и вещи. - СПб., 1994.
5. Шлемкевич М. Загублена українська людина. - Нью-Йорк, 1954.

Гусаченко В.В.

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ СОЦИАЛЬНОГО ВОЗРАСТА («МАЛЬЧИКИ» И «МУЖИ»)

Наличие в социо-культурных циклах тех или иных стадий, их количество и т.д. — вопросы очень спорные. Здесь не может быть полной аналогии с жизнью растений, но наличие исходного неразвитого состояния, классической стадии и стадии разложения несомненно. Нас же в данном случае интересует также соотношение процессов социальной технологии и социальной «жизни».

Пожалуй, лучшей классической моделью жизненного цикла (причём, как в онтогенезе, так и в филогенезе) является гегелевская. В онтогенезе Гегель выделяет четыре стадии: ребёнок, юноша, муж (взрослый человек), старик и кратко характеризует каждую.

Детство — «время естественной гармонии, мира субъекта с собой и с окружающим», «лишённое противоположностей начало» (1, с.81). Противоположности появляются на стадии юношества, когда человек противопоставляет себя миру, чтобы постичь себя в собственной самостоятельности. Эту самостоятельность он, однако, преувеличивает и принадлежащие объективной идее истину и благо приписывает себе. Мир же, напротив, он рассматривает как нечто случайное, зависимое. Когда он начинает понимать, что всё как раз наоборот, он начинает превращаться в мужа. Однако это не так просто. Юношеское представление об идеале и напор свежих сил побуждают его к попыткам переделать мир или, по крайней мере, привести его в связь, т.к. он де распался. Юноша не признаёт, что идеал уже существует и осуществляется в мире независимо от него. Осуществление этого всеобщего идеала, наоборот, кажется ему отступлением от подлинного идеала, принадлежащего ему. В результате — кризис, ощущение, что его идеал и личность не признаны миром. Как правило, кризис этот преодолевается, юноша принимает мир и овладевает той или иной профессией, чтобы стать самостоятельным и принять участие в реализации объективного всеобщего. Иными словами, он становится взрослым. «Будучи в себе завершённым, муж рассматривает и нравственный миропорядок не как тот, который ему только ещё предстоит создать, но как уже в существенных чертах завершённый. Поэтому он работает на пользу дела, а не во вред ему, заинтересован в сохранении существующего порядка, а не в разрушении его» (там же, с.82). Уже в деятельности взрослого человека Гегель усматривает немало рутины, моментов воспроизводства, развития (уже созданного, существующего), технологии. Мир «каждый раз заново себя порождает и, поддерживая себя в сохранности, в то же время идёт вперёд. В этом сохраняющем порождении мира и в дальнейшем его развитии и заключается работа зрелого человека». Поэтому, хотя взрослый человек создаёт только то, что уже есть, его деятельность способствует также и прогрессу. «Если человек после пятидесятилетней работы оглянется на своё прошлое, он несомненно заметит прогресс» (там же, с.90). Но деятельность взрослого человека, а ещё более деятельность старика носят рутинный характер. Человек всё меньше противопоставляет себя миру, а это, по Гегелю, и есть смерть.

Социально-возрастные характеристики онтогенеза и филогенеза у Гегеля имеют существенные различия. Мужу и старику в онтогенезе соответствует столь же взрослый и законченный мир в филогенезе. Какой же мир соответствует ребёнку и юноше?

Развитие культуры по Гегелю (да и согласно простому здравому смыслу) можно представить в виде трёх ступеней: 1) начало, когда закладывается культурный архетип; 2) классическая ступень, которой соответствует «полнота проявления идеи», или полнота жизни; 3) высшая, зрелая форма, «чреватая внутренней дисгармонией и разложением данной формы жизни» (2, с.V). Заключительная фаза более продолжительная, чем начальная.

Детскому и юношескому психологическому типу соответствует становящееся общество, полное противоречий и неопределённости, в развитии которого почти ничего не

гарантировано. У «юных» народов есть идеал, вера, но его ещё нужно воплотить. При этом воплотиться сумет далеко не всё содержание идеала. Короче говоря, всё как у юноши. Таким временем, по Гегелю, является «эпическое мировое состояние», «век героев». Детское (первобытное) состояние ближе к природе, которую Гегель не идеализирует. Высшие фазы развития связаны с ростом и накоплением теоретического знания, что, согласно философу, не только не противоречит, но обуславливается разложением данной формы культуры. Но есть некоторая золотая середина, характеризующаяся гармоническим сочетанием в обществе природного и общественного, когда зависимость от природы уже заметно преодолена, а зависимость от цивилизации ещё не стала проблемой. Технологика здесь ещё не мешает игре природных сил. В качестве примеров таких форм общества Гегель приводит период древнегреческой классики и «золотое время позднего средневековья».

Проблема полноты жизни, классической формы культуры, надо сказать, «рогатая». В частности она связана с проблемой «перенапряжения» цивилизации. В таких ситуациях взоры всегда обращаются к архаике и начинают усматривать там «почти совершенного человекозверя» (3, с.393). Преимущество этого «зверя» перед цивилизованным человеком в том, что он без перенапряжения переносит трудности своей жизни среди природы, между тем, как последний «надрывается» от цивилизации. Почему так происходит? Цивилизация помогает тем «слабым», о которых мы говорили в первой части. Именно им тяжело выносить её обязанности, мораль и право. «Сильные» же не жалуются на жизнь и в рамках цивилизации и в этом отношении ничем не отличаются от «почти совершенного человекозверя». Но общество последнего, согласно сторонникам данного взгляда, имеет перед цивилизованным то преимущество, что в нём нет «слабых» (не выживают). Однако вернуться к этому обществу, как указывает, например, К.Поппер, нельзя: «Чем старательнее мы пытаемся вернуться к героическому веку племенного духа, тем вернее мы в действительности придём к инквизиции, секретной полиции и романтизированному гангстеризму» (там же, с.248). У К.Поппера и других сторонников (критического) рационализма история, правда, «бесконечна», но и они отдают первенство разуму перед чувственностью, превращают рациональность в доминирующую ценность.

Из «апокалиптических» концепций достойна упоминания концепция Ф. Фукуямы. Не потому, что о ней много говорили, а потому что редко подчёркивалось, на наш взгляд, главное. Это главное, может быть даже, противоречит тому, что утверждается самим Фукуямой.

Когда общество или социальная группа избирает те или иные взгляды и традиции, она не знает, к чему они приведут. В лучшем случае она может это угадать. Как показывают исследования Ф.Хайека, отбор традиций и соответствующих им взглядов происходит стихийно. Те или иные племена ведут себя так-то и так-то, но у одних достаток оказывается больше и они выживают, у других — меньше и они вымирают. Только после этого первые замечают, что имеет смысл придерживаться своих правил. К ним начинают присоединяться также и другие общества, видя в этом несомненный смысл. Весь этот процесс происходит, конечно, гораздо сложнее, но, в конечном счёте, примерно так.

Поэтому следует проводить различие в мотивации при рассмотрении того, как у т в е р ж д а л и с ь (впервые) либеральные взгляды и как они п е р е н и — м а ю т с я . Когда в силу тех или иных внешних обстоятельств (согласился ли бы с этим Фукуяма?) в обществе утвердились либеральные взгляды, никто, конечно, не знал, приведёт ли это к материальному изобилию или нет, а потому это, конечно, не могло быть причиной принятия этих взглядов. Причины могли быть совершенно посторонними. Иное дело, когда все увидели результаты жизни согласно новым традициям. Теперь (другие социальные группы, страны) п е р е н и м а ю т их исключительно потому, что они обеспечивают зажиточную жизнь. В противном случае, зачем бы им отказываться от привычных, понятных родных традиций? Теперь мы можем сформулировать свой тезис: причина (возможной) победы либерализма во всём мире — стремление всех народов к богатой, зажиточной, «качественной» жизни (включая «досуг, секс, радости философствования»). Всё очень просто: рыба ищет, где глубже, а человек — где лучше. Фактически Фукуяма с этим согласен: «впечатляющее материальное изобилие в развитых либеральных экономиках и на их основе — бесконечно разнообразная культура потребления, видимо, питают и поддерживают либерализм в политической сфере». «Состояние сознания,

благоприятствующее либерализму, в конце истории стабилизируется, если оно обеспечено упомянутым изобилием». И резюме: «общечеловеческое государство – это либеральная демократия в политической сфере, сочетающаяся с видео и стерео в свободной продаже – в сфере экономики» (4, с.139).

Ради всех этих и им подобных благ будут забыты, модифицированы, модернизированы и проч. любые национальные культурные традиции и достояния. Все и всё станут сувенирами и знаками, кодами данной культуры. Помешать тут могут только два обстоятельства: 1) столь богатый уровень жизни могут обеспечить и какие-то другие, нелиберальные, порядки; 2) некоторые страны не смогут перенять и привить у себя либеральные порядки. Первый случай менее вероятен: тогда ошибочна концепция Ф.Хайека. Куда реальнее второй. Собственно говоря, с ним западная цивилизация сталкивается почти повсеместно в развивающемся мире. Многие народы не осиливают ни демократию, ни самостоятельное производство видео и стерео. Но и это не страшно либерализму: он просто «курирует» эти страны и превращает в свой преуспевающий придаток-потребитель. Население в пёстрой одежде («ой, Вань, гляди-ка – попугайчики!») и с автомобилями (бывает, правда, что и то, и другое представляет собой second hand), бананами и «ножками Буша» отказывается от самостоятельной политики точно так же, как упоминавшиеся нами ранее туземные дети отказывались от борьбы за национальную самостоятельность в пользу кинутой на дно моря монетки. Можно, правда, в таком случае пойти и «своим», нелиберальным путём, но тогда надо принять лозунг: «Лопата и кирка – лучше челнока!». Ведь ясно, что имеющихся компьютеров нам не хватит для того, чтобы обеспечить независимую от Запада жизнь, не прибегая к помощи самого Запада. Решиться на такой шаг, разумеется, легче всего сильной, крупной стране, наподобие России. Вот почему Запад и боится её, называет «чёрной дырой» (З.Бжезинский). Ещё бы! Никак нельзя забросать её стерео и видео, бананами и радиоактивными отходами, а стать либеральной она не хочет (или не может). Но и тут желание лучше «дышать, питаться, расти и размножаться» должно победить. Фукуяма в этом убеждён.

Но как же тогда с ренессансом истории? Что значит история? Это прежде всего претензия на новый строй, образ жизни, борьба за его воплощение, возможно снова войны. Хотим ли мы этого? Вряд ли. Другое дело, что либеральное общество может «развалиться» от скуки (перенапряжения цивилизации). Вот тогда история, точно, возьмёт новый старт. Не одно и то же – будучи здоровым человеком, умышленно выпрыгнуть из окна и поломать ноги (такой поступок невозможен) и настоящий несчастный случай.

Все рассмотренные варианты безрадостны. Хватит ли желания ещё на один: необходимые для современной самостоятельной жизни заимствования на Западе, способность их ассимилировать, определённая дистанция от мировой цивилизации, относительно более низкий уровень жизни, чем на Западе? Так до сих пор и строились отношения с Западом стран «суши». А теперь? Может быть для такой жизни нужен «детский» взгляд на мир изнутри собственной культуры, а не «взрослый» рефлектирующий взгляд, способный посмотреть на неё извне?

Литература.

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М., 1974.
2. Лифшиц М. Предисловие // Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т.1. М., 1969.
3. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1. М., 1994.
4. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопр. Философии. 1990. № 3.