

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт философии

На правах рукописи

ПИГАЛЕВ Александр Иванович

НИГИЛИЗМ И ПРОБЛЕМА КРИЗИСА КУЛЬТУРЫ
В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

09.00.03 - история философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Москва - 1992

Работа выполнена на кафедре философии и социологии Волгоградского государственного университета

Официальные оппоненты: доктор философских наук,
профессор В.У. Бабушкин

доктор философских наук
Ю.А. Кимелев

доктор философских наук
В.М. Межуев

Ведущая организация - кафедра истории философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета

Защита состоится " 4 " февраля 1993 г. в 1400 часов на заседании специализированного совета Д 002.29.01 Института философии РАН по адресу: 119842, г. Москва, ул. Волхонка, 14.

ЛНБ України ім.В.Стефаніка



00802247 (N)

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Института философии РАН.

Автореферат разослан " 15 " декабря 1992 г.

Ученый секретарь специализированного совета
кандидат философских наук

М.М. Федорова
М.М. Федорова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Настоящая диссертация возникла из попыток осмысления некоторых аспектов развития западной философии в связи с развитием западной культуры. Задачей всякой жизнеспособной культуры изначально было и является создание объективных предпосылок, обеспечивающих создание и воспроизведение человеческого в человеке. Одно из главнейших условий этого — возможность индивида сознательно ориентироваться в мире. Ведь человек строит свою деятельность в качестве специфически человеческой, лишь уяснив себе ее цель, смысл и ценность. Нигилизм в самом общем смысле означает, что бытие перестает выглядеть целесообразным, осмысленным и ценным. Поэтому нигилизм оказывается тесно связанным с кризисом культуры, понятием не в смысле сиюминутных изъянов и перекосов, а в смысле серьезных деформаций самих основ человеческой жизнедеятельности. Специфика диссертации заключается в том, что в ней предпринимается попытка рефлексии над историей и теорией западной культуры в том виде, как эти история и теория представлены в философском сознании.

Исследование нигилизма через посредство анализа философского сознания (в качестве систематизации самосознания агента духовного производства) актуально, прежде всего, потому, что оно вскрывает новые процессы как в философии, так и в самой культуре. Кроме того, в современных условиях усиливается потребность в комплексном подходе к современной западной философии, в выявлении ее типологических черт в общем контексте культуры. Такой целостный подход обеспечивает возможность более точной оценки различных философских течений, их роли в современной идеологической ситуации.

Следует также особо подчеркнуть, что русская культура никогда не проявляла к судьбам Запада совершенно бескорыстного интереса. Этот интерес всегда поддерживался стремлением осмыслить своеобразие путей развития России. К сожалению, слишком часто такое стремление имело результатом весьма поверхностное и упрощенное западничество, не желающее, да и не способное всерьез задуматься над духовными основаниями, конечными целями и способами преодоления опасностей того пути, который избран западноевропейской культурой.

Западничество такого типа в состоянии лишь слепо копировать внешние формы жизни, даже не понимая, что в этой слепоте как раз и заключено варварское неуважение не только к трагическим срывам Запада, но и к самой сути его успехов. Ведь западноевропейская культура выстрадала каждое свое достижение, и было бы крайне

наивно надеяться повторить во всем лишь позитивные результаты, отсекая опасности. Стало быть, актуальная ныне задача вхождения нашей страны в мировую цивилизацию предполагает неизбежное соприкосновение с опасностями этой цивилизации. Диссертация и задумана как попытка осмыслить такую глобальную опасность западноевропейской секулярной культуры, как нигилизм (это, разумеется, не означает, что нигилизм — исключительно западный феномен). Таким образом, актуальность диссертационного исследования определяется также проблемами развития отечественной философии и культуры.

Степень разработанности проблемы. В отечественной философской и социологической литературе анализировались многие направления современной западной философии в связи с рассмотрением нигилизма. Этот анализ осуществлялся как в контексте более специальных, так и наоборот, более общих проблем (философия Ф. Ницше, онтологические идеи экзистенциализма, идеология "новых левых", проекты философского постмодернизма и др.). Здесь следует назвать книги и статьи Н.С. Автономовой, Э.Я. Баталова, В.В. Библихина, С.И. Великовского, П.П. Гайденко, Р.А. Гальцевой, Ю.Н. Давыдова, Ю.М. Каграманова, Т.А. Кузьминой, Н.В. Мотрошиловой, И.Б. Роднянской, А.М. Руткевича. Существуют также работы, в которых специально рассматриваются идеи и влияние нигилизма в дореволюционной России (А.И. Новиков).

Однако, до сих пор в отечественной философской литературе не предпринимались попытки систематического исследования, целиком посвященного проблеме нигилизма в большинстве главных направлений современной западной философии. Не анализировался нигилизм и в качестве объединяющего сюжета этих направлений.

С другой стороны, существует большое количество работ, посвященных исследованию различных аспектов культуры. Сформулированная в диссертации проблема требует обобщения и систематизации массы теоретического и фактического материала, содержащегося, в частности, в работах С.С. Аверинцева, Л.М. Баткина, В.С. Библиера, А.Я. Гуревича, В.В. Иванова, А.Ф. Лосева, М.К. Мамардашвили, В.М. Межуева, Э.Ю. Соловьева. Без серьезного изучения и осмысления этих работ было бы невозможно решение тех вопросов, которые поставлены в диссертации.

Цель и задачи диссертационного исследования заключаются в обобщенном, систематическом рассмотрении главных течений современной западной философской мысли — экзистенциализма, структурализма, "негативной диалектики", постструктурализма — в свете проблемы нигилизма. При этом "нигилизм" понимается в специально-техническом

смысле, восходящем к Ф. Ницше — как "конец метафизики" и "смерть Бога". Поэтому одной из первых задач диссертационного исследования является рассмотрение возникновения и эволюции метафизики, значения метафизической сферы для создания и воспроизведения человеческого в человеке.

Далее, существенной задачей является выявление связи между нигилизмом и кризисом культуры. Этот кризис предстает как разрушение прежних принципов и структур мышления, языка, поведения, как утрата моральными принципами своей действительности и общеобязательности. Внутри культуры существенно сужается диапазон свободы, обеспечивающий самореализацию человека в качестве личности.

К числу задач диссертационного исследования относится также прослеживание связей между нигилизмом и тоталитаризмом. В связи с этим оказывается необходимым анализ духовных истоков тоталитаризма и, прежде всего, обращение к эволюции принципа рациональности.

Цель диссертационного исследования обусловила и постановку задачи историко-философского анализа развития особой духовной традиции, которая в процессе изложения называется мистически-магической. В русле этого анализа необходимым оказывается осмысление роли мистического пантеизма в становлении облика новоевропейской культуры.

И, наконец, перед диссертационным исследованием стояла задача рассмотрения истоков и следствий замысла онтологически автономной культуры. Ограничивая сферу сущего социумом, этот замысел приобретает вид социоцентризма и определяет стиль мысли большинства направлений западной философии. Концепция социоцентризма задает горизонт всего диссертационного исследования, позволяя достичь его главной цели — истолкования современной западной философии в качестве некоторого смыслового единства.

Теоретико-методологическая основа и источники исследования.

Проблема нигилизма в связи с кризисом культуры неизбежно приводит к сочетанию историко-философских и культурологических подходов. Это предопределяет множественность аспектов рассмотрения проблемы и требует некоторого "опорного" метода в анализе и истолковании разнородного материала. В качестве такого "опорного" метода и используется выявление типологических форм парадигмы социоцентризма. Данная парадигма конкретно выступает в качестве характерной для западной культуры абсолютизации человеческой деятельности и абстрагирования от того, что не сотворено в процессе

этой деятельности. В конечном счете это выражается как в религиозном имманентизме (явных и неявных формах "пантеизма деятельности"), так и во вполне светском отрицании онтологической независимости природы. Такой подход обусловил необходимость рассмотрения не только современной, но и классической западной философии в качестве последовательности метаморфоз социоцентризма. Конкретное содержательное наполнение типологического анализа объясняет обращение к истории философии и культуры, художественно-публицистической литературе. В диссертации использованы материалы на русском, английском, немецком и французском языках.

Научная новизна исследования определяется, во-первых, введением в научный оборот целого ряда текстов и концепций современных западных философов, которые в отечественной философской литературе анализировались либо фрагментарно, либо не анализировались совсем. Это касается, прежде всего, рассмотрения уже упомянутой мистически-магической традиции в истории философии, а также недостаточно исследованных идей Т. Адорно, Ф. Гваттари, Е. Делёза, Ж. Деррида, К. Леви-Строса, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, М. Хоркхаймера, К. Ясперса и других.

Во-вторых, научная новизна исследования заключается в самой концепции, предложенной в диссертации. В целом исследование следует, несомненно, охарактеризовать как осмысление и критику некоторых аспектов западной философии. Вместе с тем, замысел диссертации несколько шире. Анализ тех или иных положений современной западной философии предполагает также определенное истолкование кризисных аспектов современной западной культуры.

В-третьих, элементы научной новизны содержатся в анализе тех многочисленных и зачастую незаметных сдвигов философского сознания, которые и достигли своей кульминации в современной западной философии. Вряд ли можно признать обоснованной попытку уяснения парадоксов западной философской мысли без учета и понимания их истоков. Этим объясняется наличие в диссертации солидного методологического аспекта.

Поэтому, в-четвертых, научная новизна исследования заключается также в его комплексном характере. Данным обстоятельством объясняется широкий диапазон привлекаемых для анализа идей, фактов, теорий. В центре внимания стоит рассмотрение не определенных нигилизма, а соответствующих концепций.

И, наконец, в-пятых, научной новизной обладает целый ряд конкретных научных результатов, полученных в диссертации:

1. В историко-философской перспективе выявлена роль метафизики и ее структуры для развития культуры. Показано, что метафизика строится по образцу открытых органических систем символического обмена, оформляющихся в качестве совокупности элементов, которые группируются вокруг особо выделенного "центра".

2. Показан универсальный характер символического "центризма" для западноевропейской культуры. С этой целью осуществлен сравнительный анализ теоретических парадигм диалектической логики Г.В.Ф. Гегеля, теории стоимости К.Маркса, "экономии либидо" З.Фрейда, "фоноцентрической" концепции происхождения письменности. Доказано, что сведение сложного к простому, т.е. теоретический редукционизм опирается на выявленный тип открытой органической системы в качестве порождающей модели "центризма".

3. Рассмотрен генезис новоевропейского субъективизма и выявлена его связь с мистическим пантеизмом. Более того, показано, что субъективизм является обратной стороной пантеизма, а субъект выступает в качестве субстанции новоевропейской культуры и ее "центра".

4. Осуществлен анализ мистического пантеизма в качестве социоцентризма и прослежены метаморфозы концепции социоцентризма в европейской философии от Р.Декарта до Ф.Г. Якоби и Г.В.Ф. Гегеля. Выявлена имманентно присущая социоцентризму опасность превращения его в тоталитаризм.

5. Исследована связь между принципом тождества мышления и бытия и классической концепцией рациональности. В связи с этим показано, что нигилизм может быть понят как социальное действие, строящееся на основе классической концепции рациональности в тех условиях, которые требуют рациональности неклассического типа, исключаящей возможность тождества мышления и бытия.

6. Выявлен принципиальный параллелизм между концепциями трансцендентального субъекта и капитализированной стоимости (капитала) в качестве "автоматически действующего субъекта". Показано, что разложение классической концепции рациональности означает разрушение трансцендентального субъекта в качестве той инстанции, с которой должны были соотноситься эмпирические субъекты для того, чтобы их действия удовлетворяли требованиям классической концепции рациональности.

7. Исследованы подходы экзистенциализма, структурализма, "негативной диалектики", "ризматики", "психоанализа", "грамматологии" к проблеме тождества мышления и бытия, субъекта и объекта. Показано, что эти подходы объединяет стремление к "децентрализации"

всех "центризмов" и, прежде всего, той "центристской" структуры, которая роднит между собой метафизику и трансцендентальную философию.

8. Показано, что названные направления современной западной философии представляют собой попытки освоиться в условиях, когда многие аспекты культуры оказываются недоступными для рефлексии, непрозрачными для контроля со стороны самосознания. Отсюда и возникает опасная тенденция перехода от буржуазного либерализма классической эпохи к "прямому социальному действию", т.е. непосредственному и тотальному вмешательству индивидов или социальных групп в жизнедеятельность социума.

9. Исследована новая ситуация в культуре, которая требует не только учета принципиальной конечности человеческого бытия, но и умения действовать в условиях, когда смысл действия выходит за пределы понимания самих агентов действия. Новая рациональность предполагает признание того парадоксального обстоятельства, что сознание способно понимать вещь (ситуацию), не понимая самого себя.

10. Подчеркивается, что кризис культуры, как и всякий кризис, способен прояснить особенности ее нормального состояния. Нигилизм, понятый в качестве кризиса культуры, вскрывает специфику системного характера культуры, ускользающей от полного рефлексивного прослеживания. Поэтому итогом диссертационного исследования является обоснование запрета на построение исчерпывающего знания о целостности культуры. Невозможность соотнесения со всеобщей мерой — трансцендентальным субъектом — требует выработки иных механизмов социальной технологии, опирающейся на неклассическую рациональность.

Практическая значимость полученных результатов заключается в возможности их использования для дальнейшего углубленного анализа развития современной западной философии и для чтения спецкурсов по истории философии, современной западной философии и культурологии.

Апробация работы. Основное содержание диссертации и результаты, полученные автором, нашли отражение в ряде публикаций, в том числе, одной монографии. Выводы диссертации апробированы в выступлениях автора на кафедре философии и социологии Волгоградского государственного университета, на заседании сектора современной западной философии Института философии РАН, в докладах на научно-теоретических конференциях: "200 лет "Критики способности суждения" И.Канта" (г.Рига, 1990г.); на XXV и XXVI Международных

феноменологических конференциях (г. Рига, 1990, 1991 гг.). Результаты диссертации используются автором при чтении лекций студентам и аспирантам Волгоградского государственного университета: курса "История философии", спецкурсов "История английской философии", "История французской философии", "История немецкой философии", "Проблема историзма в современной западной философии". Диссертация обсуждена на заседании кафедры философии и социологии Волгоградского государственного университета.

Обоснование структуры диссертации. В основе деления работы на главы лежит проблемный подход, позволяющий организовать изложение материала на основе "опорного" метода. Изложение построено таким образом, что интерпретации с единой точки зрения подвергается достаточно большое количество фактов. В процессе исследования интегрируются различные аспекты проблемы генезиса и специфики нигилизма. В то же время диссертацию нельзя считать объяснением нигилизма с помощью ранее установленных и апробированных идей и концепций. Структура диссертационного исследования такова, что концепция нигилизма представляет собой скорее своеобразный "центр кристаллизации", вокруг которого группируются различные схемы мысли. Речь идет отнюдь не о том, чтобы "приложить" готовые концепции к анализу заданной проблемы. Ситуация может быть более точно охарактеризована как взаимопрояснение идей и концепций.

Предлагаемый анализ претендует на комплексный характер, что, бесспорно, не могло не наложить отпечатка на само изложение. Ведь комплексное рассмотрение предполагает возможность изучать предмет с разных сторон, поворачивать его разными гранями. Вследствие этого и создается впечатление, что одни и те же сюжеты рассматриваются многократно (в частности, на протяжении всего изложения несколько раз затрагиваются идеи Г.В.Ф. Гегеля и М.Хайдеггера). Однако, комплексный подход требует анализа одного и того же сюжета в различных смысловых контекстах, в различных "системах координат". В действительности он оказывается отнюдь не "одним и тем же".

Вторая особенность структуры диссертации заключается в самом распределении материала. Несмотря на то, что в исследовании упор делается на современную западную философию, ее специальному анализу посвящена лишь заключительная глава. В предшествующих главах определенным образом истолковывается эволюция западной философской классики. Такое распределение материала произведено вполне сознательно и имеет своей целью прослеживание метаморфоз

парадигмы социоцентризма от самых ее истоков до того момента, когда она исчерпывает себя. При этом структура диссертации подчинена задаче выявления связи философских концепций с развитием той культуры, которую принято называть западной.

Структура и объем работы. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка литературы. Содержание работы изложено на 306 страницах машинописного текста, список литературы содержит 273 наименования.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность темы, степень ее разработанности, формулируются цель и задачи исследования, определяется методологическая и теоретическая основа работы, даются краткие характеристики структуры и логики диссертационного исследования.

Глава первая называется: "Философские аспекты замысла онтологически автономной культуры". В ней подвергаются анализу истоки социоцентризма. § I "Трансцендирующая природа человеческой жизнедеятельности" посвящен исследованию культуры как процесса возвышения над биологическими формами жизнедеятельности. Такое возвышение означает переход от менее сложной к более сложной форме организации, т.е. усложняющее структурирование природного бытия и преодоление "хаоса". Становление человеческой культуры и предстает как процесс преодоления "природного хаоса" и, стало быть, как усложнение.

Уже для обывденного сознания ясно, что поведение человека определяется как факторами естественного (инстинктивного) порядка, так и тем, что не заключено в человеческой "природе", но является продуктом культуры. Если природные факторы существуют и воспроизводятся сами собой, на основе собственных естественных механизмов (скажем, половой инстинкт), то состояния, порожденные культурой, имеют тенденцию к уничтожению, ибо нет никаких природных механизмов, которые бы их воспроизводили и поддерживали. Так, казалось бы, нельзя любить или ненавидеть все время с одинаковой степенью интенсивности, "естественно" быть рассеянным, а не собранным, забывать, а не помнить и т.д.

На самом деле все не совсем так, и культура оказывается весьма необычным образованием, прямо противостоящим "природному" рассеянию. Понятно, что научившись создавать довольно длительные отрезки "противоестественных", "антиэнтропийных" состояний, челове-

чество смогло сделать это только с помощью особых механизмов. В связи с этим автор обращается к различению между материальной и духовной культурой и подчеркивает, что оно не может быть проведено четко.

При этом различении предполагается, что человек, будучи и оставаясь человеком, способен сначала удовлетворить свои "материальные" потребности, а уже потом заняться собственно "духовными" вопросами. Но это означает, что допускается возможность плавного перехода от животного состояния (удовлетворения только "материальных потребностей") к собственно человеческому уровню существования (т.е. возможность плавного перехода от "природы" к "культуре").

Однако, как совершенно справедливо замечает С.С. Аверинцев, "еще никто не видел человека, способного съесть кусок хлеба или удовлетворить свое сексуальное желание, не вводя этого акта в сплетение хотя бы сколь угодно элементарных символических цепочек"¹. Обойтись без таких цепочек и удовлетворять чисто "материальные" потребности может только животное. Поэтому "материальные" потребности человека — это тоже возвышение над природой, и материальная культура, как и вся человеческая жизнедеятельность, пронизана символическими сцеплениями.

Опираясь на эти рассуждения, автор приходит к выводу, что человеческая жизнедеятельность имеет в качестве главной отличительной черты выходящее за пределы (транцендирование) собственно биологических форм жизни. Весьма удачным оказывается название, предложенное в одной из работ М.К. Мамардашвили для механизмов транцендирующего усилия — "экстатические машины"². Находясь как бы "вне себя" ("эк-стасис"), человек с помощью "экстатических машин" культуры овладевает различными силами как внешней природы, так и своей собственной "природы".

Транцендирование — одна из важнейших форм символической деятельности. В ней символически замещается и выражается связь субъекта деятельности с чем-то иным. В символическом переходе от одной к другой форме бытия — суть транцендирования. Отсюда и не-

¹Аверинцев С.С. "Аналитическая психология" К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. Вып. 3. М.: Искусство, 1972. С. 113-119.

²Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 344.

ременное наличие посредника (медиатора), устанавливающего связь между двумя областями бытия, которые не могут соединиться "сами по себе". Естественным продолжением этого хода мысли является вопрос о сущности "иного", с которым соотносится субъект в символическом трансцендирующем действии. Анализируя этот вопрос, автор приходит к необходимости анализа того загадочного динамического образования, для обозначения которого издавна используется понятие "дух".

Этому посвящен § 2 "Возникновение метафизического элемента культуры", преследующий цель отличить "духовную реальность" от "метафизической реальности" путем выявления специфики последней. Если главной особенностью специфически человеческого бытия является трансцендирование, то это означает признание действия на человека некоторой силы, природа которой отличается от природы сил, действующих на него через посредство его чувственного устройства. Существует еще нечто вне эмпирической реальности культуры, "поверх" этой реальности. К этому "нечто" человек выходит именно в процессе трансцендирования, возвышаясь над самим собой и своей локальной ситуацией. Эта реальность традиционно обозначается как "духовная". Однако, в европейской философской традиции "духовное" почти полностью отождествляется с "метафизическим".

В итоге вопрос о метафизике (или метафизической реальности) оказывается вопросом о предмете (или цели) трансцендирования. Автор подчеркивает, что характерной чертой древнегреческой метафизики является замыкание акта трансцендирования на самого трансцендирующего субъекта. Метафизика исходит из того, что не может быть такой позиции, заняв которую человек смог бы посмотреть на себя со стороны. В результате акт трансцендирования дублируется рефлексией, и человек удваивает свое отношение к миру: с одной стороны некий воспринимаемый предмет дается как таковой, а с другой — как "сущность" или "идея" в платоновском смысле³.

Это означает, что древнегреческая метафизика и вся выросшая из нее философия — специфическая, отнюдь не универсальная форма человеческого мышления. Метафизика существенно отличается от истолкования сверхчувственной реальности, скажем, в иудаизме и христианстве; для них субъект подобен всего лишь музыкальному

³ Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 3-18.

инструменту, на котором дух исполняет свои мелодии. Всякое самозамыкание уже представляет собой притязание на онтологическую автономию, отрицание какой бы то ни было действительно трансцендентной реальности. В этом смысле "трансцендентное" метафизики оказывается, несмотря на натуралистическую видимость, имманентным, настолько близким человеку, что ближе, пожалуй, и быть ничего не может. Речь идет о близости собственного сознания. И поскольку западная культура стремится построить свое здание на философских основаниях, это означает попытку создать принципиально секулярную реальность. Опираясь на эти принципиальные соображения, автор кратко анализирует генезис древнегреческой метафизики как имманентистской формы мысли (от досократиков до Платона и Аристотеля).

§ 3 "Субъективность в качестве субстанции культуры" конкретизирует связь между трансцендированием и культурой в том смысле культуры, который сформировался в эпоху Возрождения и, по мнению автора, в своих основных чертах не утратил своей значимости и ныне. Анализ построен на учете противостояния христианской традиции не менее мощным тенденциям совсем иного рода, не столько чисто античным, "языческим", сколько основанным на принципиальном синкретизме. Эта вторая, противоречиво взаимодействующая с христианством традиция обозначается в диссертации как мистически-магическая. Она включает в себя древнегреческие модели мысли и действия (платонизм и неоплатонизм) в сочетании с фрагментами магии, каббалы, гностицизма, магизма и герметизма.

В диссертации указывается на широкую распространенность в названной традиции различных вариантов концепции "двух богов" или "бога по ту сторону бога". Низший злой бог (демиург, т.е. "мастер" с оттенком смысла "халтурщик") считается творцом мира, обладающего массой "недоделок", главнейшая из которых - мировое зло. Второй, главный, добрый, но радикально трансцендентный бог не имеет касательства к творению, кроме предоставления для этого своей чисто духовной субстанции. Он - само добро. Акт творения оказывается не любовным созданием мира из ничего, а соединением духовной субстанции с косной, злой материей. В результате духовная субстанция доброго бога дробится на множество "падших" душ, отделенных друг от друга прокладками материи, и мир приобретает своеобразный ячеистый вид. Души стремятся к своему источнику, а добрый бог, утратив часть своей субстанции, становится ущербным и также испытывает нужду в человеке.

Здесь имеет место внецерковная мистическая установка, ибо между радикально трансцендентным богом и душой не может быть каких-либо посредников. Отсюда характерный бунт против злого бога и апелляция к главному, доброму богу. Попытка союза с ним осуществляется с помощью либо особого рода мистического знания ("гносиса"), либо мистического экстаза.

В мистически-магической традиции различие между творцом и творением (тварью) уничтожается, и бог считается постоянно рождающимся (воплощающимся) в человеческой душе. Тем самым уничтожается пусть минимальный, но все же доктринально необходимый зазор между человеком и Богом, на важности которого настаивает христианство. Определяющее значение здесь имеет личностная сущность Бога: ведь слиться с личностью душа не может без того, чтобы не уничтожилось само личностное начало и в душе, и в Боге. В противоположность этому, апофатически истолкованный Бог не имеет никаких объективных атрибутов, которые воспрепятствовали бы его отождествлению с человеческой душой, понимаемой в качестве столь же апофатически заданной "протоплазмы". Иными словами, нет препятствий для интериоризации божества в качестве основы новоевропейского субъективизма⁴.

Для этого предполагается возможность спиритуализации материи, т.е. превращения ее в субстанцию, однокачественную с душой и божеством. Тогда в своем "ином" душа неизменно узнает саму себя, и божество получает возможность разлиться по всему универсуму. Таким образом, субъективизм идет рука об руку с пантеизмом.

Конкретно спиритуализация материи осмысливается с помощью собственно магического аспекта мистически-магической традиции, выступающего в виде философских импликаций алхимического мифа. Действительно, для магического отношения к сущему необходим принцип единства всего сущего, ибо в противном случае невозможны были бы магически-алхимические превращения одних вещей (элементов) в другие. Но для самой возможности магической картины мира единство должно пониматься не как античное Единое, а как единство многого. Такое понимание с необходимостью приводит к принципу совпадения противоположностей, ибо противоположности должны объединяться в рамках

⁴См.: Molnar T. God and the Knowledge of Reality. New York:

Basic Books, 1973. Idem. Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief. The Hague etc.: Mouton, 1980.

одной субстанции, вне которой ничего нет.

В алхимии именно "философский камень" служит средством ускорения процесса сближения и совпадения противоположностей. Однако, речь идет только об ускорении. Алхимик или маг не считаются достаточно могущественными для того, чтобы подчинить этот процесс произвольным ритмам.

Психологически понятно, что очевидная ограниченность возможностей мага способна вызвать разочарование, лишь подогревающее у сильных натур стремление к совершенству. Вследствие переноса этого стремления в философию и возникает характерный, легко узнаваемый феномен новоевропейского субъективизма. А именно, так же, как разрозненные сущие считаются "созревающими" в соответствии с собственными ритмами, тем самым приближаясь к единству многого, и человеческой душе в качестве "носителя" разума приписывается способность к "созреванию" и, стало быть, к проникновению сквозь свои спиритуализированные материальные покровы для непосредственного слияния с божеством.

Таким образом, исходным является предположение, что совершенство знания возможно лишь при достижении разумом высшей точки онтологической иерархии и, следовательно, характер знания определяется онтологическим статусом познающего человека. Выявленную связь между знанием и онтологическим статусом "носителя" знания можно обратить. Тогда для достижения совершенного знания нужно так преобразовать действительность, чтобы человек оказался в высшей точке онтологической иерархии, чтобы люди стали "как боги". Но это предполагает построение особого типа культурной целостности, организованной таким образом, что в центре ее оказывается субъективность. Трансцендирование при этом превращается в кружение в границах имманентного бытия, и метафизика занимает главное место в основаниях замысла замкнутой на саму себя, онтологически автономной культуры.

В § 4 "Парадигма историцистского редукционизма в философии" раскрывается смысл конкретных проявлений мистически-магической традиции в западноевропейской философии. Подчеркивается, что принцип совпадения противоположностей, образующей ядро той философии, которая наилучшим образом соответствует новоевропейской культуре, предоставляет блестящие возможности для различных форм редукционизма. Редукция должна опираться на принцип монизма, поскольку противоположности объединяются в границах единой и единственной субстанции. Движущей силой указанного процесса выступает

некий спекулятивный аналог главного символа алхимического мифа. Этим аналогом в самом общем виде является такой субъект, который в соответствии с принципом совпадения противоположностей, является одновременно и объектом.

Архетип мистически-магического отношения к действительности, переключившаяся в философию, превращает душу философа в подобие реторты, т.е. в то место, где осуществляются трансмутации элементов. Разумеется, сами алхимические процедуры становятся при этом мысленными, но идеи рассматриваются в качестве сил, способных вызвать "пресуществление" реального мира. Вполне очевидным следствием такой установки является требование, чтобы сам реальный мир помещался внутри субъекта — ведь лишь тогда мысль могла бы непосредственно влиять на него

Автор обращает внимание на характерный для новоевропейского субъективизма ход мысли, объединяющий ритмы разума и ритмы истории. А именно, предполагается возможность времени (истории) вызвать то онтологическое изменение, которое не в состоянии осуществить интеллект. Иными словами, предполагается, что фазы истории одновременно отмеряют фазы роста разума.

Именно так, отмечается в диссертации, возникает концепция просветительского историзма, противостоящая христианскому финализму, концепция, имеющая корни и в революционном мессианизме многих сект позднего средневековья, и в ренессансной утопической традиции. Ведь нетерпение, характерное для алхимика, может быть в не меньшей степени присуще и философу субъективистской ориентации.

В связи с этим автор указывает на связь между эсхатологическими идеями Иоахима Флорского и идеологией протестантизма. Именно протестантизм наиболее настойчиво и последовательно пересаживал Бога в человеческую душу и, тем самым, заменял догмат триединства концепцией "двух богов". Соответствующие сюжеты нетрудно обнаружить и в немецкой мистике (Майстер Экхарт, Я. Беме и др.). В диссертации анализируется также влияние концепции "двух богов" на философию И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля и М. Хайдеггера. В процессе анализа выявляется связь концепции "двух богов" с новоевропейской утопической традицией. Подчеркивается, что утопия в ее новоевропейской смысле невозможна без субъективистского имманентизма в понимании проблемы бога. В связи с этим конспективно прослеживается феноменология такого утопического сознания в романе гениального историографа тоталитаризма Дж. Оруэлла "1984".

Глава вторая называется "Тотальный социальный контроль и нигилизм". В § I "Метафизика и социоцентрическая модель культуры" повторяется тезис о том, что в рамках западноевропейской философской традиции "духовное" почти полностью сводится к "метафизическому", а метафизика" однозначно интерпретируется в рамках древнегреческой парадигмы. Однако, всегда существовали сомнения относительно того, насколько метафизическая теория идей способна описать все многообразие проявлений сферы духовного. В связи с этим можно указать на глубинную направленность целого ряда течений современной западной мысли – таких, например, как "диалектическая теология". В сущности, налицо многочисленные попытки "преодоления" метафизики, разработки "антиметафизических" вариантов мысли.

Автор вновь обращается к анализу взглядов М.Хайдеггера, поскольку такой анализ позволяет в достаточно концентрированном и схематизированном виде обозначить набросок "похода против метафизики". При поверхностном рассмотрении хайдеггеровская интерпретация метафизики выглядит всего лишь характеристикой определенного образа мысли. Но более тщательный анализ показывает, что речь идет о своего рода трансцендентальной схеме западноевропейского образа жизни.

Прослеживая вслед за Хайдеггером эволюцию метафизики от досократиков до Г.В.Ф. Гегеля, автор показывает, что по мнению Хайдеггера вся философия нового времени оказывается метафизикой субъективности, а сама метафизика характеризуется как онто-тео-эго-логия. В свою очередь, иерархическая структура онто-тео-эго-логии, завершающаяся "высшим сущим", считается метафизической парадигмой сферы сущего.

Но в действительности у Хайдеггера "все сущее" стягивается до объема социальной сферы. И это не удивительно, поскольку тот тип культуры, который принято называть западным, в основных своих чертах основывается на социоцентрическом прочтении метафизической матрицы. Поэтому метафизика является одним из аспектов социальной системы, в которой происходят процессы общественного обмена. Эти процессы, начавшись на одном из уровней системы, не могут не сопровождаться синхронными и изоморфными процессами на всех остальных уровнях. В противном случае система просто разрушится из-за рассогласования ритмов жизни различных уровней. Теперь задача состоит в том, чтобы выявить характер системы общественного обмена.

§ 2 "Открытая органическая система как основное понятие редуccionистской методологии" начинается с констатации, что органическая система — это особое динамическое единство, формирующееся посредством собственной активности, самостоятельно создающее и воспроизводящее те части, которые необходимы для устойчивого существования всей системы. Это объект, который есть одновременно и субъект, причем "субъект" означает здесь не столько наличие сознания, сколько способ существования. Если действительность рассматривается как органическая целостность, то элементы системы неодинаковы и, кроме того, не могут существовать самостоятельно, без объединения. Считая систему общим, а элемент особенным, это обстоятельство можно выразить, сказав также, что между общим и особенным существует необходимая связь.

Социоцентризм — это, по существу, редуccionизм, т.е. сведение всех уровней действительности к одному — социальному. Но для осуществления редуccionистской установки годится лишь теоретическая модель открытой органической системы. А именно, необходимо допустить, что система в своем существовании поддерживается постоянным притоком жизненно важного начала извне, и в этом смысле она вся состоит из видоизмененной в процессе ассимиляции "подпитки". Только тогда можно без особых сложностей редуccionировать все, даже предельно сложные системные образования к подпитываемому систему жизненному началу.

Автор обращается к концептуальному анализу открытой органической системы, беря за образец анализ человеческого общества К.Марксом ("подпиткой" здесь служит труд как обмен веществ между человеком и природой). В экономическом варианте открытой органической системы статус субстанции, т.е. исходного уровня признается за абстрактно-всеобщим трудом. Сам обмен товаров между собой возможен лишь потому, что все они суть кристаллы стоимости и, стало быть, абстрактно-всеобщего труда.

Опираясь на анализ Маркса, автор рассматривает основные области, в которых реализуется принципиально та же теоретическая модель: гегелевская концепция субстанциальности субъекта, традиционная концепция происхождения фонетического письма, фрейдистская схема сексуального развития и др. Автор подчеркивает, что в его задачу не входит представление исчерпывающего реестра всех приложений концепции открытой органической системы. Проведенный анализ был необходим для формулирования вывода, что "...западный социальный организм оказывается наслоением, переплетением, сме-

шением или, наоборот, радикальным разделением, разграничением многочисленных плоскостей или уровней, являющихся в то же время в целом и в сущности изоморфными, обладающими структурой, созданной первенством всеобщих эквивалентов, вокруг которых располагаются однотипная система стоимостей..."⁵.

Онтологически автономная культура оказывается особой разновидностью "центризма", а всеобщим эквивалентом ("центром") такой культуры является субъективность. Социоцентризм, подчеркивает автор, является вполне закономерным следствием пантеистической парадигмы, и нигилизм возникает на основе последовательно проведенного социоцентризма.

В § 3 "Типология механизмов социального контроля в связи с общественными формами труда" констатируется, что социоцентризм порождает тенденцию превращения культуры в тотальный социальный контроль. В связи с этим прослеживается специфика анализа общественных отношений в марксистской традиции.

В диссертации подчеркивается, что марксистская традиция выделяет два основных типа обобществления труда – непосредственный и опосредствованный, что соответствует различию между историей "естественной" ("варварство") и "общественной" ("цивилизация"). Тогда переход от "варварства" к "цивилизации" должен описываться именно как переход от "контактных", непосредственных к опосредствованным (вещным) формам зависимости между людьми.

Феномен культуры очень тесно связан с теми формами организации и унификации жизнедеятельности, которые объединяются с помощью понятия "социальный контроль". Анализируя историю и содержание этого понятия, автор приходит к выводу, что различные варианты концепции "рационального социального действия" обусловлены расширительным толкованием функций социального контроля. Так, М. Вебер, в работах которого указанная концепция достигла своей "лабораторной чистоты", считал критерием рациональности действия ясное осознание его агентом всех звеньев своего действия, что делает межчеловеческие связи продуктом сознательной деятельности.

По мнению автора, то или иное истолкование рациональности социального действия выступает в роли своеобразного соединительного звена между проблемой культуры и концепцией социального контроля. В условиях классической западной культуры социальная

⁵ Goux J.-J. Freud, Marx: Économie et symbolique. Paris: Seuil, 1973. P. 91.

самореализация личности предстает в ее сознании в облике результата ее собственного рационального действия. А это, в свою очередь, предполагает, что действие есть продукт знания о бытии. Таким образом, постулируется рациональность бытия, его осмысленность, открытость для индивидуального сознания. Тогда культура в ее нормативном и регулятивном аспектах и может быть представлена как социальный контроль, который включает в себя только рациональные социальные действия.

В этом случае кризис культуры оказывается не чем иным, как разрушением определенного типа рациональности социального действия. При этом социальный контроль также теряет "прозрачность" для индивидуального сознания, предстает как репрессивный, как продукт отчуждения.

В § 4 "От либерализма к "прямому социальному действию"" рассматривается эволюция механизмов социального контроля. Узловым моментом этого рассмотрения является анализ тех контрольных установлений, которые автор вслед за известным французским историком культуры М.Фуко называет "дисциплиной". Целью "дисциплины" являются не элементы поведения или языка, а внутренняя организация телесных движений, направленная на извлечение прямого экономического эффекта.

Первоначально "дисциплина" реализуется в западной культуре лишь в экономической сфере, тогда как в политической области почти безраздельно господствуют принципы буржуазного либерализма. Дальнейший анализ в данном параграфе посвящен прослеживанию того, как "дисциплина" проникает или, точнее, создает опасность проникновения из экономической в политическую и социальную сферы. "Дисциплина" приобретает вид "паноптикума", т.е. "всеподнадзорности" (так английский философ-утилитарист Дж.Бентам назвал соответствующую организацию власти).

В диссертации развивается мысль о том, что распространение принципа "паноптикума" на все общество было бы невозможно без соответствующей технической базы. И она предоставляется научно-техническим прогрессом. В связи с этим автор анализирует взгляды известных западных мыслителей М.Маклюэна и Г.Маркузе и, в особенности, возникновение "одномерного" мышления и поведения, т.е. тоталитаристских тенденций.

Глава третья называется: "Сознание в системе абстрактного труда: проблема нигилизма в классической западной философии".

§ I "Идеальное в системе практической деятельности и проблема

овладения объективно всеобщим" посвящен конкретизации понимания идеального в рамках парадигмы социоцентризма. Если в условиях личной зависимости социальный контроль, как считается, осуществляется благодаря деятельности сознания патриархов, вождей племен и т.д., то с переходом к вешной зависимости проблема приобретает более сложный вид. Должна ли для этого социальная целостность быть представленной в сознании именно как целостность? Классическая западная философия отвечала на этот вопрос утвердительно. В теоретическом плане проблема представляла как проблема умопостигаемости объективно всеобщего. Эта умопостигаемость тождественна рациональности⁶, а познание объективно всеобщего служит инструментом овладения им. Овладеть объективно всеобщим — значит быть в состоянии рационально перестроить мир.

Снова обращаясь к марксистской традиции, автор указывает, что человек считается в ней универсальным чувственно-предметным существом. Однако, на каждом конкретном историческом этапе родовая сущность человека находится в противоречии с ее ограниченной реализацией, которое осознается как конечность человека, как противоречие между его сущностью и существованием. Это должно приводить к возникновению специфических превращенных форм компенсации разрыва между сущностью человека и его существованием⁷. Поэтому в рамках парадигмы социоцентризма предпосылки и условия универсальности человека как чувственно-предметного существа считаются заключенными в самой системе его жизнедеятельности. Эта система истолковывается как открытая органическая система, в которой с необходимостью возникает феномен, и получивший в историко-философской традиции название идеального.

Тогда становится понятен и смысл категории бытия в контексте парадигмы социоцентризма. В диссертации доказывалось, что "бытие" обладает целостностью лишь благодаря единству смысла, который "моделируется" в сфере идеального. В социоцентрическом толковании идеальное выступает не только как отражение форм практической деятельности, но и как необходимое условие самого ее функционирования. Маркс в этом случае говорил о "категориях" как

⁶ См.: Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988. С. 69.

⁷ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 315-328.

"формах общественной жизни" и одновременно "объективных мыслительных формах"⁸. "Бытие" предстает как специфическое "отложение" форм человеческой жизнедеятельности, совпадающих с "объективными мыслительными формами". Разрушение такой роли идеального в качестве объективно всеобщего и осмысливается как нигилизм, как невозможность овладеть объективно всеобщим.

В § 2 "Объективно всеобщее как субстанция" указывается, что фундаментальной абстракцией новоевропейской философии является абстракция изолированного самосознания. В связи с этим прослеживается история понимания объективно всеобщего.

Естественной антитезой ренессансного "титанизма" оказывается лютеровская концепция "рабства воли", т.е. жесткой надиндивидуальной детерминации человеческой жизнедеятельности. В исторической перспективе отношение к надиндивидуальному- ("метафизическому") должностованию оказывается двойственным: с одной стороны, его власть признается, а с другой — постулируется необходимость собственной активности индивида для того, чтобы эта власть осуществилась. Весьма показательна в этом отношении эволюция картезианства.

Тотальный контроль рефлексии в картезианстве означает требование трансцендирования индивидуального сознания (как самосознания) Стало быть, считается, что самосознание способно подвергнуть своему контролю события в тех точках, в которых оно актуально в данный момент времени не присутствует. Рациональная структура бытия (протяженной субстанции) имеет, как это постулируется, не локальный характер, а способна к непрерывному переносу в пространстве и времени. Иными словами, предполагается, что индивидуальное сознание владеет объективно всеобщим. В результате становится явной теоретическая необходимость для Декарта постулата о самоидентичности самосознаний и их тождественности друг другу или, в ином терминологическом выражении, постулата о наличии надиндивидуального, трансцендентального самосознания (субъекта).

Вполне естественно, что, эволюционируя, картезианский трансцендентализм приводит к окказионализму и Спинозизму. Анализируя эти философские течения, автор показывает, что в данном случае системная целостность абстрактного труда и должна считаться субстанциальным объективно всеобщим.

⁸Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 85-86.

Изложение в § 3 "Объективно всеобщее как трансцендентальный субъект" исходит из того, что стабилизация производства и рыночных отношений служат социально-экономическим основанием "десубстанциализации" объективно всеобщего, характерной для соответствующего периода истории Запада. Если ранее сфера идеального выполняла функцию идеальной компенсации разрыва личности и общества, то теперь разрыв особенного и общего считается устраненным реально, чему и соответствовало представление о ненужности индивидуальных усилий для функционирования и самой жизнеспособности социальной целостности.

В связи с этим автор кратко анализирует взгляды Т.Гоббса, Дж. Локка, Д.Юма. Обращается внимание, в частности, на одну особенность позиции Юма, на которую в критических разборах его философии обращали явно недостаточно внимания. С одной стороны, отрицание объективного характера причинности приводит Юма к представлению о том, что мир есть совокупность ничем не связанных друг с другом фактов. С другой стороны, Юм совершенно спокоен за разумность действия невидимой для нас силы, сводящей единичные проявления в некое целое, в объективно всеобщее. Такая теоретическая позиция является свидетельством того, что объективно всеобщее действительно оформилось как саморегулирующаяся система, как "автоматически действующий субъект".

Данное обстоятельство, как показывается в диссертации, позволили К.-Ж. Руссо отождествить "волю всех" и "общую волю" и стать, тем самым, основоположником теории так называемой "тоталитарной демократии". По мнению автора, именно пугающие практические следствия этой теории подтолкнули И.Канта к созданию явной концепции трансцендентального субъекта. Это - некий всеобщий, надиндивидуальный субъект, который, в отличие от позиции Руссо, не может быть сведен к коллективному, не есть арифметическая сумма эмпирических субъектов. Так Кант теоретически закрепляет конечность человеческого самосознания, а объективно всеобщее считается воплощенным в априорных структурах трансцендентального субъекта.

§ 4 "Ф.Г. Якоби и Г.В.Ф. Гегель: осмысление и попытка преодоления нигилизма" затрагивает деятельность Ф.Г. Якоби (1743-1819), который, критикуя философию И.Г. Фихте, и сформулировал "классическое" толкование проблемы нигилизма.

"Грех" Фихте, с точки зрения Якоби, - это обожествление конечного разума, отождествление его с Богом. Иначе это можно выразить как стирание различий между трансцендентальным и эмпирическим субъектом.

ектами. Тогда вокруг "я" не оказывается ничего (или, точнее, оказывается "ничто"), и эта пустота может быть заполнена лишь химерами чувственности. Таким образом нигилизм для Якоби — это состояние субъекта, мнящего себя способным с помощью категориальных законов обосновать возможность не только объективного (надиндивидуального) мышления, но и самого объекта. Критике, как нетрудно видеть, подвергается концепция деятельности, опирающаяся на классический принцип рациональности. Нигилизм — это притязание на целостное преобразование человеческого мира, опирающееся на мнимое знание целостности сущего.

В диссертации отмечается, что одна из первых попыток преодоления нигилизма связана с именем Гегеля. Главный упрек Гегеля Канту, Фихте и Якоби заключается в том, что они противопоставляют разум и абсолют, т.е. разрушают абсолют как тотальность мышления и бытия.

Автор указывает, что единство мышления и бытия в гегелевской концепции, по сути дела, не дедуцируется, но берется в качестве постулата. Началом философии не могут быть ни субъект, ни объект в отдельности, но лишь их единство, хотя и неразвитое. Путь, ведущий к познанию целостности — это движение с помощью опосредствования от целостности, положенной в качестве начала, к конкретному, развитому всеобщему, т.е. к подлинному абсолюту. Смысл выбора такого начала заключается в отрицании всего, что выходило бы за пределы тождества противоположностей, т.е. ускользало бы от нового, диалектического разума. Поэтому нигилизм для Гегеля оказывается всего лишь следствием рассудочного мышления.

В § 5 "Социально-экономические предпосылки формирования и разложения концепции трансцендентального субъекта" автор обращается к более детальному анализу процессов общественного обмена. Цель такого поворота темы — установление изоморфизма структур гносеологического субъекта и субъекта обмена. Для этого конкретизируется связь между "формами, налагающими на продукты труда печать товара" в качестве "форм общественной жизни" с ними же в качестве "объективных мыслительных форм".

Денежная форма товара предполагает отрыв сферы обмена от сферы производства, распределения и потребления. Товар, находящийся в обмене, реально абстрагирован от этих сфер, ибо, пока он обменивается, он не производится, не распределяется и не потребляется. Но это требует постулата абстрактной самотождественности товара в обмене (даже если реально он и претерпевает изменения). Тождество оказывается вешней формой связи производства и потребления.

Опираясь на эти соображения, автор анализирует формирование абстрактных понятий тождества, существования, количества, причинности и др. С формированием абстрактных понятий (категорий) происходит и формирование "абстрактной" природы, т.е. природы, представленной и осмысленной в этих абстрактных понятиях. С одной стороны, указанные абстрактные понятия являются условием возможности обмена, поскольку он осуществляется не сам по себе, а товаровладельцами, наделенными сознанием. С другой стороны, "формы, налагающие на продукты труда печать товара", оказываются категориями механистического естествознания⁹.

Понятно, почему концепция трансцендентального субъекта возникает только в новое время, когда происходит процесс капитализации стоимости, и она превращается в "автоматически действующий субъект". Как для капиталиста, так и для профессионального теоретика исходным пунктом и целью его работы является "капитал". Но во втором случае речь идет о "капитале" знания, опредмеченного в словесно-знаковой материи. Поэтому трансцендентальный субъект как система "объективных мыслительных форм", как "саморазвивающееся" знание является "метафизическим" аналогом денежного капитала.

В качестве завершения параграфа рассматривается разложение системы абстрактного труда и, соответственно, процесс разрушения трансцендентального субъекта в связи с возникновением знания как "самодействующей системотехники".

Глава четвертая называется: "Философские принципы программ целостной реконструкции культуры: проблема нигилизма в современной западной философии". В § I "От С. Киркегора и Ф. Ницше к О. Шпенглеру: феномен "частного мыслителя"" констатируется, что положение агента духовного производства весьма специфично. Он стоит как бы на периферии целостности человеческой жизнедеятельности. Хотя он и включен в нее, специфика его социального положения позволяет ему считать себя неким внешним наблюдателем, бытием которого можно пренебречь так же, как и его воздействием на объект наблюдения. Воздействие последнего также исключается из сферы исследования гносео-

⁹ Sohn-Rethel A. Geistige und körperliche Arbeit: zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970. Idem. Warenform und Denkform: Aufsätze. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt; Wien: Europa Verlag, 1971.

логической ситуации. Именно поэтому и возникает характерная идеологизация, согласно которой агент духовного производства занимает особое положение в силу обладания знанием о целостности человеческой жизнедеятельности.

В связи с разрушением "классической" системы абстрактного труда (органического характера социальной целостности) разрушается и классическая концепция рациональности. Для "классики" рациональным могло считаться лишь то, что можно было соотносить с объективно всеобщим (в процессе соотношения эмпирического субъекта с трансцендентальным). Разрушение трансцендентального субъекта делает такое соотношение невозможным. В диссертации прослеживаются попытки сохранить классическую концепцию рациональности, переместить центр тяжести в "автономное" человеческое самосознание, объявив его абсолютным. Это приводит к характерным для двадцатого столетия представлениям о возможности безболезненного вмешательства в культуру со стороны привилегированных (в силу "владения" социальной целостностью) индивидов и социальных групп. Возникают программы целостной реконструкции культуры.

Возможность остаться частным лицом и, соответственно, "частным мыслителем" обеспечивается социальной нишей рантье. Автор обращает внимание на анализ феномена "частного мыслителя" в работах Д. Лукача и Т. В. Адорно. При этом показывается, что смыслы, рациональные для индивидуального сознания, накладываются на абсурдное бытие и, как считается, должны сделать его рациональным. Тем самым "частными мыслителями" нигилистически отвергается органическая системность бытия, оно объявляется продуктом индивидуального усилия индивида (или определенной социальной группы). Для подтверждения этого тезиса кратко рассматриваются взгляды С. Киркегора, Ф. Ницше, О. Шпенглера.

В § 2 "Человек как участник онтологической ситуации: экзистенциалистская программа" указывается, что проблема специфической включенности человека в субъектно-объектное отношение, неразрывности субъекта и объекта находит отражение, прежде всего, в экзистенциализме. Это делает "наблюдателя" равноправным участником познавательного отношения.

Проблема сохранения классической концепции рациональности предстает в экзистенциализме в виде вопроса о смысле бытия. Если бытие должно быть дано в мышлении, то спрашивается, фактически, о самой возможности тождества мышления и бытия при условии, что само мышление есть способ бытия мыслящего субъекта. Но тогда "че-

ловеческое бытие" предстает в качестве равноправного и непременно го участника онтологической ситуации. Происходит перенос центра тяжести с трансцендентального на эмпирический субъект, толкуемый в качестве "существования" и обладающий, как считается, онтологическим статусом. Возникает неклассическая тема "онтологии сознания".

С этой точки зрения анализируются взгляды М.Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А.Камю, К.Ясперса. В частности, у Сартра охарактеризованная выше программа приобретает предельную ясность. Описывая онтологический статус сознания, он пишет: "Конечно, мы могли бы приложить к сознанию ту дефиницию, которую Хайдеггер предназначает для Dasein, и сказать, что оно есть бытие, которое в своем бытии есть вопрос о своем бытии, но следует его расширить и сформулировать приблизительно следующим образом: сознание — это бытие, которое в своем бытии есть вопрос о своем бытии, поскольку это бытие имплицитует бытие, отличное от него"¹⁰.

В итоге анализа автор приходит к выводу, что если для Хайдеггера характерна попытка консервации патриархальных социальных структур, если Сартр и Камю одушевлены пафосом "культуробррческого" произвола, то Ясперс стремится сохранить ценности классического буржуазного либерализма и сопутствующего ему принципа классической рациональности в новых условиях. Этот спектр следствий программы, по-видимому, исчерпывает все основные возможности модификации трансцендентализма, исходящие из противоречивого по своим результатам стремления спасти культуру в качестве приютища индивидуальной свободы, не переходящей в произвол. Но этот произвол в виде нигилистического своеволия то и дело прорывает занавес модифицированных форм традиционного рационализма.

Изложение в § 3 "Бессознательная структура разума и рациональность бытия: структуралистская программа" исходит из того, что структурализм ставит задачу "беспристрастного" описания и объяснения объективно всеобщих структур культуры. Но, по мнению автора, сама эта потребность также обусловлена очевидным кризисом концепции трансцендентального субъекта в качестве "культурогенного" органа. Налицо попытка обойтись без этой концепции, заменив ее выявлением всеобщих структур реального, конкретного бытия сознания. Иными словами, речь идет об особом подходе к проблеме соотношения субъекта и объекта.

¹⁰ Sartre J.-P. L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943. P. 29.

Кратко характеризуя идеи структурализма в целом, автор обращается к анализу взглядов французского структуралиста К. Леви-Строса, в творчестве которого указанная проблема, равно как и философская направленность специальных научных исследований имеют преобладающее значение. Фактически все его творчество — это попытка дать доказательный утвердительный ответ на вопрос о том, "...сможем ли мы признать, что различные формы социальной жизни представляют в своей сути нечто общее: все они — системы поведения, каждая из которых является некоей проекцией на плоскость сознательного и общественного мышления всеобщих законов, управляющих бессознательной деятельностью духа?"^{II}.

Разорвав метафизическую связь, ведущую от объекта якобы напрямую к субъекту, Леви-Строс "вставляет" между ними структурные образования, на начальных этапах истории общие для субъекта и объекта, а затем все больше отличающиеся друг от друга. Поэтому по мере все большего отделения человека от природы в обществах, где господствует изменение ("горячих" обществах), "внешняя природа", т.е. "эмпирическая реальность" начинает заметно отличаться от пребывающих в неизменности бессознательных структур разума, т.е. "внутренней природы". Вследствие этого, считает Леви-Строс, мы и видим эмпирическую реальность не такой, какова она на самом деле.

Таким образом, для достижения тождества субъекта и объекта оказывается необходимым выявление бессознательной структуры разума, которая считается сохранившейся в неизменности. Эта структура должна дать истинную рациональность самого бытия. За выявлением бессознательной структуры разума исследователь обращается к "дикарскому" мышлению, структуры которого считаются совпадающими со структурами "внешней природы". Этому служит знаменитый метод "бриколажа". В итоге исходным уровнем "бриколажа" оказывается уровень бессознательных ("природных") структур головного мозга. Эти структуры проецируются на плоскость "сознательного и общественного мышления", а потому определяют "формы социальной жизни".

Автор принимает распространенное в литературе обозначение концепции Леви-Строса как "кантианства без трансцендентального субъекта". Действительно, структуры бессознательного считаются общечеловеческими (надиндивидуальными) потому, что они "природны" и, следовательно, одни и те же у всех людей во все времена. Но отождествление структур (форм) бессознательного со структурами головного

^{II} Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983. С. 56.

мозга есть всего лишь попытка натурализации априоризма, сведения априорных форм к структурам неизменной "человеческой природы". Это означает фетишистское отождествление невещественных (на классическом языке - трансцендентальных, хотя и бессознательных) структур с предметностями, подчиняющимися физико-химическим закономерностям. Бессознательная структура разума оказывается не чем иным, как категориальной структурой физико-химического знания.

Автор подчеркивает, что тяготение структурализма к принятию за образец "природы", "бессознательного", "примитивных обществ" в качестве средства целостной реконструкции культуры не спасает от угрозы индивидуального или группового произвола, ибо стремление представить трансцендентальные структуры в качестве "природных" неизбежно "срезает" специфически человеческие измерения культуры и низводит человека до уровня природного, беззащитного перед манипуляциями существа. И в данном случае притязания на целостную реконструкцию культуры оказываются теоретическим основанием нигилистического насилия над ней.

§ 4 называется: "Мышление, солидарное с метафизикой в момент ее падения: программа "негативной диалектики"". В ней, прежде всего, анализируется "логика распада", созданная Т.В. Адорно и его единомышленниками. Опираясь на идеи Маркса, Адорно характеризует капиталистическое общество как общество обособившегося обмена. Но сам принцип обмена понимается при этом несколько своеобразно.

Анализируя это своеобразие, автор указывает на его главный момент: установление жесткой связи между разделением труда вообще и возникновением сферы обмена. Адорно не различает разделение труда, обусловленное прямым классовым господством (как в восточных деспотиях), и такое его разделение, которое, осуществляясь "за спиной" самих агентов производства, порождает особый социальный регулятор, стоимость, и подчиняется ей. Отсюда и экстраполирование механизмов прямого физического насилия, характерного для архаических форм человеческой общности "контактного" типа, на всю историю.

"Негативная диалектика", как и ранее разобранные философские направления, движется в русле парадигмы социоцентризма, а потому структура мышления считается ею социоморфным слепком. Но, поскольку социум, как постулируется, пронизан насилием, то структуры мышления повторяют структуры господства. Именно в этом пункте франкфуртцами производится отождествление насилия и концепции рациональности в веберовском толковании.

Поэтому вся история культуры в свете "негативной диалектики" предстает в качестве истории субъективности, точнее, истории классической рациональности, которая отождествляется с универсальным насилием. Человек мыслит с помощью трансцендентальных форм мышления, но понимание их надындивидуальности в рамках парадигмы социоцентризма превращает их в инструмент прямого насилия всеобщего над особенным. Даже подавляемая общественной тотальностью "освободительная" мысль не может выразить себя иначе, как в этих формах. Тогда единственным способом противодействия универсальному насилию оказывается выражение с помощью трансцендентальных форм как раз того содержания, которое ими подавляется. Это — суть "негативной диалектики". "Такое мышление, — считает Адорно, — солидарно с метафизикой в момент ее падения"¹².

§ 5 называется: "Разрушение субъективности как "децентрализация": финальные сцены преодоления социоцентризма при условии его сохранения". В нем развивается мысль о том, что упование на "мышление, солидарное с метафизикой в момент ее падения" обозначает некий рубеж, за которым происходит разрушение метафизических оснований западной культуры. Вместе с тем, налицо стремление сохранить эти основания, пусть даже ценой перевода мысли в неустойчивое равновесие. В сущности, речь идет о стремлении спасти онтологически автономную культуру, не допустив в контекст ее обоснования некую трансцендентную инстанцию. Задача такого рода сродни ситуации, из которой с блеском вышел лишь барон Мюнхгаузен — необходимости вытащить самого себя из болота за волосы. Архимед требовал внешней точки опоры для того, чтобы перевернуть мир. "Мышление, солидарное с метафизикой в момент ее падения" стремится балансировать на точке опоры внутри самого мира.

Таким образом, налицо некая общая парадигма спасения пантеизма и, соответственно, пантеистически фундированной культуры собственными, внутренними средствами. Но как было показано в § I второй главы диссертации, пантеистическая, онтологически автономная модель культуры весьма жестко структурирована, оформляясь в качестве некоего "центризма". Поэтому схема действий "негативной диалектики" оказывается, по существу, атакой на центр, стремлением к созданию множественности "центров", т.е. к "децентрализации". Поскольку "центром" (всеобщим эквивалентом) западноевропейской культуры является трансцендентальная субъективность, то становится со-

¹² Adorno T.W. Negative Dialektik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966. S. 398.

вершено ясно, какую точку опоры предлагается раздробить.

Но то, что условно можно назвать "задачей Мюнхгаузена", присутствовало уже в гегелевской системе, поскольку обязательным является требование, чтобы субъект находился внутри субстанции, а не вне ее (вне субстанции, как считается в полном соответствии с пантеистической установкой, вообще ничего нет). Начиная с "негативной диалектики" впервые ставится вопрос о разрушении самого "центризма" и, тем самым, о переориентации с "центра" на "окраины".

Тема разрушения субъективности рассматривается в диссертации путем обращения к анализу теоретических позиций известного французского философа Ж. Делёза. Согласно Делёзу, философия от Канта до Гуссерля убедительно демонстрирует свою неспособность понять трансцендентальный субъект не в качестве личности, личностного сознания, а в качестве некоторого безличного трансцендентального поля, не имеющего ничего общего с "полем сознания".

Критика Делёза полемически заострена против самой идеи трансцендентализма. Делёз пишет: "То, что обще метафизике и трансцендентальной философии, — это, прежде всего, альтернатива, которую они нам навязывают: либо недифференцированный фон, бесформенное бытие, бездна без различий и свойств, либо в высшей степени индивидуализированное Существо, Форма, имеющая ярко выраженную личность... В иных терминах, метафизика и трансцендентальная философия сходятся в том, что понимают определяемые единичности только как уже заточенные в верховной Самости или в высшем "я""¹³.

Обращение к "децентрализованному" субъекту-объекту составляет ядро концепции "ризома" и, соответственно, "ризоматики" (от лат. "ризома" — "корневище", "грибница"). Анализируя концепцию "ризоматики" как онтологии "децентрализованного бытия"¹⁴, автор указывает на ее близость идее "власти" М. Фуко и "грамматологии" Ж. Деррида. Так, "деконструкция" в качестве центрального понятия "грамматологии" оказывается превращением "центрированной" структуры (текста) в "децентрированную", т.е. в "ризому".

В итоге автор приходит к выводу, что окончательного разрыва с "центристской" парадигмой не происходит, и атака на "центр" связывает "бунтовщиков" прочными узами все с той же теоретической

¹³ Deleuze G. Logique du sens. Paris: Minuit, 1969. P. 129.

¹⁴ Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux. Paris: Minuit, 1980. P. 9-37.

("пантеистической") моделью. Поэтому социоцентризм как бы преодолевается, т.е. преодолевается при условии его сохранения. Сохраняется и угроза нигилизма. Однако, при этом возникает некая "философия на пределе", философия без философствующего субъекта. Охарактеризованное направление мысли по-своему нащупывает предел философии как метафизики, а метафизики – как матрицы социальной реальности и, тем самым, ставит вопрос о том, что лежит за этим пределом.

В заключении подводятся основные итоги, делаются выводы, обобщаются полученные результаты, намечаются некоторые направления дальнейшего развития темы.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях автора:

1. Философский нигилизм и кризис культуры: Монография. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1991. 9,6 п.л.
2. Как М.Хайдеггер понимал истину // Философские науки. 1985. № 5. 0,6 п.л.
3. Проблема оснований общественного бытия в философии М.Хайдеггера // Вопросы философии. 1987. № 1. 1 п.л.
4. Рецензия на книгу: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986 // Философские науки. 1987. № 6. 0,25 п.л.
5. "Онтология сознания" у Ж.-П. Сартра // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. 1 п.л.
6. Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность: Научный перевод // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. 0,3 п.л.
7. "Мир" как смысловой хронотоп человеческой культуры // Человек и духовность. Рига: Зинатне, 1990. 0,7 п.л.
8. Проблема религиозного сознания в философии И.Канта // Телеология и эстетика: 200 лет "Критики способности суждения" И.Канта. Рига: Ин-т философии и права Латвийской АН, 1990. 0,5 п.л.
9. О месте категории сознания в структуре теории революции // Социальные революции: вопросы методологии, теории, историографии. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1990. 0,8 п.л.
10. Проблема онтологии сознания и "экзистенциальный психоанализ" Ж.-П. Сартра: (Критика концепции). Волгоград: Волгоградский

политехнический ин-т, 1982. Рукопись депонированная в ИНИОН РАН
Ю.05.82, № ЮЮ05. I,9 п.л.

II. Проблема предмета философии в историко-философской концепции М.Хайдеггера: (Критический анализ). Волгоград: Волгоградский политехнический ин-т, 1983. Рукопись депонированная в ИНИОН РАН 08.07.83, № I3588. I,6 п.л.

Редактор - А.В. Шестакова

Ответственный за выпуск - С.Э. Крапивенский

Подписано к печати 7.12.92
Формат 60x84 1/16. Тираж 100 экз.
Уч.-изд. л. 2.
Волгоградский государственный университет
Отпечатано в ЛКМТ ВолГУ
400062, г. Волгоград, ул. 2-я Продольная, 30.

402786

7B 28.006

AV 28.006